us
Universidad de Sevilla

www.eltallerdigital.com

CRISTO EN LOS MERCADOS. EVANGELISMO GITANO Y COMERCIO AMBULANTE.

Directora: Dra. Dª Manuela Cantón Delgado
Profesora Titular Antropología Social del Dpto. de Antropología Social
Universidad de Sevilla
MENA CABEZAS, IGNACIO R.

Tesis Doctorales
Universidad de Sevilla

ISBN: 84- 611- 2715- 3 · **Depósito Legal:** A- 880- 2006

us
Universidad de Sevilla
www.eltallerdigital.com
Tesis Doctorales

AGRADECIMIENTOS.

1. INTRODUCCIÓN.

1.1. Introducción.
1.2. Estrategias Teóricas: Teorías de la Religión y Nuevos Movimientos Religiosos.
1.3. Estrategias Etnográficas: Métodos, técnicas y reflexividad.

2. CONSTRUYENDO UN OBJETO DE ESTUDIO SOBRE GITANOS EVANGÉLICOS: PRÁCTICAS RELIGIOSAS, GESTIÓN CORPORAL Y COMERCIO AMBULANTE.

2.1. Construyendo un objeto de estudio: Comercio ambulante y pentecostalismo gitano.
2.2. De las creencias a las prácticas religiosas.
2.3. Las huellas de la experiencia: conversión y etnografía.
2.4. Las prácticas religiosas y la antropología.

3. LA IGLESIA EVANGÉLICA DE FILADELFIA.

3.1. Historia y evolución del evangelismo gitano.

3.2. Características y rasgos del evangelismo pentecostal.

3.3. Rasgos concretos del pentecostalismo gitano.

3.4. Estructura y dinámica de la Iglesia de Filadelfia.

3.5. Rituales y carismas.

3.6. Interpretaciones.

3.7. Las congregaciones Filadelfia de la provincia de Sevilla.

3.8. Mapas y cuadros.

4. RELACIONES INTERÉTNICAS, ESPACIOS PÚBLICOS Y SALVACIÓN PENTECOSTAL.

4.1. Espacio social y relaciones interétnicas.

4.2. Relaciones interétnicas, integración social y Servicios Sociales.

4.3. Espacios públicos, estigmas y "salvación".

4.4. Globalización y cultura: Un espacio para el comercio ambulante.

5. COMERCIO AMBULANTE Y PENTECOSTALISMO GITANO.

5.1. Los gitanos y las actividades económicas.

5.2. El comercio ambulante.

5.3. Características y rasgos del comercio ambulante en Andalucía.

5.4. El comercio ambulante en la provincia de Sevilla
5.5. Contrapunto: Crisis y límites del sector.

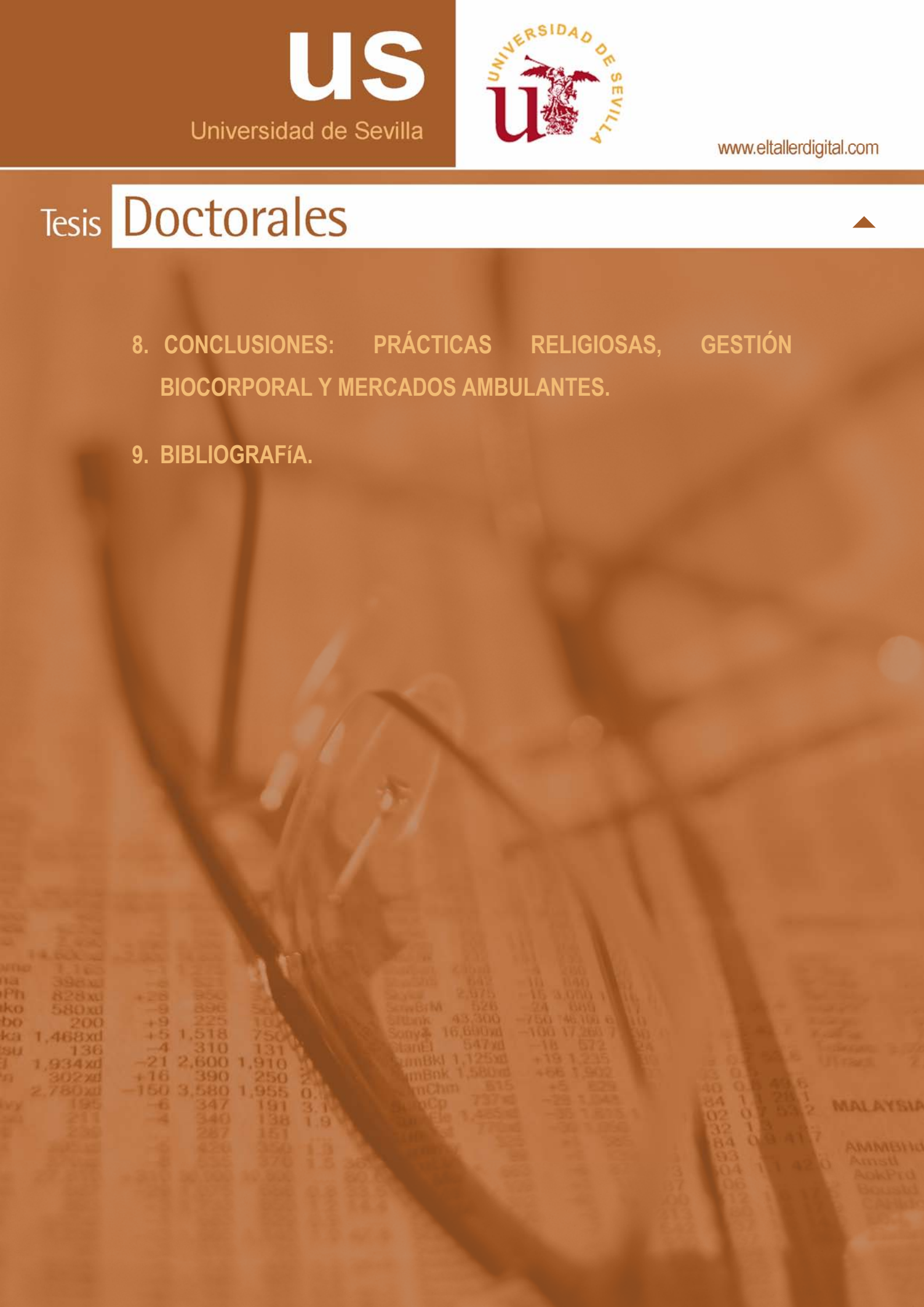
5.6. Un caso concreto: Los gitanos evangélicos de San Juan. Estructura familiar y ocupacional.

6. EL ASCETISMO PENTECOSTAL Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO.

6.1. " Humillar el cuerpo y ordenar la vida". El ascetismo y la construcción del cuerpo.
6.2. Biopolítica corporal y conversión pentecostal.
6.3. Fenomenología de los procesos de control biocorporales.

7. GESTIÓN BIOCORPORAL PENTECOSTAL, ÉTICA DEL TRABAJO Y COMERCIO AMBULANTE.

7.1. Cristo en los mercados.
7.2. Racionalidad económica y ética del trabajo en el Pentecostalismo gitano.
7.3. La gestión biocorporal pentecostal y los mercados ambulantes.



8. CONCLUSIONES: PRÁCTICAS RELIGIOSAS, GESTIÓN BIOCORPORAL Y MERCADOS AMBULANTES.

9. BIBLIOGRAFíA.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

A Pilar y nuestros tesoros comunes: Marina y Pilina.

A mis padres.

A Julipi, in memoriam.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

AGRADECIMIENTOS.

El texto que presentamos condensa casi seis años de investigaciones en congregaciones gitanas de diferentes localidades de la provincia de Sevilla. Su redacción final es fruto de una larga aventura de encuentros y conversaciones, de lecturas y reflexiones, de reelaboraciones y discusiones, de conflictos y hartazgos. Como texto acabado y cerrado no refleja fielmente los avatares de la experiencia etnográfica emprendida. O quizás no ha sabido plasmar adecuadamente tanto los deseos y satisfacciones como las desventuras y frustraciones de todo proceso de investigación. En todo caso, se presenta como un parto difícil pero enteramente feliz. Los mejores momentos y la mayor lucidez provinieron siempre de las interacciones sociales emprendidas, el encuentro personal y la confianza y amistad que los hermanos aleluyas me brindaron siempre. A mis torpezas y límites se deberán los fallos o incoherencias que se aprecien. Trabajar con gitanos constituye hoy en día un lujo profesional. Ellos me dieron más de lo que yo nunca pude ofrecerles. Por ello mi primer agradecimiento abarca a cada una de las personas con las que entré en contacto. Especialmente quiero expresar mi gratitud a Joaquín, Manuel, Loli, Juani, Jesús, Carmen, Rafael y Nicanor, todos ellos de Marchena; José, Juan, Raquel, Chari, Rosa, Joaquín, Tamara y Antonio de Utrera; Francisco Javier, Francisco, Fernanda, Basilia, Blas y Rocío de Brenes; Antonio, Molina, Leo, Pepe, Manuel, Cano, Fernando y Julián de Lora del Río; Diego, Pepe, Juan Manuel, Josefa, Isabel y Matilde de El Vacie; Pepe, Antonio, Juan Antonio, Isabel, Carmen, Manuel, Antoñito y Salvador de Dos Hermanas; Lucas, Juan, Pepe, Ramón, Ángel, José María, Arroyo, Hilario, Javier, Frasco, Nicanor, Antonio, Ignacio, Cele, Carmen, Antonia, Loli, Isabel y Manolo de San Juan de Aznalfarache. Y a pastores como Rafael, Pinto, Yayo, Carmelo, Juan, Antonio, Luis, Francisco, Amaro, Melchor, Joaquín y otros.

Tampoco puedo olvidar a compañeros de trabajo y estudios que me animaron y con quienes disfruté en su compañía: Teresa, Paco, Mª José, Isabel, Eugenia, Inma, Javier, Luis, Carmen, Beatriz, Manolo, Aurora, Maite, Salvador, Miguel y Sonsoles. Con algunos amigos abusé de su confianza para ayudarme también en traducciones, informaciones y correcciones: Pedro Rodríguez, Antonia Luna, José Luis

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Bachero, Manuel Maldonado, Ángel Pérez, Cristina Marcos y Salvador Medina. Gracias por estar ahí siempre que os necesité.

A María José Cantueso e Isabel Martín de los Servicios Sociales de Dos Hermanas, les muestro un especial afecto y agradecimiento. Además, reseño por su estimable apoyo en las instituciones municipales a Andrés Mejías y Sandra Díaz de los Servicios Sociales de San Juan; Rosa López, José Antonio Gómez, José Joaquín López, Pedro Ramírez y Justo González del Ayuntamiento de Sevilla; y a Fernando Martín de la Asociación de Ambulantes de Sevilla.

Quiero expresar también mi gratitud a los profesores Lázaro Flores, Joan Prat, Pilar Sanchiz, Salvador Rodríguez, Elías Zamora y Antonio Mandly, por el apoyo que me han mostrado durante estos últimos años. No puedo aquí olvidar que esta tesis es fruto del Programa de Doctorado: "Acción, lenguaje y significados" del Departamento de Antropología Social, que dirigió Pilar Sanchiz y que contó con otros profesores a los que también quiero mostrar mi agradecimiento. Por último, una dedicación especial a Manuela Cantón, directora y tutora de esta Tesis Doctoral. Su dedicación y entrega al trabajo, a lo largo de varios años, ha supuesto un enorme privilegio tanto en el plano académico como en el personal. En 1998 depositó la confianza en mí y desde entonces en ella he tenido siempre la paciencia imprescindible y una más que necesaria mirada atenta, rigurosa y crítica a lo que hacía. Manuela ha sabido estar siempre a mi lado en mis tropiezos y carencias, en mis intereses y proyectos. Nunca se lo agradeceré lo suficiente. Gracias de todo corazón.

Finalmente, y en un plano personal, quiero expresar mi agradecimiento tanto a mis padres como a mis siete hermanos, les he tenido presentes siempre y no tengo palabras para expresar el cariño que les debo. Mención especial para Juan Eugenio, que me ha ayudado en cuestiones informáticas de las que soy lego. Las últimas palabras, que fueron siempre las primeras, son para Pilar y dos milagros compartidos: Marina y Pilina. A ellas les robé el tiempo y la dedicación que me ofrecieron con desinteresado amor. Gracias por su apoyo sin límites. Nada compensa más que la alegría de vivir juntos.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

I. INTRODUCCIÓN

" ...He visto que la verdad de una situación no se encuentra en su observación diaria, sino en su destilación paciente y fraccionada que el equívoco del perfume me invitaba quizá desde entonces a poner en práctica en la forma de un retruécano espontáneo, vehículo de una lección simbólica que yo no estaba en condiciones de formular claramente. Más que un recorrer, la exploración es un escudriñar; una escena fugitiva, un rincón del paisaje, una reflexión cogida al vuelo, es lo único que permite comprender e interpretar horizontes que de otro modo serían estériles..."(Lévi-Strauss. **Tristes Trópicos**, 1970: 36).

1. 1. INTRODUCCIÓN.

La comunidad gitana española está compuesta por aproximadamente 600.000 personas, de ellas en Andalucía residen en torno a las 250.000. En Sevilla y provincia se estiman en 50.000 el número de gitanos residentes (Gamella, 1996: 65-66). Este pueblo constituye en el contexto actual de transformación y reestructuración del capitalismo y de los Estados hacia nuevas formas sociales, y que tiene en las tensiones entre la globalización y el reforzamiento de las identidades colectivas una de sus características principales, la principal minoría étnica tanto de España en general como de Andalucía en particular. Los gitanos han demostrado, a lo largo de su ya dilatada historia de permanencia en nuestras tierras (hay cierto consenso en remontarla al siglo XV), su enorme capacidad de supervivencia y adaptabilidad a circunstancias socio-políticas muy adversas, y su empeño continuo por preservar su cultura tradicional.

Dicha comunidad, no sólo por cuestiones cuantitativas sino por diferentes factores históricos y culturales, ha sido siempre diversa, compleja y heterogénea, pese a que los estereotipos tiendan a unificarlos y estigmatizarlos. Cualquier intento de aproximación choca con el riesgo de caer en generalizaciones y prejuicios diversos. Más aún, el análisis se hace más problemático cuando la minoría étnica en cuestión está protagonizando, desde hace pocas décadas, un proceso de transformación y cambio cultural sin precedentes. Para cualquier investigador es inexorable constatar que las situaciones de desigualdad y exclusión social que afectan a los gitanos siguen estando presentes en la realidad

cotidiana de los pueblos y ciudades andaluzas, pese a los avances que las políticas y recursos destinados a combatir esas situaciones están llevando a cabo.

Los gitanos han estado siempre rodeados de polémicas sobre sus orígenes, creencias y costumbres. Sobre ellos, como "objetos", se ha construido cierta tematización teórica muy alejada de sus reales y cotidianas problemáticas sociales. En cambio, como "sujetos", sólo han podido refugiarse en la memoria oral ante el olvido de la historia. Y es que en las cuestiones estadísticas sobre la población gitana, por ejemplo, se han reproducido gran parte de los prejuicios y conflictos de la sociedad mayoritaria. El proceso de modernización, integración y construcción estatal y autonómico parece haberles llevado a la invisibilidad, una invisibilidad de la que salen sólamente a través de referencias artísticas o delictivas en los medios de comunicación. Su identidad étnica, en cambio, a menudo se olvida pese al actual escenario de reinvindicaciones de identidades colectivas.

La disolución de los sistemas tradicionales de diferenciación social constituye uno de los elementos fundamentales de la hegemonía occidental liberal y capitalista. La sociedad civil deja de ser el lugar donde se muestran las diferencias y se convierte en el espacio donde esas diferencias se ocultan y son negadas en pro de la igualdad y la democracia. Pero la negación de la existencia de esas diferencias, como el de la etnicidad gitana, por los dispositivos de control socio-económicos (poderes, padrones, censos) no hace más que evidenciar la legitimación y perpetuación de esas diferencias. Su inclusión formal o abstracta, que hace invisibles a los gitanos, desvela su exclusión real y cotidiana.

Desde los años sesenta del siglo XX se está desarrollando un movimiento religioso que está encauzando los procesos de redefinición étnica del pueblo gitano: las Iglesias evangélicas "Filadelfia". No nos toca a nosotros como antropólogos valorar lo positivo o negativo de esa reelaboración sino intentar analizar las causas, funciones y significados del movimiento evangélico entre los gitanos. La extensión y vitalidad de las conversiones en España y Andalucía (como lo son también en Francia, Portugal o Italia) se ha producido por varios factores imbricados:

- El contexto de pluralidad y fragmentación religiosa contemporánea al hilo de una inacabada, por ficticia, "secularización" (Estruch, 1994; Ferrarotti, 1994; Cantón, 2001). En efecto, la crisis y retroceso de las iglesias institucionalizadas mayoritarias debido a la libertad religiosa y la racionalización que la modernización entraña, ha traído consigo la emergencia de nuevos movimientos religiosos que compiten en el mercado de los bienes simbólicos de salvación (González Anleo, 1985; Bourdieu, 1993).

- Los procesos de sedentarización e integración de los gitanos en las últimas décadas, tras el ocaso del mundo agrario y rural tradicional, han reactivado ante nuevas problemáticas (drogas, viviendas, analfabetismo, mercados, aumento demográfico, desempleo, marginación) nuevas respuestas culturales identitarias y de transformación grupal (Ardèvol, 1994; San Román 1997). En esas respuestas identitarias, el evangelismo, entre otras, ha supuesto un motor y cauce del cambio cultural.

- El movimiento religioso pentecostal de Filadelfia, cuyos integrantes son popularmente conocidos como "aleluyas", ha sabido liderar desde dentro de la propia cultura gitana la adaptación a las nuevas condiciones y circunstancias históricas (San Román, 1999). Les ha dotado de un sistema simbólico en clave religiosa que, sin entrar en conflicto con muchas tradiciones gitanas (no en vano refuerzan el respeto a los ancianos, la emotividad, la virginidad de las mujeres o la honradez y la palabra), permite tanto la transformación cultural como la reafirmación étnica (Cantón, 1999a, 2003). El pueblo perseguido, pecador y discriminado se convierte en el elegido por Dios (Gay Blasco, 2000a).

El trabajo que presentamos plantea una reflexión sobre los contextos económicos, sociales, ideológicos y étnicos que favorecen le extensión y vitalidad del pentecostalismo gitano de la denominación "Filadelfia." Nuestra intención consiste en abordar esa cuestión general desde una perspectiva concreta: las interrelaciones entre prácticas religiosas pentecostales y prácticas económicas, en concreto las que se condensan en el comercio ambulante. Los movimientos religiosos pentecostales subrayan, junto al carácter emotivo y sentimental de las manifestaciones "sobrenaturales" y extáticas -a través del Espíritu Santo-, la necesidad de una transformación global de la vida personal de los creyentes. La "regeneración" vital afectaría a todos los aspectos de las creencias y prácticas cotidianas de los creyentes. En esta investigación nos proponemos analizar la incidencia de las conversiones

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

pentecostales en una de las actividades económicas fundamentales de los gitanos en la actualidad: la venta ambulante en mercadillos. Y en concreto, en la "transformación" y procesos de cambio que las prácticas religiosas ejercen sobre aspectos poco estudiados como la gestión corporal, las actitudes y la ética del trabajo o el modelo de *racionalidad económica* que defienden los creyentes[1].

Aunque en los capítulos siguientes nos detendremos con mayor profundidad, es preciso que ahora hagamos un poco de historia. El pentecostalismo es una corriente protestante que se remonta al metodismo fundado por Wesley a finales del siglo XVIII en los Estados Unidos, como corriente escindida del anglicanismo. Se caracteriza por una práctica ética rigurosa que propicia una regeneración espiritual y moral en todos los órdenes de la vida, una transformación que se intenta reflejar en la distinción entre reino de dios - reino del mundo, santificados (bautizados) y mundanos. Además se opone a la idea calvinista de predestinación, atribuyendo la responsabilidad de la salvación a los individuos. El pentecostalismo subraya la necesidad de devolver a las iglesias el fervor del cristianismo primitivo a través de la manifestación del *Espíritu Santo* por medio de dones carismáticos. A la importancia de los dones se une la centralidad de la literalidad bíblica y las creencias milenaristas (Cantón, 1999c:434). Todos los rasgos y factores anteriores adquieren una significación peculiar y concreta en el pentecostalismo gitano al subrayar los contenidos más emotivos y sensuales de los cultos. Así, por ejemplo, la música y los coros de rumbas con mensajes evangélicos adquieren una relevancia central al contribuir al "calor" y fraternidad de las celebraciones y a la manifestación de formas extáticas.

Como movimiento étnico-religioso, la Iglesia Evangélica de Filadelfia, tiene sus orígenes en Francia en la década de los cincuenta cuando un pastor evangélico de las *Asambleas de Dios*, Clement Le Cossec, comenzó a predicar entre gitanos. Emigrantes españoles gitanos comenzaron a extender la nueva

1Conviene aclarar de entrada el sentido que damos a la expresión racionalidad económica y que sigue el modelo de racionalidad capitalista que sintetizó Max Weber. A partir de un planteamiento heterodoxo, ajeno a los condicionantes de las escuelas, definimos el término desde las aportaciones de Weber (1997:326-327), Godelier (1981: 49-50) y San Román (1997:242-243) como: el conjunto de estrategias productivas y organizativas encaminadas a alcanzar, en la medida de lo posible y en compatibilidad con otras exigencias culturales gitanas, los objetivos que corresponden a las peculiaridades del sistema capitalista moderno, es decir, la organización racional de la vida orientada a las oportunidades del mercado, el trabajo, los recursos o la marginalidad. En el caso aquí tratado dicha racionalidad está fuertemente condicionada por creencias y prácticas pentecostales.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

creencia en España a finales de los sesenta. La falta de medios y la persecución inicial ha dado lugar a una incipiente estructura institucional y un crecimiento y vitalidad espectaculares por toda España y Andalucía, propiciando una nueva e interesante síntesis cultural, religiosa y étnica (Cantón, 1999a:185; Lagunas, 1996). En el caso de Andalucía, donde el mestizaje con la población *castellana* ha sido mayor, muchas iglesias cuentan con miembros no gitanos, sumando casi cien congregaciones y más de diez mil fieles (Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2004: 73).

El **área de investigación** elegida en nuestro trabajo de campo necesita una reflexión y justificación previas. Desde el primer momento nos propusimos continuar investigando en las poblaciones de la provincia de Sevilla en las que ya habíamos iniciado trabajos etnográficos en el marco del proyecto *"Protestantismo gitano en la Baja Andalucía. Contextos de conversión, relaciones interétnicas y cambios económicos*", dirigido por la Dra. Manuela Cantón y formado por otros dos investigadores: Cristina Marcos y Salvador Medina, y que fue subvencionado por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía en las campañas 1998-1999 y 2000-2001. La mayor parte de las poblaciones que ya trabajamos en ese proyecto colectivo contaban con una importante proporción de población gitana, además de la presencia de iglesias evangélicas de Filadelfia. Sin duda alguna, el conocimiento previo del terreno, de los asentamientos gitanos y de las congregaciones pentecostales suponían una inestimable ayuda. También existían factores estratégicos en las condiciones y posibilidades del trabajo de campo como la comodidad y cercanía relativa de los cultos y mercadillos a mi domicilio (a no más de 80 kilómetros); y, por supuesto, objetivos teóricos como mi interés en profundizar y diversificar aspectos decisivos de los contextos socioeconómicos de conversión no tratados en aquel proyecto colectivo. Todos ellos constituyeron factores fundamentales en la elección de las unidades de observación.

Por otro lado, puede resultar extraño no haber elegido las iglesias gitanas de Sevilla capital. Su exclusión no implica que no hayan sido tenidas en cuenta. De la mayoría de ellas tenía ya suficiente conocimiento por aquel proyecto (aunque careciera de trabajo de campo personal) pero a gran parte de sus fieles tenía ya o podría tener acceso en los mercadillos, de ahí que optara por no dedicarme a ellas. Además, los nuevos y diferentes objetivos teóricos, la coincidencia semanal de muchos mercadillos y la movilidad intrínseca del comercio ambulante hizo que la muestra de mercadillos no coincidiera

exactamente con las congregaciones evangélicas ya estudiadas. Un gitano de Marchena puede que no tenga mercados en su propia localidad pero sí en Sevilla o Dos Hermanas. Por su parte, un comerciante ambulante de San Juan puede que acuda, además de al mercadillo de su localidad de residencia, a los de Camas y Coria del Río en Sevilla, o San Fernando y El Puerto de Santa María en Cádiz. En otros casos, los mercados se alejaban aún más: un gitano converso de Lora del Río puede tener puestos comerciales en Llerena, Azuaga y Zafra, todas ellas localidades extremeñas, y en Palma del Río en Córdoba. De este modo, el área de investigación inicial, a la que correspondían las congregaciones de Marchena, Utrera, San Juan de Aznalfarache, El Vacie, Dos Hermanas, Brenes y Lora del Río, fue ampliándose a otras congregaciones en marcha en la provincia como Alcalá del Río y Osuna, y a poblaciones sin congregaciones evangélicas gitanas, pero con importantes mercadillos: Coria del Río, Camas, Castilleja de la Cuesta. Por tanto, el área de investigación, que buscaba relacionar pentecostalismo gitano, comercio ambulante, representaciones ideológicas del trabajo y gestión corporal, partía de las congregaciones gitanas pentecostales existentes en la provincia de Sevilla pero se abría necesariamente a los contextos comerciales y locales de una serie de mercadillos a los que los miembros de las congregaciones acudían regularmente.

La carencia casi absoluta de documentación y de estudios realizados sobre el comercio ambulante y cultura gitana en Andalucía, y en concreto sobre la temática que nos proponemos en esta investigación, salvo las aportaciones muy puntuales y parciales realizadas por San Román (1980, 1994, 1997), Gamella (1996, 1999), Garreta (2003) y Cantón (1997, 1999a, 1999c), o los trabajos estadísticos generales del Ministerio de Economía (1989, 1998) sobre comercio ambulante, nos ha obligado a realizar una labor bibliográfica fundamental, una contextualización previa y un trabajo de campo intenso en mercadillos. Bien es cierto que parte de la información referente a aspectos concretos de las congregaciones ya habían sido tratadas en el proyecto colectivo en el qué participé (Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2000, 2002, 2004)[2].

[2]Dichos aspectos comprendían cuestiones descriptivas referentes a: 1) composición numérica y étnica de las congregaciones, horarios de reuniones, perfil económico y cultural, procedencia y relaciones interfamiliares, grado de movilidad; 2) funcionamiento interno de los cultos, doctrinas, organización y liderazgos, vías de financiación, socialización y proselitismo; 3) historia y evolución de los cultos, aumento y descenso de fieles, conflictos y experiencias propias. Y por supuesto, el análisis de los resultados sobre los procesos de cambio emprendidos por el

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

El trabajo ha requerido la búsqueda y análisis de cuatro tipos de **fuentes bibliográficas** principales:

a) Fuentes bibliográficas verticales: documentos internos y publicaciones específicas sobre la historia e interpretación del evangelismo gitano en Andalucía.
b) Fuentes bibliográficas horizontales: publicaciones especializadas tanto de la antropología como de la sociología de la religión y, en concreto, sobre nuevos movimientos religiosos, procesos identitarios, creencias y prácticas religiosas.
c) Fuentes bibliográficas transversales: publicaciones sobre antropología económica, comercio ambulante y actividades económicas gitanas.
d) Fuentes bibliográficas especializadas sobre: ascetismo, gestión corporal, biopolíticas y relaciones interétnicas.

Nuestra **hipótesis inicial**, varias veces reformulada en el transcurso del trabajo de campo, buscaba comprobar si la transformación personal y comunitaria de los creyentes gitanos podía tener o no una incidencia clara en las prácticas cotidianas de sus actividades económicas. En caso afirmativo, se trataba de indagar el sentido y características de la relación entre dichas transformaciones, especialmente las que afectaban a los ámbitos vitales y corporales, y el cambio económico. Dicho esquema, con evidentes filiaciones weberianas, fue luego profundizándose y diversificándose en la medida que el trabajo de campo se focalizaba en contextos locales muy concretos pero que mantenían estrechas relaciones con procesos más generales y globales. Los planteamientos de autores tan dispares como Durkheim (sus aportaciones en torno al contenido simbólico de la religión y su significado social, la metamorfosis de lo religioso o la posibilidad de un estudio científico sobre las creencias religiosas); Berger (el énfasis en los diferentes elementos y procesos de construcción social de la realidad y en las nuevas condiciones de pluralismo y competencia religiosa); Beyer (un análisis amplio de la dialéctica entre globalización, secularización y nuevos movimientos religiosos); Bourdieu (el análisis relacional de la estructura y

pentecostalismo gitano, los contextos de conversión, las relaciones intra e interétnicas, las representaciones ideológicas del trabajo y las prácticas religioso-terapéuticas de los centros de desintoxicación.

dinámica del campo religioso y del *habitus* como un sistema de disposiciones mediadoras entre las condiciones socio-económicas y las prácticas concretas de los agentes sociales, o sus enfoques sobre el mercado simbólico y la disolución de lo religioso); Le Breton, B. Turner y Ferrándiz (al incidir sobre las lógicas sociales y culturales en torno a los escenarios del cuerpo); y San Román (su decidida y cuidada apuesta etnográfica por comprender las rupturas y continuidades de las estrategias culturales gitanas), fueron luego concretando y destilando los objetivos concretos de la investigación. Por otra parte, los resultados de la investigación conjunta que realicé con Salvador Medina, Cristina Marcos y dirigió Manuela Cantón sobre diversos procesos de cambio cultural entre los gitanos evangélicos de Andalucía nos sirvió de indudable guía. La Tesis Doctoral que presentamos, como otras tantas, debe mucho a la interacción mutua entre el trabajo bibliográfico y el trabajo de campo en las congregaciones y mercadillos gitanos. Los **objetivos** específicos del trabajo fueron cerrándose progresivamente, de modo analítico y no cronológico, en diferentes círculos concéntricos como:

1) El análisis de los contextos de conversión del pentecostalismo gitano me llevó a profundizar (al hilo de lecturas de autores como Weber, Prat, Cantón y Díaz) sobre el sentido de la apropiación por parte de los individuos de las creencias y prácticas religiosas, y a la posterior necesidad de centrarme en las prácticas cotidianas y vitales transformadas por el fenómeno étnico-religioso conversionista, en concreto las que afectan al cuerpo, frente a enfoques más esencialistas.

2) En relación con lo anterior, y una vez que observé que el comercio ambulante en mercadillos municipales representaba la actividad ocupacional mayoritaria entre los gitanos pentecostales, además de constituir una estrategia económica tradicional entre los gitanos en general, era necesario detenerme en cuestiones que se alejaban de la antropología de la religión y se adentraban de lleno en la antropología económica. Si las conversiones suponían una transformación efectiva de estrategias culturales, había que interpretar su incidencia en los diferentes aspectos de la venta ambulante. Ello implicaba desviar la atención al análisis de la situación, rasgos y características del comercio no sedentario, algo sobre lo que existían escasas fuentes y suponía también redefinir las conversiones desde la perspectiva de los mercados ambulantes.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

3) Entre las prácticas religiosas pentecostales enfatizadas con mayor grado se encontraban los dones carismáticos. Desde un primer momento postulé su correspondencia con otras prácticas comunitarias más amplias de gestión corporal y biográfica. Las formas extáticas pentecostales formaban parte de sistemas simbólicos de redefinición del cuerpo, la vida y el mundo. Al contemplar los carismas como estrategias individuales y congregacionales de apropiación y distribución de los bienes simbólicos, se abría la posibilidad de comprender el ascetismo y la construcción del cuerpo como una vía posible de acceso a la observación de la transformación identitaria personal y étnica.

4) En ese marco, la gestión corporal, vital y biográfica de los creyentes debían mantener una clara incidencia en la actividad ocupacional de la venta ambulante. Aunque algunos de los aspectos más perceptibles de la transformación personal y las prácticas de los vendedores ambulantes podían resultar poco obvios para una mirada ajena al campo religioso, los resultados de la conversión eran percibidos y "escenificados" de manera clara por creyentes y comerciantes en general. Así pues, la constatación de que tanto en el ámbito de los cultos como en el espacio económico, social y ético de los mercados, las consecuencias prácticas de la experiencia de conversión resultaba evidente y llegaba a redefinir los contextos de interacción y los límites de las relaciones intra e interétnicas, implicaba la necesidad de extender y profundizar en el análisis de los cambios ejercidos por las prácticas religiosas en las actitudes y ética del trabajo, los comportamientos y formas del trabajo y, en suma, a la "nueva racionalidad económica" que teñían el ejercicio de la venta ambulante.

Todo este recorrido reflexivo nos permite precisar la hipótesis de partida, buscando proponer nuevas aplicaciones a la concepción del evangelismo gitano como agente de cambio y redefinición étnica. La posibilidad de corroborar o refutar las siguientes hipótesis no hace sino enfatizar, en cierta medida, la afirmación de la antropología como estrategia científica para comprender e interpretar los hechos sociales y culturales. Dichas **hipótesis concretas**, aunque han sido contrastadas en diferente grado y con carácter provisional, y su verificación delimitada a los contextos concretos y dinámicos de las congregaciones y mercadillos de la provincia de Sevilla, sí que nos sirvieron de brújula heurística en el trabajo de campo y en el esforzado proceso de destilación y elaboración de datos, observaciones y problemas desde el inicio de la etnografía hasta la redacción del texto final. Esas hipótesis son:

1) La regularización (económica, legal, social) de la actividad económica de la venta ambulante así como una mayor participación de los vendedores en cooperativas y asociaciones comerciales tienden a aparecer entre los gitanos conversos de más largo e intenso compromiso pentecostal. Por tanto, las actividades más informales, desregularizadas y diversificadas de venta aparecerán con mayor frecuencia en gitanos menos acomodados y en conversos de más reciente, "dudosa" o discontinua conversión. Se establecería, pues, cierta interrelación entre comercio ambulante y evangelismo. Aunque la diversidad de circunstacias personales y familiares, así como los diferentes contextos locales, no permiten una generalización simple.

2) Los aspectos más destacados de la transformación personal y comunitaria en relación con las prácticas cotidianas y económicas, como la "nueva racionalidad económica", la "ética del trabajo" o la gestión corporal y vital de corte ascético-pentecostal, tienden a manifestarse en grupos de gitanos tales como:

- Gitanos conversos con mayores niveles de integración, con actividades comerciales económicamente rentables, con una relativa cualificación profesional y cierta preparación educativa en relación con el conjunto de la población gitana. En muchos casos, dicha cualificación profesional no procede del ámbito educativo formal sino del aprendizaje por tradición familiar de conocimiento de estrategias, mercados, géneros, contactos y redes comerciales.

- Creyentes de Filadelfia con amplias redes familiares de conversos y con una militancia activa en los cultos tales como obreros, candidatos, diáconos, etc.

3) Las interrelaciones entre integración social[3], mejora en la calidad de vida, calidad residencial, prosperidad comercial y vínculos parentales y congregacionales en los gitanos evangélicos

[3]Evidentemente la integración es un fenómeno multidimensional que se refiere a diversos aspectos de la vida económica, social y cultural. Consiste en la incorporación en la sociedad, en igualdad de condiciones, de aquellos grupos que sufren situaciones de desigualdad o exclusión (Solé, 1981; Garreta, 2003).

comerciantes, tienden a mejorar, por lo general, las relaciones intra e interétnicas (en relación con la ausencia de conflictos), aunque pueda producirse un debilitamiento selectivo (en determinadas áreas y formas de convivencia como romerías, fiestas, salidas, etc.,) de las relaciones intraétnicas con familiares no conversos.

4) La cohesión congregacional y las prácticas y creencias pentecostales de la Iglesia de Filadelfia, tienden a convertirse en símbolos identitarios de carácter étnico que transcienden los límites de las congregaciones al ser reconocidos por el resto de gitanos no conversos. Las conversiones parecen posibilitar una reapropiación y reelaboración religiosa de elementos culturales tradicionales y articulan la construcción de percepciones y estrategias de representación colectivas. Estas últimas cuentan, además, con una previsible capacidad futura de encauzar los procesos de etnogénesis[4]. Dicha capacidad dependerá, fundamentalmente, de varios factores como:

   - La debilidad y fragmentación de las asociaciones, movimientos sociales o políticos gitanos alternativos.

   - El respeto y coexistencia de la organización transversal pentecostal con las formas e instituciones gitanas de autoridad y organización social tradicionales para promover conjunta y más activamente los intereses colectivos.

   - La extensión a colectivos que todavía mantienen cierta resistencia a la conversión, especialmente los artistas flamencos y los grupos más marginales.

5) Los mercadillos posibilitan un espacio propio, a la vez abierto y cerrado, que permite tanto el reforzamiento de la identidad étnica como el mantenimiento de los límites de interacción con la sociedad mayoritaria. En todo caso, el comercio ambulante tiende y permite también a muchos gitanos la regularización laboral y la posibilidad de una integración económica aceptada aunque

[4]Se trataría de procesos de reafirmación étnica, propios de contextos interculturales donde la identidad y la diferencia constituyen estrategias flexibles de afirmación y delimitación, que reinventan y generan nuevas formas y objetivos a partir de la selección de determinados elementos tradicionales (Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2004: 348).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

selectiva y parcial (dado que no afectaría a otros aspectos de la estructura social como son los mercados de trabajo, la familia, las oportunidades y formación educativas, la participación social y política, el entorno residencial, etc.) ya que una integración global, sin reconocimiento de los valores culturales distintivos, sería vista como una asimilación y pérdida cultural rechazable por la mayoría de los gitanos. En la medida que la extensión y prosperidad del comercio no sedentario ha estimulado cierta aculturación entre los gitanos, ha propiciado paralelamente un instrumento emblemático de rearfirmación étnica. Comercio ambulante y pentecostalismo gitano han sabido establecer una recíproca conexión. Los mercadillos han permitido, tras la crisis económica de los setenta, cierta estabilidad ocupacional, una relativa prosperidad económica y las condiciones para una reproducción étnica hacia la integración y mejora de la calidad de vida paulatinas. El pentecostalismo ha proporcionado el potencial simbólico y las coordenadas ideológicas y prácticas para asumir nuevas representaciones sobre el trabajo y la ganancia y una manera distinta de entender las relaciones interétnicas.

6) Las conversiones han promovido la construcción de una nueva forma de definirse a sí mismos y ante los otros, una nueva forma reflexiva de recrear y entender su historia, presente y futuro, y sus relaciones con el entorno. Pero también han generado una nueva forma de redefinir la identidad personal y social en relación a las prácticas corporales y vitales propias del pentecostalismo. La imagen y gestión corporal del creyente se convierten en poderosos mecanismos de redefinición personal y comunitarios. En la estructuración de la identidad propia desde la cotidianeidad el cuerpo o la espiritualidad dejarían de ser elementos residuales en la conformación de la vida social (como aspectos secundarios de la creciente racionalización), al promover la "resistencia a la colonización instrumental y globalizadora del mundo vital"[5] y otorgar una esfera altamente expresiva y simbólica, repleta de significados tanto subjetivos como colectivos (Beyer, 1994). Las prácticas y actitudes cotidianas de los fieles en los mercadillos deberían pues manifestar las transformaciones del cambio

[5]En su análisis de la colonización del mundo vital, Habermas, siguiendo a Husserl y Weber, sostiene que la modernización capitalista, el desarrollo de la globalización y la racionalidad instrumental, económica y administrativa tienden a colonizar otros contextos de acción comunicativos y vitales, ajenos al sistema económico o funcional de las sociedades, y pese a las resistencias de los sujetos (Habermas, 2003).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

personal y vital en relación al ascetismo corporal, prácticas de gestión vital, ética del trabajo y "racionalidad económica" de tipo capitalista sugerida por Weber.

1.2. ESTRATEGIAS TEÓRICAS. Teorías de la Religión y Nuevos Movimientos Religiosos.

Los análisis contemporáneos del fenómeno religioso en sus expresiones más actuales de revitalización y pluralismo han ido tejiéndose a partir de tres procesos principales que se ensamblan a modo de ruecas: primero, la trama gruesa y estructural del desarrollo y límites de la teoría de la secularización en la modernidad; segundo, el hilo entrecruzado del fenómeno del cambio religioso y la incidencia de una pluralidad de nuevas formas religiosas en paralelo con los movimientos de persistencia y reavivamiento de religiones fundamentalistas e instituciones históricas; y por último, el bordado o hilo fino de la reconstrucción de significados subjetivos o colectivos, en todo caso identitarios, a partir de la selección individual o grupal de elementos expresivos y simbólicos de las formas religiosas, ya sea en su dimensión laica, civil o profana o en su dimensión numinosa, transcendente o sagrada. Pero pasemos a describir cada uno de estos procesos.

1. **Secularización.** La reflexión sobre el fenómeno religioso contemporáneo ha estado demasiado vinculada al proceso de secularización de las sociedades modernas occidentales entendido, de manera general, como el paulatino debilitamiento de la hegemonía de las interpretaciones religiosas sobre los patrones culturales y sociales. Las teorías sobre la secularización constituyen un conjunto variado de propuestas sobre la evolución y ocaso de la religión en la sociedad. La presencia de lo religioso en las sociedades modernas ha sido objeto de diversas aproximaciones. En unas, lo religioso se explica como un residuo de las sociedades tradicionales que, tarde o temprano, terminará desapareciendo. En otras, lo religioso no es visto como una dimensión residual, sino como un elemento que acompaña al propio desarrollo de la modernidad, cumpliendo unas funciones de integración que permiten enfrentarse a las consecuencias de la diferenciación y el individualismo. Autores como Comte, Marx, Weber o Freud vaticinaron la paulatina secularización de las sociedades occidentales como correlato de la hegemonía de la racionalidad y el progreso científico. Esta equivalencia entre los postulados racionalistas ilustrados y una concepción concreta sobre la historia occidental y mundial se ha unido a otras simplificaciones que

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

relacionan la pérdida de la influencia de las instituciones religiosas en los sistemas sociales con la ausencia de credibilidad o seguimiento de las doctrinas religiosas en el corazón y conciencia de la gente (Berger y Luckmann, 1997: 71). Para otros, la secularización ha estado fundamentalmente unida a las consecuencias que los procesos desacralizadores del protestantismo histórico (rechazo de rituales, misterios, milagros, sacramentos y otros aspectos mágicos de la religión) han tenido en el "desencantamiento del mundo" (Berger, 1981: 160; Nelson, 1987: 12). Sin embargo, tanto la pluralidad religiosa contemporánea como los renacimientos comunitarios o la afirmación del Islam en otros contextos, parece que desmienten esos apresurados vaticinios.

En suma, la secularización abarcaría diferentes variantes: la creciente decadencia de la religión y su próxima desaparición, la mundanización de lo religioso, el proceso de autonomización y de independización de la sociedad frente a la religión y la desacralización del mundo (Estruch, 1994). Sin embargo, dichas predicciones parece que fueron demasiado prematuras y apuntaban a la misma función ideológica que la propia teoría de la secularización cumplía para legitimar los presupuestos de la sociedad capitalista: "Una sociedad fundamentada en la creencia en el progreso, la ciencia y la razón necesita partir del postulado según el cual la persona madura, la persona mayor de edad, el ser humano plenamente humano, forzosamente tiene que ser el hombre secular. Debe partir de la ficción según la cual la sociedad adulta es una sociedad que ha desterrado las creencias, precisamente porque el ser humano accede a la verdad por sí solo y con sus propios medios (...) Y sin embargo se trata de una ficción, por cuanto esta sociedad supuestamente adulta es una sociedad tan fundada en la creencia como cualquier otra: en este caso, la creencia en el progreso, la creencia en la razón, la creencia en la ciencia. Dicho de otro modo, las teorías de la secularización son una ideología engendrada desde el mundo de la ciencia y de la técnica con el fin de permitir su propio ulterior desarrollo" (Estruch, 1994: 275).

Por otro lado, el mito de la secularización desvela el propio mito de una "piedad pasada" o edad dorada de una Europa Cristiana, que en realidad nunca llegó a existir (Stark, 1999b; Christiano, 1999). Además, dicha ficción, se debió en buena parte a la confusión occidental entre iglesia y religión, o entre lo sagrado y la religión, dado el paulatino debilitamiento de las estructuras e instituciones religiosas, la dislocación de las tradiciones, la evidente laicización y el proceso de privatización e invisibilidad de la vida religiosa. En

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

todo caso se mezclaron conceptos diferentes bajo un mismo propósito: "Religión, sagrado y divino no indican las mismas realidades, se encuentran en planos diferentes y obedecen a lógicas incompatibles. En su forma hierocrática, la religión es la expresión de la administración de lo sagrado. Lo sagrado se opone a lo profano, pero no necesita forzosamente de lo divino. Podríamos decir que cuanto más gana la religión (como estructura de poder, centro de intereses económicos y de influencia socio-política) más se contrae el ámbito de lo sagrado. El ámbito de lo religioso y el de lo sagrado no coinciden necesariamente(...) Habría que concluir hipotéticamente que asistimos al ocaso, no de lo sagrado, sino de la religión, o con mayor precisión aún, de la religión de Iglesia" (Ferrarotti, 1994: 286-287). En suma, la teoría de la secularización plantea cierta confusión entre juicios de valor y juicios analíticos en el análisis científico (Beyer, 1999; Stark, 1999b).

2. Otro de los procesos centrales que aglutinan la comprensión del fenómeno religioso en la actualidad es la estrecha vinculación entre modernidad y **cambio o dinámica religiosa.** La emergencia constante de nuevos movimientos religiosos se contrapone a cierto declive de las religiones históricas más institucionalizadas y a los pronósticos de la teoría de la secularización. Tanto en Europa como en América asistimos a un crecimiento de la creatividad religiosa (Nelson, 1987). La oferta religiosa se amplia y adapta a las diversas dinámicas locales, en unos casos se entremezcla con tradiciones milenarias creando hibridaciones sorprendentes, y en otros prospera generando síntesis de elementos científicos o tecnológicos con elementos rituales y religiosos tradicionales. Además, en el seno de las iglesias históricas como el catolicismo o el protestantismo han surgido movimientos renovadores que introducen sin cesar nuevas variaciones en el cristianismo. Entre ellas, el pentecostalismo es sin duda el más importante. La expresión Nuevos Movimientos Religiosos quizá no sea muy acertada, porque en muchos casos no se trata de iglesias verdaderamente nuevas o minoritarias, pero en todo caso parece una expresión alternativa al polémico término de "secta" (Beckford, 1985; Wilson, 1980).

Esta nueva eclosión de religiosidad, de innovación, pluralismo y dinamicidad religiosa ha sido presentada con la imagen de *supermercado espiritual* por Greenfield (1979), *zoco del espíritu* por González-Anleo (1985) o *mercado simbólico* por Bourdieu (1971, 1993), en la medida que se produce en un contexto moderno de fragmentación, competencia, movilidad y diversidad de la oferta de bienes

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

simbólicos de salvación que se adapta y flexibiliza a las particularidades de las demandas personales, grupales o comunitarias. La diferenciación estructural de las sociedades modernas implica un pluralismo de normas y valores y la pérdida de los anteriores monopolios de sentido. En esa situación de pluralismo generalizado la religión se presenta ante las necesidades y demandas de los individuos en las condiciones del mercado. Y el paulatino proceso de privatización y subjetivización de la religión es paralelo a una especialización religiosa. Por ello, el individuo debe escoger entre el "repertorio de significados últimos" según el mercado y las preferencias individuales (Luckmann, 1973).

En todo caso, el cambio o dinamicidad religiosa afecta a la propia estructura de la oferta y de la demanda, generando y posibilitando nuevas apropiaciones, hibridaciones y tránsitos en los diferentes contextos socioculturales y situaciones personales. Un contexto de pluralismo y competencia de bienes simbólicos sólo puede darse en un proceso de creciente privatización e individualismo religioso. Y todo parece indicar que los nuevos movimientos religiosos permiten forjar nuevas identidades y ofrecer la posibilidad de satisfacer la demanda de significados y sentidos personales y grupales (Beyer, 1994: 70 y ss, 1999; Hervieu-Léger, 1993: 95; Luckmann, 1973: 109; Cantón 2001: 222).

El actual "revival" religioso, la proliferación de cultos, la personalización de la oferta religiosa o la búsqueda de formas más comunitarias y fraternales de experiencia religiosa, no deberían ser vistos como expresión de una supuesta crisis moral general o como un incremento del irracionalismo en las sociedades occidentales: "Todos esos fenómenos de emergencia de lo religioso son expresión de una extraordinaria metamorfosis que está minando ese concepto de 'religión' que acuñamos un tanto infelizmente para los otros (esos 'exóticos', inmersos en el magma del simbolismo), y no menos infelizmente para nosotros mismos (como sinónimo de iglesia institucional)" (Cantón, 2001: 217). Modernización y creatividad religiosa, globalización y reforzamiento identitario no estarían reñidos, sino que serían diferentes aspectos de un mismo fenómeno de transformación de la religión en el sentido de Durkheim[6] y en cuya comprensión la antropología, por su carácter reflexivo, puede tener un papel central.

[6] "Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas

3. **Resignificación identitaria.** La posmodernidad ha evidenciado los límites y fracasos del proyecto de racionalización instrumental de todas las esferas de la vida social pero, al mismo tiempo, ha sembrado la semilla efervescente de una pluralidad de aspectos residuales o intersticiales de la vida personal y social que intentaron ser superados o excluidos en el proceso hegemónico del progreso racionalista y capitalista: identidades étnicas y religiosas, construcción del yo, salud, sexualidad, etc (Beyer, 1994). En otras palabras:

> "La posmodernidad nos muestra la saturación del viejo proyecto moderno y la efervescencia de aquellos elementos de la vida social que intentaron ser exiliados del espectro cultural resultante de la imposición de la razón moderna, como si de un verdadero retorno de lo reprimido, por utilizar el símil freudiano, se tratara. La posmodernidad, en suma, revela, a modo de síntoma, la insatisfacción derivada del desencanto del mundo y la aspiración a una sensibilidad alternativa encaminada a reencantar la realidad a través de la apelación a aquellos aspectos imaginarios, pasionales o afectivos que fueron excluidos por aquella. Desde esta misma perspectiva, también puede ser interpretado un incipiente retorno de lo religioso que fuera previamente doblegado por el espíritu prometeico. La crisis de sentido originada por el despliegue de la unidimensional racionalidad tecno-productiva crea las condiciones para la emergencia de unas novedosas expresiones de religiosidad que intentarán suplir la ausencia de significado resultante del desmantelamiento de las estructuras generadoras de plausibilidad en las sociedades tradicionales" (Carretero, 2003).

Parece, y desde muchos análisis sociológicos se desprende, como si en la actual sociedad de riesgo, fragmentaria, multicultural y relativista, una creciente anomía se institucionalizara como rasgo estructural de nuestras vidas. El ocaso de las ideologías y las religiones institucionales históricas muestra la ausencia y crisis de los grandes relatos, de los universos simbólicos holísticos, generadores de sentido permanente, unitario y global. En ese contexto florecen nuevas formas de religiosidad que intentan oponerse a la "colonización del mundo vital", en expresión de Habermas[7], provocando la emergencia de significados más personales y cercanos.

---

mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos (...) No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo" (Durkheim, 1992: 398).

[7]En la reformulación del concepto weberiano de racionalización Habermas distingue entre dos tipos de acciones: la acción racional-teleológica (basada en reglas instrumentales o estratégicas) y la acción comunicativa (basada en interacciones simbólicamente mediadas y acuerdos). Dichas acciones tienen sus orientaciones básicas en los

El ocaso de las grandes instituciones sociales (como el Estado, las iglesias, la familia, la educación o más bien su transformación en agentes de la racionalidad instrumental) que habían otorgado y trasmitido los universos de sentido, ha derivado en la necesidad de elección individual de precarios estilos de vida y comunidades de sentido que buscan satisfacer las demandas expresivas y afectivas de los individuos, en una abierta competencia y proliferación de instituciones *intersticiales*[8]. En este sentido, tanto el individualismo como el consumismo han promovido la emergencia de *religiones*[9] laicas, civiles, flexibles, difusas, invisibles y profanas, que ofrecen la posibilidad de una experiencia personal y concreta sobre los interrogantes humanos.

En todo caso, es el individuo el que debe inventar o reconstruir significados en espacios o "comunidades de sentido" que se alejan de los fríos vínculos burocráticos, funcionales o institucionales. Estas comunidades de sentido, instituciones intermedias según Berger y Luckmann, "jaulas de goma" según Gellner, refuerzan los lazos afectivos y los sentimientos compartidos a partir de prácticas rituales y simbólicas. Reafirman la comunión y solidaridad de los vínculos sociales frente a la inseguridad, la incertidumbre o el riesgo inherente de la vida moderna, y, sobre todo, permiten una revalorización de los aspectos corporales y reflexivos del ser humano (aunque en muchos casos esa revalorización suponga formas de control) frente a la ambigüedad y desconcierto del mundo exterior y ello hace posible "remitologizar la propia vida", en expresión de Melton y Moore (citado por Prat, 1997: 88).

Por lo demás, si algo deja claro la pluralidad de la oferta de bienes simbólicos y las demandas de significados vitales es su adaptación y flexibilidad a los contextos socioculturales de los individuos y los

---

sistemas económico-políticos y en el mundo de la vida respectivamente. Ahora bien, la creciente desvinculación entre el sistema y el mundo de la vida ha llevado a que este último haya sido "colonizado" o cosificado por los imperativos del sistema, es decir, el dinero y el poder como principales medios de control de las sociedaddes modernas se introducen en el mundo de la vida y sustituyen la comunicación, solidaridad e interacción humanas por estos medios no verbales que conducen a la monetarización de las relaciones humanas y a la burocratización de las decisiones (Habermas, 2003: 451 y ss.).

[8]Se trataría de instituciones interpersonales electivas, mediadoras entre los individuos y las instituciones socializadoras, y que buscan reorientar y satisfacer las demandas y fracturas del sistema (Delgado, 1999: 136-137).

[9]En la obra de Díaz Salazar, Giner y Velasco (1994) se ofrece un completo panorama de estas modernas formas de religiosidad secularizadas que sacralizan rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos o políticos.

grupos. La búsqueda de sentido en el "supermercado espiritual" tiene un elemento identitario esencial asociado, ya sea la reelaboración de la identidad personal fragmentada o la redefinición de elementos étnicos y culturales en clave religiosa. Las conversiones religiosas, lejos de propiciar el abandono o debilitamiento de los límites culturales, puede favorecer, en determinados contextos sociales y locales, los procesos de etnogénesis desde elementos religiosos. De este modo, se produce una clara coexistencia entre procesos globales uniformadores, a consecuencia del irreversible proceso de racionalización, y procesos identitarios, muchos de ellos en clave religiosa, que tratan de ofrecer estrategias de resignificación del mundo vital.

La estructura y dinamicidad del evangelismo gitano nos invitan a comprender, desde una mirada antropológica, la pluralidad, complejidad y paradojas de los nuevos movimientos religiosos en este cambio de milenio. No en vano, los Nuevos Movimientos Religiosos han sido interpretados muchas veces, desde posiciones funcionalistas y marxistas y desde enfoques macrosociológicos, como síntesis ideológicas y afectivas, teóricas y prácticas, de sectores sociales que, sin ellos, se encuentran sin campo social y simbólico donde desarrollar su identidad. Cuando el cambio social y económico ha sido rápido y sustancial, nuevos grupos sociales se sienten necesitados de una reinterpretación, de una redefinición de su posición social. Así, esta hipótesis considera que los gitanos buscarían su propia justificación transcendental en clave de salvación personal y de grupo, y lo harían con tanto mayor rigor, cuanto más excluidos estén de la distribución del capital social y religioso existente. Su búsqueda de acomodación conflictiva a un *nuevo orden real* (en un momento histórico de cambio hacia otros modos de ser gitanos) les exigiría una promesa escatológica satisfactoria en este mundo y en el más allá (Lagunas, 1996; Anta, 1994). Para nosotros, se trataría de una visión errónea e insuficiente al no considerar los procesos creativos de apropiación religiosa e hibridación cultural que tienen lugar en las congregaciones y al olvidar que la adscripción a los nuevos cultos desborda los escenarios marginales y se extiende por diferentes sectores y grupos gitanos.

Ni la etnicidad por sí misma ni la especificidad de un movimiento religioso (mucho menos cuando estos dos aspectos se unen para converger en un movimiento étnico-religioso como es el caso de la Iglesia de Filadelfia) pueden ser entendidos de un modo aislado sino incluyéndolos dentro de procesos y relaciones

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

más amplios. La perspectiva relacional implica tanto rechazar los modelos deterministas que ponen el acento en criterios objetivos y estructurales, que excluyen la participación y agencia de los actores sociales, como reducir la realidad a los discursos, representaciones e interpretaciones de éstos, es decir, al universo simbólico cerrado e ideológico de un grupo (por fuerza seleccionado) de actores que elaboran estratégicamente un discurso homogeneizante de su cultura. Al enfatizar las prácticas sociales se recuperan las estrategias y discursos de los actores sociales pero articulando y relacionando sus posibilidades con la diversidad intracultural y con las restricciones y condicionantes de las formas y estructuras de producción y reproducción económicas, sociales y simbólicas globales (Menéndez, 2002: 135). Las prácticas religiosas pentecostales gitanas deben ser puestas en relación con otros factores y dimensiones como las relaciones interétnicas, los procesos de marginación o las transformaciones económicas, sociales y vitales.

La perspectiva que sigue esta investigación, lejos de secundar los planteamientos que explican los Nuevos Movimientos Religiosos como respuestas a la anomia social, la privación, la desorganización social o la pérdida cultural, plantea una interpretación de la conversión religiosa como motor de cambio y transformación, algo que es, por lo demás, mucho más cercano a la experiencia concreta y personal de los agentes sociales conversos. La reelaboración pentecostal de la realidad económica, social e ideológica gitana va mucho más allá de una interpretación bíblica del mundo, al dotar a los conversos de estrategias prácticas de relación eficaz con el mundo y de transformación de las relaciones tanto intra como interétnicas. Dichas transformaciones tendrán en nuestro trabajo un referente privilegiado en relación con las prácticas de gestión corporal y en el análisis de las actividades económicas. Los vendedores conversos han sabido compatibilizar las exigencias pentecostales más puritanas con las condiciones relativas a la integración y regularización económicas. Ascetismo y formas capitalistas se conjugan, como veremos, en el comercio ambulante de mercadillos.

En todo caso, la pluralidad y vitalidad de los nuevos movimientos religiosos constituyen un desafío teórico para las ciencias sociales. Abandonadas, en parte, las explicaciones de la progresiva e irreversible secularización y desencantamiento del mundo bajo la extensión de los principios modernizadores, racionalistas, científicos y globalizadores, y sin todavía un nuevo paradigma teórico claro y consensuado, diversas perspectivas teóricas tratan de abrirse camino a tientas para comprender sin prejuicios ni sectarismos la complejidad del fenómeno religioso contemporáneo.

Precisamente, un ejemplo de estas nuevas perspectivas de comprensión del fenómeno religioso en el contexto de la globalización es la de P. Beyer (1994, 1999). Este autor distingue entre las categorías analíticas de *función* y *performance* del sistema religioso. La *función* religiosa organiza un ámbito devocional y salvífico autónomo, un control y gestión del poder sobrenatural. Este ámbito proporcionó a las religiones tradicionales su hegemonía y poder social. La *performance* religiosa se aplica a otros campos no religiosos pero tiñéndolos de componentes, rasgos y discursos religiosos: cuerpo, salud, sexualidad, ética, política, etc. Si bien la modernización ha ido privatizando los aspectos funcionales de la religión, los nuevos movimientos religiosos suelen reaccionar con indudable éxito extendiendo los compromisos y prácticas de los fieles a subsistemas más *profanos*. Si la globalización incide en la secularización, privatización y desencantamiento de la función religiosa, las nuevas formas de espiritualidad refuerzan y multiplican las *performances* religiosas. De este modo paradójico, pero no contradictorio, se produce el descenso de las religiones mayoritarias tradicionales y el auge del pluralismo religioso, se vacían los aspectos religiosos teológicos y se valoran los aspectos éticos, familiares, sexuales, etc. Así, los nuevos movimientos se enfocan a lo que Beyer denomina "problemas residuales" de los sistemas globalizantes pero con una clara orientación performativa. A la individualización e impersonalidad de los sistemas funcionales se contrapone el mundo cotidiano y significativo, altamente expresivo y simbólico, que lejos de ser "residual" adquiere una importancia capital (Beyer, 1994: 97-110).

El reencantamiento del mundo y el combate contra la privatización de la experiencia religiosa propiciados por el pentecostalismo (dos procesos contrarios a la teoría de la secularización), por ejemplo, pueden comprenderse desde el acercamiento de las religiones a las capas bajas y olvidadas de la población, que permanecían relativamente ajenas a las creencias y prácticas religiosas institucionalizadas

(Sanchiz, 1999: 393).En cambio, Gerlach (1974), apuesta por una concepción rupturista de los movimientos socio-religiosos, entendiendo que la religión puede ser agente del cambio social. Y para ello propone cinco factores internos y significativos operacionalmente en los movimientos pentecostales tomando como modelo la "ecología participativa", que postula sistemas autorregulados y retroalimentados de acción, intercambio y adaptación a los posibles cambios en el medio:

a) **Organización social**: segmentaria, policefálica y reticulada, que permite un grado alto de adaptabilidad para el crecimiento y la promoción del cambio social y personal: A) La misión de cada culto contribuye en su propia autonomía a la variación, innovación, experimentación de ensayo y error, resolución de problemas; B) Permite reclutar a "representantes" de una amplia tipología social. Los cultos diversifican la procedencia de sus miembros; C) La atomización previene la desaparición efectiva de todo el movimiento a través de la multiplicidad del liderazgo y la autonomía local; D) Genera una escala de esfuerzo y competencia interna.

b) **Reclutamiento**. Fundamentalmente en interacciones cara a cara pero siguiendo las relaciones sociales preexistentes: familia, vecinos, amigos.

c) Una **ideología** del cambio personal, simple y atractiva, que permite al individuo gestionar su salvación, facilitando un sentimiento de dignidad y poder personal que posibilita una redefinición de la imagen individual, grupal y étnica.

d) La percepción subjetiva y real de una **oposición** al movimiento que siempre amenaza pero no llega a aniquilarlo. Dicho combate permite la cohesión interna y una fuerza de compromiso.

e) El proceso de **compromiso** que cambia radicalmente las vidas por medio de experiencias emocionales (experiencias extáticas), que constituyen actos de "quemar el puente" (desde la vida pasada al presente).

En suma, para Gerlach, el pentecostalismo puede ser descrito como un movimiento de transformación personal y cambio social, esto es, un movimiento socio-religioso organizado, motivado ideológicamente, comprometido en la transformación personal, reclutando activamente y cuya influencia es vista en oposición al orden establecido. Por supuesto, ello depende de los contextos y los momentos históricos.

Es preciso que hagamos, por último, una breve referencia a la **estructura de nuestro trabajo**. La Tesis Doctoral, que presentamos, se desarrolla a lo largo de ocho capítulos. El primer capítulo introductorio repasa los objetivos, presupuestos, fases, áreas de observación e hipótesis de la investigación. Contiene además un recorrido por las estrategias teóricas, fundamentalmente en relación a las teorías antropológicas sobre los Nuevos Movimientos Religiosos, y las estrategias etnográficas de la investigación emprendida, con especial atención a las técnicas utilizadas, los roles asumidos, la elección y el acceso al campo, el manejo de la información y reflexiones personales sobre la experiencia del trabajo de campo. Se incluye, además, un anexo con las fichas de observación utilizadas.

De forma sintética la Tesis se vertebra en cuatro recorridos argumentales fundamentales, que pese a su aparente autonomía, van delimitando y convergiendo paulatinamente en la concreción de los objetivos y las hipótesis anteriormente mencionadas. Previamente se ofrece, en el capítulo segundo, el marco teórico básico de construcción del proyecto, elaborado a partir del énfasis en las prácticas religiosas como perspectiva elegida, a nuestro entender la más pertinente, para abordar la investigación sobre la incidencia del pentecostalismo gitano en el comercio ambulante. La atención prestada a las prácticas frente a las creencias religiosas, y en concreto a las prácticas vitales y corporales, se acompaña de referencias sobre el propio proceso etnográfico.

Los cuatro hilos argumentales se exponen en los siguientes apartados. El capítulo tercero desglosa y explica las características generales del evangelismo gitano, sus influencias, las circunstancias históricas de su desarrollo, los principales elementos de la estructura y dinámica pentecostal, los contextos concretos de las congregaciones elegidas y las principales interpretaciones sobre el pentecostalismo gitano. El capítulo cuarto ofrece un análisis sobre el espacio de las relaciones interétnicas y los contextos pentecostales gitanos. Se trata de una reflexión necesaria a la hora de situar y comprender el espacio

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

diferencial de los mercadillos ambulantes. Precisamente, el capítulo quinto se detiene en ofrecer una amplia contextualización y análisis sobre la venta no sedentaria en España y Andalucía, sus rasgos y características, la descripción de los mercadillos y comerciantes estudiados y observados en la provincia de Sevilla y los resultados cuantitativos y cualitativos de esa parte del trabajo de campo. El capítulo sexto explora, en cambio, un ámbito diferente pero fundamental para los objetivos de la investigación: la interpretación del ascetismo pentecostal desde la perspectiva de las prácticas religiosas concretas, especialmente los aspectos de la construcción y control del cuerpo, la nueva gestión vital y la reelaboración biográfica y personal de los miembros de las congregaciones.

Las cuatro temáticas anteriores convergen en el capítulo séptimo en el que se trata de concretar y presentar los aspectos de las prácticas corporales y vitales o la nueva "ética del trabajo" y "racionalidad económica" que son redefinidos y "apropiados" por los gitanos pentecostales en la vida cotidiana y en la actividad comercial ambulante de modo preferente. Por último, las conclusiones, que son siempre provisionales y relativas al área de observación y al trabajo etnográfico que hemos realizado, tratan de ordenar las principales aportaciones de los capítulos precedentes y establecer la importancia del impacto del evangelismo gitano en el contexto de los mercados ambulantes y en el ámbito de las prácticas corporales.

1.3. ESTRATEGIAS ETNOGRÁFICAS. Métodos, técnicas y reflexividad.

Es indudable que toda investigación científica se construye a partir de unos objetivos teóricos delimitados y precisos, pero no podemos olvidar otros objetivos personales y latentes que aportan el suelo y los cimientos a las exigencias de tiempo y dedicación de un trabajo que se inició en 1998 y siguió con diferentes intereses, continuidad, fases y objetivos hasta el año 2004. La mayoría se construyeron en el transcurso de la investigación colectiva sobre la misma temática, anteriormente comentada, junto a Manuela Cantón, Cristina Marcos y Salvador Medina. Ese contexto de aportaciones mutuas, contrastaciones diversas y discusiones críticas enriquecieron la consistencia y validez científica de ciertas perspectivas y temas específicos. A partir de esa investigación fui elaborando un interés difuso por doctorarme, dar culminación académica a unos estudios que inicié -una vez resuelta mi vocación

profesional- por mera curiosidad intelectual y lograr así profundizar en el diseño de un plan de trabajo personal que diera forma a un texto. Pero diseñar una investigación tiene más que ver con la disciplina y el esfuerzo que con la libertad y la ociosidad. La metodología sólo tiene sentido cuando es un camino hacia algo, y ese algo ha de estar bien definido. La indefinición de los objetivos lastra todas las técnicas y la metodología, las vuelve hueras y ciegas, un caminar desorientado y sin rumbo salpicado de formalidades metodológicas y protocolos académicos.

Pero si la construcción y elección del objeto de estudio reviste implicaciones personales, éstas se desvelan aún más en la propia investigación práctica, es decir, al pasar del diseño a la acción. Cierta "depresión ritual y liminalidad del doctorando" en expresión atinada de García Jorbá (2000), que afecta tanto al plano cognitivo como social y psicológico, al pasar de un estatus a otro, del simple espectador que opina al científico que trabaja y aporta argumentos contrastables. Y aunque tengo dudas sobre la conveniencia de su inclusión en el texto principal (y no como apéndice o nota al pie), he aquí un fragmento del diario de campo donde se refleja el despiste, las dudas iniciales, el rito de paso a la liminalidad del doctorando y el asombroso y largo recorrido epistemológico y personal, hasta llegar a este texto final:

¿Cómo ordenar el caos, cómo hacer inteligible y clara la pluralidad de ideas y sentimientos en que me encuentro... cómo escribir una monografía donde el desconocimiento, el miedo y los prejuicios te inundan? Tienes, eso sí, teorías sobre la religión, sobre pentecostales, tienes la experiencia mínima de los evangélicos de Camas, el marco del diseño de la investigación y poco más... Llegas a un culto y te sientes solo y extraño, te miran y recelan, saben algo de tí y te categorizan en la misma medida que tú a ellos. Su conversión ¿refuerza su identidad étnica o la disuelve, se modernizan o se resisten, se adaptan o se marginan más, son más libres o se alienan, aman o desprecian, ayudan o se repliegan, creen o creen que creen? ¿Un estudio antropológico del caso es positivo o los vigila y los hace más extraños y diferentes, su diferencia es real o ha sido la diferenciación la que ha generado su diferencia, crean cultura o la destruyen, contra quién compiten, cómo se piensan, hay religión o algo transreligioso?

Me imagino empezando la escritura con una sucesión de imágenes, ideas y sentimientos, un caleidoscopio que maree al lector como yo mismo me imagino en el primer encuentro, hacer algo como Naven de Bateson aunque todavía no lo he leído... y no sé por qué me lo creo así escrito... maldita sea ¡dónde me ha metido Manuela! Y en ello estoy como sonámbulo...pero ¿comprender o ser comprendido?. La relación y la interacción genera el discurso, lo demás es ficción, literatura. Me gustaría hacer algo como Geertz en la pelea de gallos o en el entierro javanés y no sé cómo empezar, o el lirismo de Lévi-Strauss en Tristes Trópicos... como la balsa de la medusa ante el huracán que me viene encima. Leo a Evans-Pritchard en La Religión Nuer, los gemelos son pájaros y no lo son, no hay relación de identidad

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

sino algo triádico, la lluvia es Dios pero Dios o el Espíritu no es la lluvia, un círculo hermenéutico por desvelar o un salivazo de bendición gitana o nuer? Leo a Gamella y salvo su carácter descriptivo y sintético no dice nada, Manuela y Prat tantean y buscan el rastro de la mirada con Brandâo, Bourdieu y Goffman, estoy con ellos pero no sé hacia dónde vamos, yo al menos no tengo respuesta, pero, y si la tuviera al final del trabajo, ¿no sería una traición, una impostura más de la antropología? Hay que comprender o explicar para salvar o es mejor la in-diferencia, dejar ser, para no manchar, como dice M. Delgado? No será todo un viaje íntimo y biográfico, un pensarse desde el otro, una terapia de grupo....

Me esfuerzo ahora por proponer una hipótesis porque sé que eso es lo correcto y científico, lo aceptable y esperado, lanzar una red para pescar algo pero las redes no son el mar ni los peces son sujetos, uno pesca de todo y destruye, la esencia se escapa siempre y nos quedan entes tras el olvido del ser, discursos de sujetos que siguen sin contar en la historia. ¿Buscar el claro del bosque no es la negación de éste? Una hipótesis contrastable que sea fructífera, que permita avanzar en el conocimiento, pero uno no sabe si se la inventa o hace al mundo conforme a ella, la mirada hace visible lo oculto, pero el ser, la realidad se repliega en su desvelamiento, se muestra desde el olvido, desde lo desconocido y uno atrapa lo que aparece pero se le escapa el sentido, el misterio, el otro ajeno. Tantear... la religión no es algo sustantivo sino algo a través de lo cual los gitanos conversos se piensan a sí mismos en un mundo en cambio... déjà vu, no me vale del todo, aunque sea un acercamiento digno y honesto.

Recomenzar desde cero, analizar las categorías de gitano y aleluya, las categorías no son neutrales y objetivas, hay algo en ellas que guarda la cicatriz de una herida, de la relación de poder de donde emergieron, de la producción de sentido que las arrojó al mundo con una marca etnocéntrica y científica, pero ¿por qué no buscar esa huella antes?, el vacío que ocuparon, la definición que atraparon para ocultar otro tanto... uno espera la hipótesis como arte de magia pero no llega. Doy círculos que me marean y espero los encuentros desde la perplejidad y el asombro. Hay algo que aparece, una incógnita que se muestra ante el sujeto, pero ésta no puede ser entendida sin antes repensar al sujeto y su posición.¿La autoetnografía no es una paja mental de la posmodernidad? Por qué no observar, narrar y explicar y olvidarse de todo, B después de A y C tras B, todo sencillo y fácil, acumular datos como las hormigas y esperar el parto o mejor, recoger polen como las abejas y hacer miel como diría Bacon. Así de fácil y cómodo. ¿Quiénes son los aleluyas, les interrogamos o nos interrogan a nosotros? Tanta reflexividad acaba por resultar huera, tengo que salir del yo y del solipsismo, leer mientras llega otro encuentro, el descubrimiento o el reencuentro políticamente correcto. Me he asignado el rol de escéptico y me he conformado a él... a gusto en ese nicho ecológico de las ideas donde la lucha y la selección compiten sin un plan aparente, algunas ideas se extinguen y surgen otras nuevas por mutación de las variedades del pasado y de nuevas lecturas, sin encontrar el sentido nos conformamos con el mecanicismo de los procesos sociales, el legado de Durkheim nos cosifica y yo mismo como escéptico me fosilizo en una posición fácil, espectador que juzga sin ser juzgado, criticar antes que intentar construir.

Por cierto, ¿es el diario de campo el surco donde caen y nacen las semillas o es más bien la cicatriz que marca la experiencia etnográfica hasta transformarte?No, el surco o la cicatriz son demasiado lineales, mejor un garabato de niño chico, que emborrona una hoja en blanco según lo observan los demás y que, sin embargo, para él es una representación clara de un objeto o escena. Un intento de representación simbólica del mundo cuando el lenguaje no es todavía manejado del todo, cuando las palabras no significan todavía algo fijo, un diario de la ausencia del logos del discurso. Garabato ante la

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

mirada autoconsciente de mi lectura, una autoexperiencia de cuando no hay propiamente experiencia, la mesa de estudio cuando se abandona el campo...

Los gitanos vuelven con su sombra de sentido, esta doble diversidad a la que me enfrento me desnuda, religión y marginación, etnicidad y religiosidad, identificación y adscripción, elección y costumbre, cuerpos y almas, comercio y carismas... buscar Las estructuras elementales del parentesco de Lévi-Strauss y releerlas, su minuciosidad y formalismo despejan dudas, nos reconforta el saber que hay reglas debajo del orden social, asideros y faros que orientan a la racionalidad. Lo real es racional y si no lo es hay que volverlo, una racionalidad antropológica que es juez y parte, vigilante jurado de las culturas, pero no es eso, no es eso... Busco en casa más textos que calmen mi zozobra, Wilson, Weber, Beyer, Berger...W. James habla de la inquietud ante algo que no va bien en nosotros y su solución con experiencias de salvación en poderes sobrenaturales, pero ya no sé si habla del fenómeno religioso o de cualquier investigación que busca soluciones, pero ¿por qué no mejor preguntar y dialogar antes que dar respuestas?...Y esto ocurre en mi primera semana de trabajo de campo ¿será siempre así?... PC trágame!. (Diario de campo: 3-julio-1998).

Prosigamos. Los métodos descansan en la habilidad personal para crear las condiciones que permitan activar las técnicas de investigación apropiadas y sacarles partido. Uno va abriendo los surcos poco a poco, es el propio trabajo de campo el que desvela un campo virgen para sembrar. Se aprende a observar y charlar, a situarse y adoptar gestos y actitudes apropiados, silencios y expectativas, y todo ello depende de qué se quiere averiguar, qué se espera obtener del campo. Poco a poco se aprende a observar y dirigir la mirada hacia focos distintos porque se van conociendo los ritos y velocidades, las distancias, los conflictos, la claridad y luminosidad de los temas o los informantes, porque se va desbrozando el terreno y se vislumbra lo que se quiere descubrir o construir. Todo ese aprendizaje inicial implicó muchos errores de observación, sesiones interminables en cultos o conversaciones con informantes donde desconocía qué observar, qué preguntar o qué atender, qué era importante y qué secundario, qué cosas serían útiles y qué cosas no lo eran. Dichos errores significaron muchos días de reflexión sobre cómo relacionar los objetivos de mi trabajo con las observaciones. La suma de observaciones o datos no produce teorías consistentes, a lo sumo generalizaciones acientíficas. La recopilación de datos tranquiliza el espíritu cuando no se sabe con exactitud qué es lo que se busca o lo que se puede encontrar. Pero la investigación científica es otra cosa.

Como unidad de observación se han elegido nueve mercadillos ambulantes municipales y siete congregaciones pentecostales gitanas de la provincia de Sevilla que, pese a que comparten enormes semejanzas, muestran también rasgos propios diferenciados. El trabajo de campo ha resultado flexible y

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

adaptado a esta circunstancia dado que no he desarrollado un trabajo prolongado y continuo en una sola comunidad o localidad. El trabajo consistió en visitas y encuentros periódicos con las congregaciones durante seis años (Junio 1998 - Junio 2004). Y en observaciones y entrevistas en mercadillos en varios meses del 2002, 2003 y 2004. No obstante, en ese largo período, hubo diferentes ritmos e intensidades. Fases de visitas semanales o quincenales a cada congregación o mercadillo y fases de descanso y abandono temporal.

La mayoría de los cultos visitados fueron fundados a finales de los ochenta o principios de los noventa. Se trata además de un área donde la presencia "paya" en las iglesias es insignificante frente a zonas como Cádiz, cuyas iglesias muestran un carácter mixto. En general, las estrategias etnográficas han consistido en: localización de los cultos, contactos con sus pastores y hermanos, asistencia continuada a los cultos y mercadillos y la observación de las prácticas cotidianas. En todas las congregaciones y mercados expliqué las intenciones y objetivos de mi presencia, siendo en la mayoría bien acogido. La observación participante ha sido más fructífera en los cultos minoritarios y más laxa en las iglesias de mayor número de hermanos. No obstante, mi presencia se hizo habitual en los cultos dada la duración del trabajo, hasta el punto de confundirme con el tiempo (a veces) como un "hermano"[10] más.

Los primeros pasos en mi experiencia etnográfica con los gitanos evangélicos estuvieron marcados por el intento de lograr el paulatino vencimiento de la distancia cultural, de ahí el recurso sistemático a la observación y a breves entrevistas informales como métodos de trabajo, más para presentarme y establecer mi rol en los cultos que para obtener información válida alguna. La negociación de las condiciones de interacción y acceso a los informantes venía precedida de la autorización del *responsable* (máxima autoridad de la zona evangélica) y la posterior ratificación de los respectivos pastores (líderes temporales de las congregaciones). Éstos se mostraron en un primer momento indecisos y cautelosos pero en seguida entendieron mis objetivos y no pusieron impedimento alguno, sólo establecieron algunas advertencias, relacionadas con la experiencia tenida con el trabajo de los periodistas, que, al parecer, desinformaban y mostraban los aspectos más sensacionalistas y sectarios; con la cortesía que debía

[10]La duración del trabajo de campo implicó que ante nuevos conversos mi presencia no resultara extraña.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

mostrar al tratar ciertos temas delicados previamente con el pastor antes que con los hermanos; la discreción y anonimato de ciertos comentarios; o apelar preferentemente al buen consejo de ancianos y obreros.

La cuestión de "disolver" muchos problemas puede tener cierta utilidad en algunos momentos del proceso etnográfico. Es decir, no tratar de incrementar las categorías de análisis sobre lo empírico, sino disolver cuestiones aparentemente sustantivas y verlas como meros roles de interacción. Eso puede ocurrir precisamente con los gitanos pentecostales. Ser gitano y ser pentecostal no supone ningún problema para los actores sociales, por tanto, tampoco debería serlo para el antropólogo, siempre que tenga en cuenta que la apropiación de estrategias por parte de los sujetos tiene mucho que ver con las relaciones de poder relativas a los campos concretos generados por las relaciones intra e interétnicas y con la selección de estrategias de interacción. Es decir, la autodefinición como gitano o como cristiano constituye una estrategia de interacción social que depende de los contextos, las posiciones relativas, la competencia, las relaciones de poder, el control de la autopresentación, etc.

Sin embargo, "cualquier comunidad religiosa -sectaria o no- se presenta como un microcosmos cargado de significados y marcadamente diferenciado del exterior, lo que le acerca al ideal del estudio antropológico más tradicional; el análisis de una comunidad (o de un sector de población) diferente, marginal y exótico respecto de la cultura del investigador, que suele pertenecer, además, a la cultura hegemónica" (Prat, 1997:83). Pero, además, la aparición de nuevos sujetos y problemas de estudio en antropología se caracteriza en la actualidad porque se constituye a partir de una reivindicación de su diferencia en el interior de una misma sociedad. La alteridad se descubre a través de relaciones de clase, de género, étnicas o religiosas. Por ello, el reconocimiento de estos nuevos sujetos de estudio implica el desarrollo de nuevas especialidades pero, sobre todo, supone una redefinición del papel del investigador y su estatuto socioprofesional (Menéndez, 2002: 100-104).

La investigación ha sido un camino tortuoso, donde no faltaron los errores y las sorpresas. Los avances iban siempre acompañados de retrocesos, de períodos de bloqueo, apatía, desorientación. Éstos se desvelaban en toda su crudeza en los momentos reflexivos previos y posteriores a mis visitas en el coche

que utilizaba para los desplazamientos y en la redacción de los diarios de campo. Recordando esos momentos de soledad e introspección veo lo perdido que estaba: lo alejado de los resultados finales, los repetidos errores de planteamiento e interacción; la insistencia fatua en rutinas que no aportaban nada nuevo pero que se convertían en la única inercia que me permitía estar en el camino e insistir en el trabajo; el esfuerzo continuo por investigar siguiendo los supuestos modelos clásicos antropológicos que me aportaban, al mismo tiempo, seguridad y desconcierto, caminos y límites, atajos y barreras; la ilusión por buscar o construir algunas respuestas, por correlacionar ideas entre el aluvión de datos y observaciones brutos o la desesperación por estar perdido sin encontrar sentido alguno a mi trabajo y a las horas que le dedicaba robando tiempo a mi familia o al ocio.

Imagino que, como habrá ocurrido al resto de investigadores, toda etnografía pasa por etapas difíciles. Sospecho que esas dificultades, lejos de ser anecdóticas o circunstanciales, suponen un proceso estructural del extrañamiento y reflexión sobre la alteridad. Aparecen problemas inesperados con los informantes, observaciones desordenadas e incoherentes, reiteración de rutinas inservibles, datos que no encajan o dificultades persistentes para lograr su obtención, momentos de desánimo o confusión, dudas epistemológicas, etc. En esos momentos, la reflexividad adquiere su relevancia. Uno incorpora sus sueños, intereses y esperanzas (sus esquemas, tics y límites) a la investigación. La subjetividad, puestas hasta entonces entre paréntesis, recobra en la crisis su protagonismo. La tentación de abandonar el estudio está muy presente. Por ello descontextualizar y buscar otras preguntas y lecturas es fundamental. Las lecturas son siempre una fiel compañía, desnudan tus contradicciones, abren ventanas a lo desconocido, clarifican ideas, critican planteamientos. Descubren que la investigación es una tarea colectiva donde uno entra en diálogo con otros. Sin duda, te permiten la redefinición progresiva del objeto de estudio y cuestionar tus planteamientos metodológicos, pero te arrastran a un proceso ilimitado de referencias. El abismo ante esa pluralidad produce vértigo. Saber leer es también saber acotar.

Ante la crisis sólo la reflexión personal puede abrir la posibilidad de un replanteamiento de cuestiones teóricas y metodológicas. Una tesis, "no es sólo un ejercicio académico, es un proceso de construcción, de diseño de uno mismo, oculto bajo la apariencia de una actividad académica. La tesis te obliga a pensar y eso te lleva a averiguar cómo y qué piensas y ahí empiezan los problemas. La tesis parte de

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

muchos supuestos, demasiados supuestos. La tesis sólo puede empezar a acabarse cuando se desenmascaran esos elementos tácitos, cuando se hacen explícitos" (García Jorbá, 2000: 192). Ante el cansancio y el desánimo en el campo, la esterilidad empírica o la desorientación teórica, sólo las buenas lecturas, los encuentros informales casuales y la sorpresa ante aspectos que siempre fueron obvios, permiten sostener la investigación. Cada nueva pregunta abre perspectivas diferentes. Pero hay que aprender a preguntar a los hechos, corregir errores y reorientar el trabajo. Las preguntas incorrectas crean barreras, de ahí que sin cierta empatía no sea posible la comunicación intercultural.

Nuestra investigación es fruto de un trabajo etnográfico entendido de forma amplia, es decir, hemos considerado a la etnografía como el proceso metodológico global de la antropología. Dicho proceso abarca desde la preparación y diseño del proyecto de investigación (objetivos, áreas, presupuestos teóricos, hipótesis, fases, etc.) hasta la redacción final de este documento, "aunque tal vez habría que incluir también las repercusiones y reacciones que suscita en otros la lectura de ese informe" (Velasco y Díaz de Rada, 1997:17).

De hecho, el trabajo etnográfico se realiza hoy en día en ámbitos y desde perspectivas muy distintas a los de la antropología clásica. Las relaciones entre informantes e investigadores se han transformado enormemente. De ahí que los planteamientos más significativos de la antropología posmoderna supongan una reconsideración crítica de los fundamentos epistemológicos de la etnografía (Marcus y Fischer, 2000; Clifford y Marcus, 1991; Geertz, Clifford y otros, 1992.). El grado en el que se hace hoy presente el carácter construido y alegórico de los textos fue patente en nuestra propia investigación. Algunos informantes fueron "obsequiados" con un artículo que hablaba de ellos, en concreto el de M. Cantón (1999a). Es una situación epistemológica paradójica que hunde sus raíces en el fundamento mismo de la reflexividad antropológica, la aparición de nuevos sujetos de estudio y en el carácter inevitablemente construido de los *hechos* con los que trabajamos. Así, algunos informantes comentaron que todos los miembros de las iglesias gitanas "deberían leer el artículo, para saber en qué consistía el evangelismo gitano". En otros casos, la lectura ha provocado visiones sesgadas y descontextualizadas, además de rechazos, malentendidos y tensiones con los investigadores. He aquí el modo en que la información reconstruida por los antropólogos acabará tiñendo el conocimiento que los gitanos

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

protestantes tienen sobre sí mismos. De cualquier forma, tanto unas reacciones como otras constituyeron un desafío para la conciencia crítica de nuestra investigación y sin duda desvelan las hibridaciones y transformaciones de las fronteras culturales en los contextos locales (Cantón, 2001:232).

De alguna manera, la antropología como diálogo intercultural debe procurar devolver la palabra a aquellos que carecen de voz en la historia, posibilitar en los textos que los sujetos sean sus activos protagonistas. Esto constituye un triple imperativo en la antropología que nos interesa recoger aquí:

- Metodológico: porque los "objetos" de conocimiento son sujetos autores de los procesos de cambio en el evangelismo gitano y el acercamiento a ellos debe ser desde el respeto y el cuidado científico.
- Epistemológico: dado que es el punto de vista interno, la perspectiva *emic*, lo que hace posible la descripción densa de las acciones sociales. La objetividad buscada no es más que una forma de intersubjetividad, es decir, el acceso a significados por medio de un proceso de comunicación entre los investigadores y, en nuestro caso, los creyentes evangélicos.
-Ético: porque la reflexividad[11] propiciada por la intersubjetividad sólo es legítima desde el respeto, la reciprocidad y las relaciones igualitarias.

De este modo, todos los informantes que aparecen en el texto (con nombres ficticios para respetar su anonimato y confianza) han sido informados de los objetivos del proyecto y, con escasísimos problemas de aceptación, han querido colaborar para dar a conocer desde la antropología un fenómeno complejo generalmente mal interpretado. Nos ha llevado varios meses generar estas relaciones igualitarias con los líderes y pastores gitanos, y con los miembros de las diversas congregaciones, aunque hay que decir que hemos topado en algunos casos con comprensibles silencios y reacciones de desconfianza. Cuando iniciamos el proyecto nos pusimos en contacto con los "responsables" de zona, quienes, estando al tanto de nuestros objetivos, nos remitieron al permiso puntual de cada uno de los pastores, y éstos a su vez nos facilitaron la presentación ante los *hermanos*. Obtener datos fiables sobre la vida de los creyentes gitanos no es sencillo y, en ocasiones, dadas las carencias que caracterizan sus vidas y las expectativas

[11]Como investigadores sociales hemos de reconocer que formamos parte del mundo que estudiamos y que es necesario reflexionar sobre los presupuestos y consecuencias de nuestro trabajo.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

que pueden crearse con la presencia de investigadores entre ellos, el trabajo puede ser difícil y frustrante, de ahí la necesidad de profundizar en el límite y rol del investigador.

El trabajo de campo permite conocer desde dentro de los grupos la cultura compartida, un trabajo que supone el uso flexible, variable y adaptativo que hemos hecho de las relaciones sociales establecidas con los creyentes de Filadelfia, unas interacciones que sólo pueden darse desde la implicación personal, porque "sobre todo el método involucra a la persona: las relaciones sociales establecidas a través de esta situación metodológica implican a la persona como una obligación de humanidad que contrarresta cualquier exigencia de asepsia metodológica" (Velasco y Díaz de Rada, 1997:23).

En un contexto metódico de asistencia irregular y discontinua a las iglesias y mercadillos (visitas semanales o quincenales a cada culto), los temas del rol del investigador, el acceso al campo[12], las formas y errores en las interacciones o la autopresentación del antropólogo, condicionan gran parte del trabajo. La estrategia de autopresentación y acercamiento general a las diferentes congregaciones fue clara: me presentaba como un antropólogo, miembro de un equipo universitario, interesado en desarrollar un proyecto sobre el impacto del evangelismo gitano y sus consecuencias culturales. Hacerles entender que se trataba de un estudio serio y respetuoso, *desde dentro* de las iglesias, donde el testimonio de las conversiones y la dinámica de los cultos eran lo importante, más que la doctrina evangélica en sí, era algo que me resultaba obligado comunicar. En este caso, la delimitación y distancia crítica que establecimos frente a los enfoques periodísticos, con los que la denominación Filadelfia nunca estuvo satisfecha, resultó la clave de la confianza mutua. Todo ello en un espacio fuertemente sensibilizado a las visiones externas *payas* estigmatizadoras y simplificadoras del complejo mundo gitano. Sólo entonces me fue facilitado el acceso, en tanto investigador, y con la autorización expresa del *responsable* de zona (máxima autoridad de la denominación Filadelfia en Andalucía Occidental).

Además, "la negociación de acceso y la recogida de información no son (...) fases distintas dentro del proceso de investigación. Éstas se sobreponen de manera significativa. Se puede aprender mucho de los

[12]El campo elegido debía posibilitar respuestas suficientes a las preguntas formuladas en el plan inicial de investigación. No hay que olvidar las consideraciones de índole pragmático de cualquier trabajo: los costes, la duración, la disponibilidad personal o la evaluación de las posibilidades de acceso a las comunidades.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

problemas involucrados en la toma de contacto con la gente, así como de la forma en que ésta responde a las aproximaciones del investigador" (Hammersley y Atkinson, 1994:71). De alguna manera, la negociación del acceso fue algo crucial y permanente en mi trabajo, fuente de nuevos datos y de estrategias interpersonales. La movilidad pastoral o la dinámica de las conversiones me obligaban a ello. Y, más aún, cuando el "padrinazgo" en el acceso ejercido por el anterior responsable fue cuestionado o replanteado por el nuevo responsable de zona. Algo, por lo demás, bastante natural. Era esperable y comprensible que pretendieran dar una imagen positiva de la denominación y trataran de ejercer algún tipo de vigilancia y control sobre la investigación. Particularmente me hicieron numerosas sugerencias para que los informantes elegidos estuvieran realmente "preparados" sobre los temas que me interesaban, así como se esforzaron en hacerme desterrar comentarios o visiones que estimaban poco favorables del mundo gitano.

Los roles han sido, no obstante, adaptativos y flexibles según cada converso, la situación de interacción y el culto de que se tratara. Por lo general los accesos fueron más fáciles de lo que en un principio supuse. En algunas iglesias me acercaba directamente y lograba el permiso del pastor para hablar con los *hermanos.* En otras, utilizaba como intermediarios a otros pastores o *hermanos*. Aunque tuve interés por utilizar la grabadora, poco a poco me fui dando cuenta que su uso, en algunos casos, podía distorsionar más que aclarar la comunicación, estableciendo una distancia difícilmente salvable con los informantes. Eso sí, he tomado notas en las entrevistas y utilizado, discretamente, el cuaderno de notas en los cultos.

En algunas ocasiones no me era posible exponer con claridad los objetivos "científicos" del trabajo, en esas interacciones no controladas me veía obligado a argumentar mi presencia confesando con cautela ciertos problemas y dudas de fe personales, si de esa forma lograba mantener una situación de diálogo. En otros casos, la duración del trabajo me permitió asistir hasta a cuatro o cinco cambios de pastores, y mi posición se convirtió en una especie de asistente de prestigio, fuente de información y referencia en sus acciones proselitistas (he aquí una reapropiación curiosa de los informantes sobre nuestra presencia

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

en los cultos como legitimación de sus creencias)[13]. En todo caso, la "elaboración" de una explicación sobre la duración de mi presencia, motivada por un "libro sobre Filadelfia" que, desde el punto de vista de los informantes no se acababa nunca, supuso adoptar diversas y complejas estrategias dialécticas y personales[14].

[13] El trabajo etnográfico ha quedado despojado de la autoridad y unilinealidad clásica. Los objetos de estudio son sujetos activos que interpretan, manipulan y *resisten* los procesos de investigación. Nuestra presencia e interés en los cultos era utilizada por algunos pastores y *hermanos* como una prueba de certezas ante incrédulos, como si fuésemos notarios de la verdad y prueba fehaciente del progreso de la denominación.

[14] Me permito transcribir de nuevo un fragmento del diario de campo que refleja esas tensiones: *"Era el cuatro de febrero cuando el antropólogo principiante se dispuso a trabajar en su mesa de estudio. Dispuso el material de cuadernos, notas y bibliografía sobre su mesa, primero apilado y luego como un mosaico multicolor. Los diarios de campo estaban a un lado mientras disponía una hoja en blanco y un lápiz en su mano. Había pasado año y medio desde que inició el trabajo de campo pero las experiencias y sentimientos pretéritos apenas le resultaban ahora vívidos. Recorrió algunos fragmentos del diario de campo buscando un comentario o anécdota que le avivara el recuerdo. Ahora mismo en decenas de iglesias de Andalucía se celebraban cultos sin su presencia fisgona. Alejado de ellos y en su hogar, todavía le retumban en sus oídos la música de los coros y las alabanzas que elevaban a los cielos. Se despidió para escribir un "libro", y ahora que el "libro" se iniciaba anhelaba el afecto y el calor de las iglesias para sentir que lo que escribía se acercaba de alguna manera a aquellos grupos de gitanos evangélicos...*

Pero, ¿es este interés programático y metodológico por desvelar cierta simpatía crítica sobre el objeto de estudio una manera escéptica de disolver la creencia en la religión por la creencia en la ciencia, o de otro modo, camuflar la creencia de la ciencia en ciencia de la creencia?, ¿no estaremos sometidos los investigadores a una especie de contaminación simbólica, como dice Rochford, debida a las especiales relaciones entre investigadores e informantes de grupos cerrados y disidentes?. En efecto, si buscamos comprender al otro desde su propio contexto ello implica en el trabajo de campo una actitud empática, pero no es necesario estar de acuerdo con una determinada creencia o forma de vida para comprenderla. La misma creencia es algo incuestionable e inmediato para los creyentes mientras que para el investigador es uno de los objetos de estudio, lo que requiere ser explicado. Afortunadamente los intereses de los miembros de grupos religiosos son diferentes a los de los investigadores sociales (Prat,1997: 89-100; Morris, 1995: 16-17; Bourdieu, 1993: 93-97).

En cuanto a mí, mi intención es recordar las conversaciones alrededor de un café, los intentos sucesivos por convertirme pese a que me veían como un extraño escéptico que podía señalarlos desde la ciencia mundana, las presentaciones con el dios te bendiga hermano de reconocimiento y amistad, la gravedad con que los pastores se esforzaban por desvelar pasajes inefables de la biblia a oyentes analfabetos...Testimoniar por sus testimonios, testimoniar su fidelidad y pasión, su amistad y cortesía por permitirme presenciar escenas privadas, éxtasis y "quebrantamientos" íntimos. Recobrar unas voces que son olvidadas o estigmatizadas la mayoría de las veces, y ello pese a reconocer que sus cultos fueron de alguna manera violados y este texto es como un sacrilegio. Que toda la dedicación y esfuerzo por llegar al fondo de las cosas, examinando de cerca y con un interés personal aquellos cultos reducidos y paradójicos, no te ofrece seguridad alguna. Sabiendo que mi posición de investigador no me otorga licencia, ni autoridad narrativa; que el estar allí no permite ninguna ilusión epistemológica de certeza, ni legitima descripciones o explicaciones nítidas o fijas. Que más bien el trabajo de campo supone el modo en que los sujetos interactúan dentro de unas relaciones de poder asimétricas. Pero también la posibilidad del encuentro y la conversación intercultural. Y eso es lo importante" (Diario de campo, 4- febrero-2001). El "principio de

En cuanto a la participación y presencia concreta como investigador en los cultos, he de comentar que fue siempre variable y relativa.[15] Evitaba mentir sobre mi rol como investigador o sobre mis posiciones agnósticas (salvo en contadas ocasiones), pero también procuraba compartir ciertos momentos de la dinámica de los cultos: levantarme o sentarme, palmear, dar la mano, etc. Con todos los informantes trataba de establecer previamente una relación de confianza y sólo después entraba en cuestiones focalizadas sobre los objetivos concretos de la investigación.

Además, en nuestro caso, las características del estudio no exigían tanto una presencia continuada en cada congregación como de un período dilatado de tiempo para poder ser testigos de la dinámica interna de los cultos y la evolución de las conversiones o los rasgos y características del comercio ambulante y la posible incidencia de las prácticas y creencias pentecostales. De esta forma lograba la familiaridad con los informantes y poder asistir a la movilidad interna de las congregaciones: altibajos en las conversiones, tensiones, crisis, rupturas, "avivamientos", dinámica estacional, influencia de los pastores, etc. Por contra, esta forma de organizar el trabajo me cerraba la posibilidad de presenciar numerosos acontecimientos importantes o extraordinarios y de los que sólo pude ser testigo indirecto y diferido.

La técnica de investigación fundamental fue la observación participante: "La observación participante como estrategia de investigación implica unos niveles de intervención personal en la vida cotidiana de los individuos estudiados mucho más altos de los que requieren en otras formas de aproximación a la realidad social" (Prat, 1997: 90). En todo caso, condicionan las relaciones entre el investigador y los investigados "en el toma y daca de las relaciones entre el investigador y los investigados, el primero sitúa a los segundos en su 'microscopio' y los analiza como objetos de estudio. A cambio, los analizados tratan al investigador como un objeto/sujeto que puede (y debe) ser convertido, ganado para la causa. La sensación de sentirse un "converso potencial", que está permanentemente en el punto de mira de los

contaminación", según la formulación de Rochford E. (1985) *Hare Krishna in America,* suele afectar a los investigadores de formas de vida disidente (Cit. Joan Prat, 1997:89).

[15] "Podemos resumir ya con alguna claridad en qué consiste la delicada posición social del etnógrafo en el campo: el etnógrafo no sólo ha de estar dentro estando en parte fuera, sino que, estando dentro del campo, ha de saber mantener una identidad variable y diversa" (Velasco y Díaz de Rada. 1997: 109).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

interlocutores, parece ser una sensación generalizada en todos aquellos que hemos trabajado en grupos similares y con semejante técnica" (Prat, 1997: 92). En mi caso, aunque procuré siempre que pude clarificar mi postura y rol de entrada, éstos quedaban, a veces, en suspenso debido a factores como el transcurso del tiempo, los cambios sucesivos de pastores, la dinamicidad interna de los cultos. Aunque mi rol de investigador quedó claro para muchos creyentes, otros no parecieron darse por enterados y siempre que podían me trataban como un extraño visitante al que hay que convertir. Por supuesto que, en dichos casos, me dejaba arrastrar por la postura de *seeker* (explorador simpatizante pero indeciso, que narra John Lofland en *Doomsday Cult* y cita Prat, 1997: 91) y la mezcla de aspectos científicos y personales era habitual. Al adoptar el lenguaje, el código de los participantes (palmas, manos, cantos, sentarse o levantarse, invocaciones genéricas como amén o gloria a Dios), sus actitudes (aunque no fueran las mías) entendía que era una forma de comunicación necesaria y metodológicamente correcta de acercamiento a la cultura ajena, y ello pese a la reflexividad del proceso y el reconocimiento de las modificaciones que producía en los sujetos de estudio y en mi propio rol, y tuviera presente que era una estrategia que tiende a homogeneizar y generalizar los rasgos de la alteridad. Dicho de otro modo, por inercia o comodidad, por imposibilidad de autopresentación permanente en diversas situaciones y en cultos diferentes, reproducía una estrategia cimentada en la obtención de información *emic* pero que se refería, sobre todo, a la duración, continuidad y condiciones del propio trabajo de campo, sus fracasos y obsesiones, la escasa definición de sus objetivos y la poca pericia del propio investigador. No obstante, el fenómeno es mucho más global, la conciencia de cierta "contaminación" con los grupos estudiados desvela también el proceso de legitimación científica y social de las minorías en la actualidad y, sin duda, la apropiación y reivindicación de estos grupos de su identidad diferenciada.

He de reconocer que el género ha podido ser un factor condicionante en algunas interacciones, y ello tanto por el papel aparentemente secundario de las mujeres en el pentecostalismo (suelen ser mayoría en los cultos pero no pueden tener ministerios o cargos de importancia) como por la cuestión étnica (las charlas con mujeres casadas o mozas gitanas estaría mal vista sin la presencia cercana de algún varón de la familia). Con el tiempo, no obstante, pude charlar en confianza con mujeres y hombres.

Por lo general, creo que fui bien aceptado en todas las iglesias y mi extraña presencia en los contextos pentecostales gitanos osciló entre una respetuosa desconfianza y una amistad interesada. En relación con el propio proceso de *resocialización* a la cultura gitana pentecostal (en la medida que toda investigación etnográfica supone una integración y aprendizaje cultural) y de adaptación al campo también oscilé entre momentos de entusiasmo y de desorientación: "En cierto modo, aprender a hacer preguntas, comentarios y observaciones relevantes, que despierten el interés y la identificación de los sujetos, forma parte de este proceso, pues es entonces cuando el etnógrafo adquiere la convicción de estar penetrando en el objeto. Como ya hemos señalado, esta incorporación, esta penetración, nunca es perfecta - no tiene por qué serlo, y seguramente no debe serlo-" (Velasco y Díaz de Rada, 1997: 108).

Dentro de las congregaciones hay relaciones previas ya estructuradas, preferencias y vinculaciones diferenciadas, familias y parentelas, amistades y rencillas, por mucho que los discursos hablen de la fraternidad y hermanamiento, de que todos somos iguales. La relación personal asociada al contacto con informantes se reviste de una importancia fundamental en los estudios construidos sobre la implicación de técnicas cualitativas. La obtención de datos depende de la habilidad para definir y mantener unas relaciones fecundas con quienes se constituyen en objeto de análisis. Es necesario definir la posición del investigador en relación con los investigados, algo que se consigue mediante una interacción en la que la variable poder está presente. Es un juego de fuerzas, de legitimación, de negociación de las condiciones de presencia y de información. Según las temáticas y las características de los sujetos puede ser una actividad compleja. Si los estudiados asumen desde un principio que, al margen de los vínculos personales, las relaciones se establecen a partir de la aceptación del rol del investigador, no tiene por qué haber demasiado problemas. Sin embargo, si los informantes construyen al investigador como objeto de actuaciones ajenas a la investigación, si en una misma relación se entrecruzan roles y expectativas, el conflicto por la redefinición de la relación, de las condiciones de obtención de información puede quedar seriamente afectado. Precisamente el trabajo etnográfico: "no reside o depende tanto del objeto de análisis cuanto de la previa identificación y ulterior gestión de información que se deriva de la interacción con ese grupo de personas, ideas y acciones. Definir un pedazo de cotidianidad ajena como objeto de estudio, decidir que tales personas -con o sin su consentimiento, aun cuando esto último ni me lo planteo- se erigirán en objeto de análisis y actuar en consecuencia, eso es precisamente desarrollar el rol del

investigador. Es la palanca que te permite proyectarte para descubrir tentativamente el sentido de aspectos relevantes o irrelevantes de un determinado sistema de representaciones y/o comportamientos" (García Jorbá, 2000:123).

En ciertos cultos pentecostales, como en algunos barrios gitanos, la presencia de desconocidos o extraños puede resultar problemática, de ahí que la participación y asistencia a los cultos resultara necesaria a la hora de establecer interacciones sociales. Como apuntan Velasco y Díaz de Rada (1997: 108): "es regla fundamental del trabajo de campo diversificar los contextos de interacción hasta donde sea posible y pertinente. Esta diversificación no sólo responde al interés evidente de ampliar las fuentes de información. Además, la diversificación de los contextos de interacción ayuda a comprender la cultura como juego dinámico de perspectivas en constante negociación". Con el tiempo, eso sí, tratamos de subrayar los encuentros fuera del espacio cerrado del culto: hogares, cafeterías, mercadillos, paseos, etc. Teniendo en cuenta el reducido tamaño de algunas congregaciones del área de estudio, nuestra presencia era un elemento de primer orden que tanto podía reprimir como alentar ciertos comportamientos. Los miembros de algunas congregaciones, por ejemplo, tardaron bastante tiempo en manifestar dones carismáticos ante nuestra presencia.

Con la idea de cubrir esta diversificación o multisituacionalidad de los contextos de interacción, el trabajo de campo desarrolló de manera sistemática las siguientes actividades concretas:

1) Asistencia regular a los cultos y realización de entrevistas estructuradas a los pastores de las congregaciones.
2) Visitas a algunos domicilios de las familias que componen cada congregación, siempre que fue posible.
3) Visitas a los mercadillos en los que la mayoría de los miembros de las iglesias venden sus productos, dado que la actividad económica mayoritaria de estos miembros es la venta ambulante.
4) Observación y registro de mercadillos y prácticas comerciales.
5) Participación en las llamadas "reencuentras", es decir, reuniones periódicas en las que participan varias iglesias gitanas.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

6) Asistencia, siempre que nos fue posible, a ceremonias religiosas festivas como bautizos, "presentación de niños", bodas, teatros bíblicos, etc.
7) Seguimiento de otro tipo de eventos, generalmente organizados a través de carpas ambulantes, y cuya finalidad principal, en muchos casos, es la divulgación del trabajo que estas congregaciones realizan con toxicómanos, dentro de una campaña generalizada de rechazo y lucha contra la drogadicción (que incluye la gestión de centros propios de desintoxicación) que las iglesias han asumido como eje de su "labor social".
8) Entrevistas informales a pastores y *hermanos* en hogares, cafeterías, paseos, etc.
9) Entrevistas con los representantes de los Servicios Sociales en aquellas poblaciones que cuentan con estos servicios de gestión de la asistencia social a la población gitana marginal.
10) Entrevistas con responsables municipales de los mercadillos y asociaciones de comerciantes ambulantes.
11) Entrevistas con comerciantes ambulantes en general.

De este modo, el trabajo de campo ha constituido una fase fundamental y esencial del proceso investigador, y ha supuesto el uso de técnicas diversas según los diversos objetivos y niveles de descripción y análisis. Las técnicas de investigación se aplicaron tanto a la adquisición-producción de datos como a la clasificación, triangulación, contrastación e interpretación de las informaciones. Así, podemos citar: la observación participante (entendida como la acción social y metodológica que permite el registro y producción de informaciones desde la confianza y las relaciones igualitarias), los guiones de observación comparativos (anexo 1)[16], cuestionarios, esquemas de entrevistas semi-estructuradas (anexo 2), entrevistas no estructuradas, grupos de discusión, cuadernos de campo, diarios del trabajo de campo, esquemas de observación y entrevistas a comerciantes (anexo 3).

La validez y el alcance de dichas técnicas deben ser puestos siempre en referencia a los objetivos que con ellas se buscan satisfacer y a las características de los individuos, grupos o situaciones de

[16]Tanto la ficha de observación (anexo1) como el modelo de entrevista (anexo 2) fueron documentos elaborados por el Grupo de Investigación que dirigió la Dra. Manuela Cantón.

interacción. El uso apropiado de las técnicas de investigación implica relativizar siempre sus resultados en relación a las hipótesis y presupuestos teóricos[17]. Además, una concepción falsacionista del quehacer científico (como actitud crítica permanente) nos invita a estar dispuestos a poner a prueba nuestras inferencias y a entender que el acercamiento a los significados sociales es siempre provisional y refutable.

Nuestro propósito ha sido contextualizar un fenómeno socio-religioso complejo para ilustrar los procesos de cambio y de redefinición creativa de nuevas identidades religiosas en su articulación con otras esferas de la vida social y cultural gitanas. De esta forma, damos la oportunidad a los lectores de este trabajo de ponerse en el lugar de aquellos que viven una experiencia diversa, ofreciéndoles la mayor cantidad posible de claves significativas. Pero asumiendo que los contextos de conversión son múltiples, flexibles y dinámicos. Son procesos y acciones culturales más que reglas o espacios sustantivos, porque: "cualquier intento de construcción científica puede acabar sustancializando los procesos socioculturales, y la etnografía no escapa a esta condición. Pero hay que destacar que el etnógrafo no parte de una comprensión sustantivada del contexto, porque lo que trata de reconstruir mediante el proceso de investigación es precisamente el contexto" (Velasco y Díaz de Rada, 1997: 238).

El acceso concreto a esos contextos es tan crucial que determina la investigación más allá de posibles criterios teóricos y metodológicos. En la medida que no son *lugares* debemos "asegurarnos de que no producimos falsas generalizaciones sobre actitudes y comportamientos a través de los contextos existentes dentro de un caso, debemos identificar dichos contextos en función de cómo los individuos actúan en éstos, y reconociendo que son construcciones sociales y no localizaciones físicas, e intentar asegurarnos de que tomamos muestras de todos los que son relevantes" (Hammersley y Atkinson, 1994: 66).

[17] Hemos de situar estos procedimientos técnicos en su contexto epistemológico y metodológico, es decir, en la lógica de la investigación emprendida. Nuestro énfasis en la etnografía no puede hacernos olvidar los presupuestos teóricos que nos mueven y el área limitada de observación, sólo de ese modo este trabajo puede ser comparable con otras zonas del Estado Español.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

La relevancia y validez del trabajo dependen, por tanto, del acceso a la "descripción densa" de los significados sociales desde un proceso de comunicación entre el investigador y los informantes. La "descripción densa", según Geertz (1992: 20-24), busca reflejar el sistema de significados de una cultura, las prácticas y los discursos de los creyentes tal y como se entrecruzan en su forma de vida. Por otro lado, "el supuesto epistemológico de la descripción densa es que ningún aspecto de la cultura, por muy trivial que parezca, constituye un elemento aislado" (Velasco y Díaz de Rada, 1997: 226). Pero no todo vale, ni todo se relaciona con el resto de cualquier manera, ni adquiere sentido por sí solo. Son las condiciones concretas de la experiencia etnográfica las que construyen el sentido.

La observación participante, la convivencia, el diálogo informal, las entrevistas, etc, constituyen medios básicos para la producción de información relevante. En nuestro caso, las características del estudio no exigían tanto una presencia continuada en cada congregación como un período dilatado de tiempo para poder ser testigos de la dinámica interna de los cultos y la evolución de las conversiones[18]. De esta forma, lográbamos la familiaridad con los informantes y podíamos asistir a la dinámica interna de las congregaciones: altibajos en las conversiones, tensiones, crisis, rupturas, "avivamientos", dinámica estacional, influencia de los pastores, dinámicas carismáticas, bautizos, "enfriamientos" (pérdidas del entusiasmo, testimonio y participación), etc. Como ya hemos comentado, esta forma de organizar el trabajo limitaba la posibilidad de presenciar numerosos acontecimientos ocasionales pero extraordinarios de los que, en varias ocasiones, sólo pude ser testigo indirecto: discusiones internas, expulsiones, exorcismos, entierros, etc.

Consideramos que la etnografía como método de investigación social tiene como rasgo fundamental la reflexividad, esto es, el hecho y circunstancia privilegiada de que el etnógrafo como intérprete es, al mismo tiempo, un interlocutor en el proceso de diálogo. De ahí que sea absurdo eliminar las implicaciones personales o subjetivas, es decir, aislar unos datos presuntamente no contaminados por el

[18] El acceso y nuestro rol eran, por tanto, algo más que una cuestión de estar o no estar en los cultos. Conocedores de que nuestra presencia podía provocar alteraciones en los rituales y los comportamientos, debíamos resolver el problema añadido de nuestra presencia prolongada -aunque discontinua- durante más de cinco años (un tiempo superior a algunas de las conversiones de los propios *hermanos*) y tratar de proporcionar una explicación coherente al respecto.

investigador. Reconocer el carácter reflexivo de la investigación social es reconocer que somos parte del mundo social que estudiamos y asumir como tarea la reflexión sobre el sentido, límites e impacto de nuestra participación, ya que el investigador se autoinstrumentaliza en sus interacciones y relaciones de campo (Hammersley y Atkinson, 1994: 32 y ss; Velasco y Díaz de Rada, 1997:23 y ss).

La comprensión antropológica se hace posible desde el contexto de significaciones que resultan de las condiciones dialógicas que propicia el trabajo de campo. La pluralidad y heteroglosia de dicho contexto son elementos decisivos que nos recuerdan la dificultad de reducir el trabajo antropológico a las explicaciones monológicas exigidas por las proposiciones empíricas o formales. Ya que no disponemos de las reglas metodológicas de las ciencias empíricas, los significados culturales nos exigen una interpretación propia que considere a las relaciones simbólicas como factuales, es decir, las interacciones son tomadas como "hechos", hechos que han sido "producidos" desde los objetivos del propio investigador y donde el intérprete es sólo un interlocutor más del diálogo. El trabajo de campo es, por ello y al mismo tiempo, una forma de experiencia y de análisis cultural, de actividad y discurso (Díaz Viana, 1995: 260 y ss.).

El ideal positivista, cuestionado desde hace décadas pero presente todavía en ciertas inercias epistemológicas no asumidas, postulaba un acceso al campo sin pisadas ni rastros del investigador. Dicho ideal no reconocía lo que el etnógrafo realmente hacía en el campo, pese a su mayor cuidado, es decir, algo así como un elefante que entrara en una cacharrería. El problema se obviaba para tratar de mantener la distancia entre sujeto y objeto, entre hechos y valores. Así se pensaba que las huellas, de producirse, serían barridas por las olas y que por ello no habría que tenerlas en cuenta. Hoy sabemos que el rastro y las huellas de la etnografía son testimonios como los del homínido Lucy en las lavas de Olduvai en África, testigos imborrables y mudos de un encuentro.

Vemos cómo entre la objetividad y la reflexividad existe una asimetría fundamental. Mientras que la objetividad busca los asideros directos e inmediatos de los hechos -pese a ser construidos-, las intenciones reflexivas están obligadas a la comunicación indirecta de su mediatez ya sea a la comunidad intersubjetiva o a la autoconciencia. La comprensión se sitúa en una posición oblicua respecto de su

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

expresión, dado que la interioridad no puede manifestarse directamente. Una etnografía que asuma su carácter intersubjetivo, reflexivo y limitado entenderá la comprensión misma como algo resultante de situaciones donde los sujetos comunican precisamente lo individual como algo compartido. El modelo caduco que separa el sujeto investigador y el objeto es reemplazado por situaciones y contextos de sujetos que participan y se objetivan, y objetos que tienen voz y protagonismo como actores sociales.

La experiencia etnográfica queda pues mediada por los polos subjetivo y objetivo y convierte la comprensión en una experiencia fundamentalmente comunicativa. La pretendida objetividad positivista queda, pues, amenazada por los dos lados, tanto por la influencia del antropólogo cuya subjetividad implicada distorsiona y posibilita las respuestas, como por las reacciones y dinámicas de los actores sociales que configuran el campo. De ahí que sólo un participante reflexivo sea capaz de desvelar los procesos imbricados. La objetividad como contexto intersubjetivo es alcanzable en la medida en que el sujeto que comprende aprende, a través de la apropiación comunicativa de las objetivaciones ajenas, a comprenderse a sí mismo en ese mismo proceso de formación. Una interpretación sólo puede captar la realidad en la medida en que el intérprete se vuelva a la vez sobre esa realidad y sobre sí mismo como momentos de un contexto comunicativo que constituye e incluye a ambos. Por tanto, lo importante de la etnografía radica en el propio proceso etnográfico.

El trabajo de campo etnográfico supone siempre una experiencia intersubjetiva privilegiada. Velasco y Díaz de Rada lo explican así: "la intención dialógica de la etnografía trae como consecuencia una particular aproximación al *objeto* de estudio. En la medida en que los *objetos* del etnógrafo son discursos y acciones sociales llevadas a cabo por personas, la etnografía redefine la objetividad como intersubjetividad" (1997: 218). Pese a los intentos de la antropología positivista por desterrar al sujeto del proceso etnográfico, la originalidad metodológica de la disciplina sigue siendo la autoinstrumentalización del investigador y la reflexividad de la "ecuación personal" en los procesos de descubrimiento y justificación científicas[19].

[19]Sobre el efecto de la "ecuación personal", López Coira refiere que la pretendida neutralidad del investigador desaparece cuando se desvelan la implicación del antropólogo (orientación teórica, usos del lenguaje, variables

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Por ello, hoy más que nunca, la antropología se detiene en una mirada interior, en una topografía de la experiencia, reflexiona sobre las coordenadas, curvas y pliegues del proceso mismo de la etnografía. Esta conciencia analítica y monitorizada sobre la propia disciplina se condensa en los propios textos antropológicos. Cuestiones como el rol del investigador o las condiciones de producción de los discursos se amplifican. El poder de las palabras arrastra todo el poder y eficacia de la disciplina en la construcción y comprensión de la realidad. Los conceptos no son neutrales, desvelan deudas de sentidos, una historia propia de asociaciones e intercambios, errores y filiaciones. Cuando sacamos los conceptos a la luz sacuden todo su polvo acumulado al resto del texto, presionan como sólo ellos saben hacerlo hasta acomodar y adaptar lo desconocido. Los conceptos evocan múltiples intercambios con la experiencia y remiten a esquemas sociales de pensamiento y acción. En el caso de los gitanos, como en el de otras minorías, los esquemas arrastran los prejuicios y desconocimientos mayoritarios, unifican, simplificando, la heterogeneidad de los grupos y las categorías analíticas pueden volverse de esta manera dispositivos de control y dominación.

Una casualidad afortunada (señal milagrosa, me decía la señora Gladys[20]) para el propio proceso de la investigación fue que, cuando mi participación en el grupo de investigación sobre evangelismo gitano apenas había comenzado, disfruté de una beca de investigación durante dos meses y medio en Honduras. La estancia en aquel país me permitió aunar tanto el trabajo universitario como el conocimiento de varias etnias del país. Lo curioso fue que mi residencia habitual era el hogar de una comprometida creyente pentecostal de la denominación "Vida Abundante", una de tantas que ha convertido a Latinoamérica en el espacio de una transformación sin precedentes. A ella debo gran parte del conocimiento de la vida cotidiana de los creyentes pentecostales (pese a los límites de una extrapolación con los gitanos). Maestra de clases dominicales en su iglesia de Tegucigalpa, accedió a

---

sociológicas e individuales,etc) en sus observaciones y en la información que obtiene de los informantes (López Coira, 1991).

20Gladys era diácona de una activa iglesia pentecostal de Tegucigalpa. En su casa, que ella ofrecía al programa de intercambio universitario, residí durante mi estancia en Honduras en 1998. Dado que para los pentecostales todos los actos humanos están dirigidos por la providencia, los sucesos fortuitos constituyen señales de la permanente intervención divina.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

que mis preguntas curiosas y casi interrogatorias se convirtieran en un aprendizaje temprano, inusual y provisional del trabajo futuro.

En su casa pude observar la práctica de la lectura bíblica, las visitas continuas de hermanos buscando confortación, escenas de proselitismo, oraciones y alabanzas, trances y glosolalia entre hermanos que se unían en pequeñas reuniones domésticas, auxiliándose entre la pobreza y la esperanza. Con ella asistí a cultos locales y me presentó a pastores diversos. Comencé a interesarme e implicarme más allá de lo que el trabajo quizá me exigiría. Mi interés por el pentecostalismo se reforzó por la amistad y mi inclusión en su familia, que me permitía asistir con naturalidad a la espontaneidad y cotidianeidad con que en sus reuniones caseras fluían dones como profecías, glosolalia y trances. Y observar una cuidadosa, por imperceptible, gestión corporal y reelaboración biográfica. Yo deambulaba por la casa, entraba y salía de mis quehaceres o permanecía sentado observando todo aquello sin que ya mi presencia les resultara extraña. De alguna manera sentía que estaba siendo favorecido por una oportunidad irrepetible, y que gracias a la confianza puesta en mí estaba compartiendo algo que me serviría de mucho. Mi rol imprevisto me permitiría recoger después testimonios futuros con una sinceridad y profundidad que ni la ironía de la situación podría contaminar. Mi actitud hacia el asunto cambió definitivamente en Honduras y creó una empatía que todavía espero mantener en mis trabajos. La distancia con los creyentes religiosos permanece, porque sigo siendo firmemente agnóstico, pero la experiencia americana me permitió tejer unos hilos emocionales y biográficos que me ayudaron mucho en los momentos de desconcierto, desinterés o apatía propios del trabajo de campo, posibilitando no perder nunca de vista el sentido genuino y verdadero que tiene la religión para los conversos y el respeto por las creencias que, sin ser mías, fueron narradas para mí desde la confianza y la amistad.

Para nosotros, el género etnográfico es, si algo, tan escurridizo como abarcador, y pensamos que sus verdaderos logros no se cuentan entre aquellas obras que han procurado fijar y trazar sus límites, sino entre las que han intentado un uso osado de la reflexividad y la libertad en el trabajo de campo tal y como fue legado por Malinowski. No es que baste con eso, no es condición suficiente, en modo alguno y más bien al contrario. La historia de la antropología muestra en ocasiones insoportables fraudes, imposturas deudoras de no se sabe qué sentido, vacuidades tautológicas de citas de citas que, precisamente, han

encontrado en esa libertad y reflexividad la perfecta excusa para disimular su esterilidad, para hacer ademanes geniales repetitivos, acrobacias dialécticas, para oscurecer los significados y así, no sólo ocultar su insignificancia, sino amedrentar con su opacidad hermética (Innerarity, 1999). Para hacer uso de esa reflexividad hace falta algo más que osadía y trabajo, muchísimo más que meras ansias de originalidad. Suponemos que cuanto más libre es una investigación en su concepción y en su ejecución, cuanto más desenvuelto es quien escribe, cuanto a más posibilidades y conjeturas se atreve, cuanto más dispuesto está a contar a su manera, con más probabilidad contará su obra para durar y ser releída, porque en ella habrá siempre algo nuevo o cambiante que comprender.

Precisamente C. Geertz, en un reciente artículo, se plantea el dilema del futuro de la antropología ante el nuevo milenio, tomando como referencia dos concepciones dispares de la disciplina: Clastres y Clifford, y centrando su reflexión en la validez, legitimidad y futuro del trabajo de campo: "sin una teoría principal, sin ningún tema que destaque sobre el resto, y, ahora que todos los nativos son ciudadanos y los primitivos minorías, sin ni siquiera un nicho profesional claro e indiscutible, la antropología cultural depende más, a la hora de fijar su identidad y su autoridad y de exigir que se le preste atención, de una práctica de investigación específica que cualquier otra ciencia, social o natural. Si el trabajo de campo desaparece, o empezamos a mirarlo al mismo tiempo con temor y con esperanza, la disciplina entera desaparecerá con él" (Geertz, 1999:141). Lo curioso es que sea el propio Geertz el que, entre la descripción clásica y nostálgica de Clastres sobre los guayaquís buscando *raíces* culturales y las *rutas* alternativas e itinerarios postcoloniales y dialógicos de Clifford, nos diga: "Clastres, a pesar de su ortodoxia y su carácter excesivamente directo, sabía dónde iba, y realmente fue allí. Clifford, con toda su originalidad y su voluntad de experimentar parece atascado, inseguro, como si buscase su camino a tientas. Tal vez sea demasiado pronto para cambiar raíces por rutas" (Geertz, 1999:151).

Como hemos podido comprobar, las etnografías no sólo son productos de situaciones que vienen compulsivamente de fuera (desde objetivos científicos, desde diseños programados y planificados de acciones y demandas). Las etnografías mismas producen situaciones, crean horizontes desde los cuales se tiene una perspectiva de la propia sociedad y forma de vida junto con la del Otro, espacios donde nuestra propia situación y posición se configura a la vez que se expresan los intereses y las emociones

de los actores sociales, sus intenciones y deseos, los dispositivos de poder y las prácticas estructuradas. Los informantes se hacen visibles y se definen a sí mismos frente a los otros y al propio investigador; despliegan relaciones y espacios de recreación lúdicos, guiados o contradictorios; promueven la reflexividad y la creatividad. Por otra parte, no todos los participantes en un ritual, como sucede en los cultos gitanos, se mueven dentro de un todo cultural unitario y compartido. La misma participación configura diferentes experiencias en los sujetos y de ahí distintas formas de relatar al etnógrafo cuestiones como la fe y experiencia concretas. En este sentido, la experiencia etnográfica varía en diferentes contextos y circunstancias. Tal vez exista una interpretación fiel y canónica pero no una "correcta experiencia", porque todas ellas son genuinas. La fe y las creencias sufren un proceso lento de reinvención y, en gran medida, son elaboradas para el interrogador ajeno.

Sin duda, compartimos la idea de que la antropología es el lugar de encuentro de discursos de muy diversa naturaleza. Discursos que en sí mismos, en su presentación oral y escrita, son "el resultado de un proceso en el que tal vez se empezó escuchando a algunos informantes, traduciendo a un mero discurso sus palabras, poniéndoles en el contexto de discursos epistemológicos de otra naturaleza, trabados, por su parte, en un contexto de relaciones académicas que se dejan traslucir, con más claridad de lo que la asepsia científica exigiría, en cualquiera de nuestros textos. Es un largo proceso, que se desarrolla en escenarios bien diversos" (García, 2000: 95).

La prudencia científica que ha guiado esta investigación etnográfica nos ha llevado a observar los procesos de cambio cultural emprendidos por los gitanos *aleluyas* como expresiones de estrategias selectivas del campo religioso en la actualidad (fragmentado, impreciso y creativo, tal y como hemos argumentado anteriormente), pero con efectos evidentes en la cultura tradicional gitana. Hemos tratado de evitar diagnósticos precipitados, mecanicistas o globalizantes que pudieran señalar efectos alienantes, desestructuradores o manipuladores en las conversiones. Comprender las creencias ajenas, a salvo de prejuicios ideológicos o de las preconcepciones mayoritariamente compartidas, ha sido siempre el ideal regulador de la antropología.

ANEXO 1: FICHA DE INFORMACIÓN DE CONGREGACIONES.

POBLACIÓN	**PROVINCIA**	**FICHA Nº**
Investigador/a:	Procedencia de la Información y fecha	Nuevas informaciones y fecha:
1. Localización Iglesia: **Teléfono contacto:** **Horario cultos:** **Días de descanso:** **Otras localizaciones:**		
2. Miembros: **Nº Hermanos: Payos:** **Gitanos:** **Nº Hermanas: Payas:** **Gitanas:** **Nº Bautizados:** **Asistencia regular nº:** **Desplazamientos desde:**		
3. Pastor: **Procede de:** **Ocupación:** **Payo/gitano:** **Grupo de allegados:**		
4. Año Fundación: **Fundador** (origen, permanencia, ocupación): **Nº pastores desde fundación:** **¿ Con cuántos miembros empezó?**		
5. Obra Social:		
6. Informantes principales:		
7. Datos Población (económicos, demográficos, históricos y sociales):		

8. Otras observaciones y datos relevantes:		

ANEXO 2: MODELO DE ENTREVISTA A PASTORES.

1. Datos de la historia personal

1.1. Lugar y fecha de nacimiento.
1.2. Circunstancias vitales anteriores a la conversión.
1.3. El proceso de conversión: dónde, cuándo, quiénes, por qué, con y ante quiénes.
1.4. Circunstancias familiares: estado civil, hijos, parentela extensa.
1.5. Congregaciones que ha llevado anteriormente.
1.6. Llegada a la congregación que actualmente lidera.
1.6.1. Cómo y cuándo llega, o es enviado, a pastorear esta congregación.
1.6.2. Previsiones a medio-largo plazo.
1.6.3. Percepciones generales sobre la congregación.
1.6.4. Relaciones con el pastor anterior.

2. Su experiencia personal-social de conversión y su percepción de lo que significa ser un gitano protestante.

3. Datos económicos.

3.1. Actividad económica a la que se ha dedicado y a la que actualmente se dedica.
3.1.1. Actividades económicas a las que tradicionalmente se ha dedicado su familia extensa.
3.1.2. Relación con la actividad de la que se trate, probablemente venta ambulante, con las pautas de conducta adquiridas tras la conversión.
3.2. Representaciones ideológicas sobre el trabajo desde la óptica evangélica. Relación de oficios tradicionales y nuevos, percepción sobre los mismos. Percepción sobre las ganancias y su utilización.

4. Descripción del culto y percepción de la dimensión práctica de los principios éticos.

4.1. Indagar sobre las preferencias y el margen para la innovación desde el liderazgo.

4.1.1. El carisma y/o la formación teológica de los candidatos. Indagar sobre la radicalización de la tendencia pentecostal.
4.2. El papel de los pastores y los predicadores invitados.
4.3. Organización del espacio y tiempo del culto. Otras reuniones y actividades de la congregación.
4.4. La participación de la congregación en los cultos. La manifestación de los carismas.
4.5. Las fiestas: presentaciones, bautizos, bodas, "reencuentras", etc.
4.6. Percepción sobre la enseñanza bíblica y la vida práctica-cotidiana gitana. Énfasis sobre lo que la religión aporta a las relaciones intra e interétnicas.

5. Datos de la congregación de los que dispone (para triangular y completar si procede la ficha).

5.1. Fecha de fundación. Origen, historia y actualidad de la congregación que lidera.
5.2. Número de miembros y procedencia.
5.3. Composición étnica de la congregación.
5.4. Jerarquía de cargos y candidatos.
5.5. Procedimientos de cómputo, control y registro.
5.6. Sostén económico de la congregación y del pastor.
5.7. La casa pastoral.
5.8. Obra social, si existe.

6. Relaciones sociales de la congregación.

6.1. Relación y percepción de la estructura de Filadelfia. Reuniones, cargos, administración, etc.
6.2. Relación y percepción de otras congregaciones Filadelfia del resto de Andalucía, del resto del Estado y fuera de él. Encuentros periódicos.
6.3. Relación y percepción de otras congregaciones protestantes no gitanas, pentecostales o no. Encuentros?.
6.4. Relación y percepción de la Iglesia Católica y de otras iglesias no protestantes.
6.5. Percepción del campo religioso de competencia: definiciones y límites. Circulación del estigma y posible percepción de la exclusión.
6.6. Relación con las asociaciones gitanas.
6.7. Relación con el mundo gitano inconverso. Hibridaciones y paradojas de este tipo de relaciones. Consideración de los "patriarcas" y la cohesión de las familias.
6.8. Relaciones interétnicas. Situación, definiciones y límites. Marginación y racismo.
6.9. Relación con los trabajadores sociales de los Servicios Sociales que atienden las diversas zonas.
6.10. Relación con instituciones políticas. Ayuntamientos.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

ANEXO 3. MODELO DE OBSERVACIÓN-CUESTIONARIO A COMERCIANTES AMBULANTES GITANOS.

1.MERCADILLO.

1.1. Localidad del mercadillo.
1.2. Tamaño del mercadillo
1.3. Tipo de venta y género habitual.
1.4. Número de personas que trabajan en el puesto.
1.5. Fecha y meteorología.

2. COMERCIANTE.

2.1. Localidad de residencia.
2.2. Número de mercados semanales y localidades.
2.3. Edad y sexo.
2.4. Estado civil.
2.5. Número de hijos.
2.6. Nivel de estudios.
2.7. Alternancia con otras actividades.
2.8. Reglamentación venta y titularidad fiscal.
2.9. Asociacionismo o cooperativas.

3. CARACTERÍSTICAS DE LA VENTA.

3.1. Tipo de instalación y mobiliario.
3.2. Tipo de vehículo.
3.3. Antigüedad del vehículo.
3.3. Número de kilómetros anuales.
3.5. Almacén
3.6. Aprovisionamiento y forma de pago.
3.7. Tiempo que tarda en montar y desmontar el puesto.

4. PROBLEMÁTICA MÁS SIGNIFICATIVA.

- Ninguna o no contesta.
- Ubicación y localización del mercado.
- Espacio de venta.
- Servicios municipales e higiene.
- Comercio regular sedentario.
- Comercio ambulante ilegal
- Poca vigilancia policial.

- Excesos de tasas y burocracia.
- Otros.

5. GESTIÓN CORPORAL Y ÉTICA DEL TRABAJO.

5.1. Creencias religiosas: Catolicismo, protestantismo, Filadelfia, otros.
5.1.1. Bautizados o creyentes no practicantes.
5.1.2. Culto o iglesia habitual.
5.2. Símbolos bíblicos: furgoneta, puesto, bolsas, etc.
5.3. Lenguaje: pregonar género, invocaciones religiosas, maldiciones, palabras obscenas o malsonantes.
5.4. Trato habitual.
5.5. Garantías, fianzas y devolución de género.
5.6. Estructura, limpieza y orden del puesto.
5.7. Imagen personal.
5.8. Otros rasgos: cabellos, pulseras, trajes, collares...
5.9. Percepción y rasgos característicos de los vendedores evangélicos.
5.10. Representación ideológica del trabajo.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

CAPÍTULO II. CONSTRUYENDO UN OBJETO DE ESTUDIO SOBRE GITANOS EVANGÉLICOS: PRÁCTICAS RELIGIOSAS, GESTIÓN CORPORAL Y COMERCIO AMBULANTE.

> *"...Ninguna cuestión de hecho puede ser probada si no es a partir de su causa o de su efecto. De nada puede saberse que es la causa de otra cosa si no es por experiencia. No podemos aducir razón alguna para extender al futuro nuestra experiencia del pasado, pero estamos enteramente determinados por la costumbre cuando concebimos que un efecto se sigue de su causa usual. Más también creemos que se sigue un efecto del mismo modo que lo concebimos. Esta creencia no añade ninguna idea nueva a la concepción, solamente varía la manera de concebir imponiendo una diferencia al sentimiento. La creencia, por lo tanto, surge en todas las cuestiones de hecho sólo de la costumbre y es una idea concebida de una manera peculiar. Concebir algo y creerlo es lo mismo..."* (D. Hume. **Resumen del Tratado de la naturaleza humana**. 1996: 23).

2.1. CONSTRUYENDO UN OBJETO DE ESTUDIO. COMERCIO AMBULANTE Y PENTECOSTALISMO GITANO.

Los estudios, enfoques y debates contemporáneos en torno al problema de cómo describir y analizar las representaciones y creencias del Otro, no sólo reflejan una discusión crítica sobre las posibilidades y límites de la capacidad científica explicativa o interpretativa de la antropología, sino también una latente y más profunda ambigüedad de carácter epistemológico y ético[21]. De alguna manera, cualquier análisis sobre una cultura o aspecto cultural concreto - y de las creencias que comparten los individuos de un grupo social dado-, nos exige adoptar una postura epistemológica y ética en relación con la racionalidad de dichas creencias en comparación con nuestras representaciones compartidas y fundadas parcialmente sobre la racionalidad científica. Dado que tanto la pretendida neutralidad axiológica como la objetividad empirista del quehacer científico acabaron derribadas por otras crisis del positivismo en los últimos decenios, sólo cabe reflexionar sobre los supuestos implícitos en nuestras estrategias de investigación,

21 Dichos debates se desplazaron más tarde al cuestionamiento sobre la naturaleza de la representación etnográfica, la construcción del objeto, el lugar del autor y de los actores en el texto y la autoridad de las pretensiones científicas (Marcus & Fischer, 2000).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

es decir, objetivar la subjetividad y contribuir con ello al debate y al desarrollo del conocimiento antropológico.

La reflexión sobre las creencias ajenas requiere un cuestionamiento sobre las creencias y supuestos del antropólogo, ¿cómo explicar creencias aparentemente irracionales?, ¿cómo objetivar las creencias del propio antropólogo?, ¿cómo separar los juicios analíticos de los juicios de valor?, ¿cómo situar las creencias ajenas en relación con las nuestras?, ¿cómo conceptualizar las creencias en cuanto objeto de investigación intercultural?, ¿cómo se manifiestan y reproducen las relaciones sociales en las representaciones basadas en creencias religiosas?, ¿cómo diseñar una investigación sobre creencias ajenas desde nuestros propios criterios?, ¿cómo interpretar creencias que no se comparten? El análisis de las creencias pentecostales gitanas requiere pues una discusión sobre la racionalidad, es decir, el *logos*, en un sentido amplio y clásico (Ulin, 1990:15; Gadamer, 1997:64), en el que transcurren los discursos ajenos y la argumentación del investigador. En ambos casos las referencias a la historia de la disciplina y a la dimensión epistemólogica de la investigación etnográfica se muestran necesarias.

Tanto en la tradición empirista como en la intelectualista, la heterogeneidad de las creencias podía interpretarse desde una perspectiva evolucionista que las clasificaba en una línea de creciente racionalidad, una línea que era equiparable al paradigma del antropólogo occidental. Por supuesto, las posturas particularistas e historicistas ya advirtieron la necesidad de enfatizar la configuración y el contexto cultural, y fueron siempre reacias a cualquier comparación que no asumiera los presupuestos del relativismo cultural. A la postre, y antes de las sucesivas *crisis* que han jalonado la historia de la antropología[22] sobre los objetos de estudios, los métodos y las representaciones etnográficas (Velasco &

[22]A partir de mediados del siglo XX, los antropólogos comenzaron a problematizar la especificidad y legitimidad de la disciplina para estudiar determinados problemas y sujetos. Dicha situación de crisis o debate interno ha sido sintetizada en tres campos diferentes: 1) Crisis del Objeto, tanto la modernización como la colonización transformaron las sociedades primitivas. Por otro lado, la inclusión de nuevos sujetos de estudio, difuminaron los límites de los objetos tradicionales de la antropología; 2) Crisis del Método, la incorporación de nuevos actores y problemas hizo replantear los métodos y técnicas de investigación y las condiciones en las que se desarrollan los trabajos de campo; 3) Crisis de la Representación, las etnografías se realizan y escriben en contextos muy distintos de las monografías clásicas. Las relaciones entre informantes e investigadores se han transformado, de ahí que, a partir de Geertz, haya un replanteamiento permanente sobre la autoridad, autoría y elaboración de los textos etnográficos (Velasco y Díaz de Rada, 1997; Marcus & Fischer, 2000; Menéndez, 2002).

Díaz de Rada, 1997:73), la complementariedad de los escritos racionalistas y relativistas en relación a la interpretación de las creencias ajenas, constituye un hilo argumental que discurre a través de la historia de la antropología de la religión.

Entender la historia de estas perspectivas ilumina muchos de los debates de la disciplina, sobre todo porque aclara el modo en que se fue articulando la operatividad y eficacia de ambos planteamientos a partir de una distinción no problematizada entre creencias y prácticas religiosas. Dicha distinción permitía cierta complementariedad en el análisis de, por un lado, las prácticas y rituales en términos relativistas, y por otro, de las creencias y representaciones mentales en términos claramente racionalistas (Menéndez, 2002: 361 y ss.). Y esta ambigüedad y dicotomía es la que ha determinado gran parte de la historia de la especialidad. Pese a que dichas posturas siguen presentes en muchas etnografías recientes (que persisten en el paradigma empirista e intelectualista que entiende las creencias como aspectos irracionales de las culturas populares o como universos simbólicos ajenos a la racionalidad occidental), lo cierto es que esta dicotomía entró en crisis en los años setenta con los debates epistemológicos de la antropología.

Mi objetivo no es aquí realizar una completa revisión de la historia de las representaciones de las creencias en la Antropología de la Religión, sino desvelar parte de los presupuestos epistemológicos implícitos que se ocultaron en el debate y en la interpretación. En este sentido, no cabe una distinción entre creencias y prácticas. Precisamente, uno de nuestros objetivos latentes consiste en "disolver" las creencias religiosas, entendidas como representaciones mentales, en sus prácticas. Disolver no quiere decir suprimir o negar sino rechazar su categorización independiente y autónoma. Es decir, desplazar y relacionar las creencias en sus prácticas sociales concretas, interpretar el modo en que la fe y la conversión se encarnan en los cuerpos y en las actividades cotidianas. De ahí nuestro interés en estudiar la relación entre pentecostalismo gitano y comercio ambulante. Y por ello nos proponemos construir un objeto de estudio propio en relación con el evangelismo gitano; abordar los contextos de conversión y la interacción de creencias y prácticas evangélicas desde dos ámbitos aparentemente muy distintos pero relacionados con el fenómeno religioso pentecostal gitano: el comercio ambulante y la gestión biocorporal. Por un lado, los cambios y modificaciones en la percepción, redefinición y gestión integral de

las prácticas vitales, biográficas y corporales, constituye un fenómeno que atañe a la mayoría de movimientos religiosos ascéticos y, en concreto, pentecostales. Por otro, el comercio ambulante representa una de las ocupaciones fundamentales de los gitanos evangélicos y de su interacción con la sociedad mayoritaria. Nuestro objetivo fundamental es comprobar si el compromiso religioso y el "cambio de vida" tras la conversión afectan y de qué modo a la gestión biocorporal, las actitudes, los comportamientos y la ética del trabajo de los gitanos "aleluyas" dedicados a la venta ambulante en mercadillos. La investigación requiere un recorrido previo por tres ámbitos diferentes hasta desvelar los modos específicos que las prácticas religiosas pentecostales afectan a la construcción del cuerpo, la biografía personal, la ética del trabajo y la interacción social de los gitanos conversos dedicados al comercio ambulante:

- La vinculación entre creencias y prácticas religiosas para desvelar en qué medida las conversiones se corporalizan, "cambian la vida" y las actitudes ante el trabajo de los creyentes.
- Las relaciones interétnicas y el comercio ambulante entre los gitanos.
- La gestión corporal y vital en el pentecostalismo gitano.

Nuestra pretensión es tomar y desarrollar estos tres hilos analíticos y empíricos hasta tejer una red que vuelva visible el objeto científico perseguido: la incidencia del pentecostalismo en el comercio ambulante.

El propósito es pues delimitar un ámbito analítico, un punto de vista, para abordar el fenómeno complejo del evangelismo gitano. Pretendemos comprender cómo se articulan las creencias pentecostales en las prácticas concretas biocorporales y en las actitudes ante el trabajo comercial de los creyentes. Y es en un espacio concreto de las relaciones interétnicas donde esperamos observar algunos rasgos característicos de los procesos de conversión religiosa: los contextos étnicos y económicos del comercio ambulante en mercadillos. Como hemos indicado anteriormente la disolución consiste en desvelar, es decir, incorporar a un marco más perceptible los elementos y procesos implicados. De este modo, entendemos que nuestra aproximación va dibujando un objeto de estudio propio, porque: "los campos de trabajo de las ciencias no están basados en las relaciones materiales de los objetos, sino en las relaciones conceptuales de los problemas. Allí donde se estudia un nuevo problema con ayuda de un método nuevo, con el fin de descubrir unas verdades que nos abran unos

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

horizontes nuevos e importantes, allí nace una nueva ciencia" (Weber, 1993: 30). Una construcción donde el significado no se halla precisamente en las relaciones con otros elementos de la realidad empírica sino en el significado lógico de la construcción del problema, dado que: "no existe ningún análisis científico 'objetivo' de la vida cultural o bien de los 'fenómenos sociales' que fuese independiente de unas perspectivas especiales y parciales que de forma expresa o tácita, consciente o inconscientemente las eligiese, analizase y articulase plásticamente" (Weber, 1993: 36).

Dentro de los límites del trabajo de campo los antropólogos debemos ser capaces de determinar qué medios son adecuados o inadecuados para conducirnos a un propósito. Y lo más directamente accesible a un estudio científico es la pregunta por la idoneidad de los medios ante unos fines dados: "Un objeto de investigación, por más parcial y parcelario que sea, no puede ser definido y construido sino en función de una problemática teórica que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos de la realidad puestos en relación por los problemas que le son planteados" (Bourdieu y otros, 1991: 34).

No hay observación de hechos puros. Frente al positivismo hoy sabemos que toda observación implica teoría y preconcepciones. Los hechos se construyen, los hechos no hablan por sí solos, ni siquiera el punto de vista *emic* es natural y espontáneo[23]. En efecto: "cuando el sociólogo quiere sacar de los hechos la problemática y analizarlos, siempre corre el riesgo de sacarlos de la boca de sus informantes. No basta con que el sociólogo escuche a los sujetos, registre fielmente sus palabras y razones, para explicar su conducta y aún las justificaciones que proponen; al hacer esto, corre el riesgo de sustituir lisa y

[23]Una de las críticas más argumentadas y rigurosas, que aúna referencias epistemológicas y etnográficas, sobre el punto de vista del actor ha señalado que: "reducir la descripción y análisis al punto de vista del actor tiende a ignorar no sólo las condiciones objetivas, estructurales o como quiera llamárselas dentro de las cuales opera el actor, sino que tiende a ignorar o incluir escasamente los puntos de vista de los otros actores con los cuales se relaciona directa o indirectamente, dentro de situaciones específicas reales y/o imaginarias. Al reducir sus objetivos a la descripción del mundo de un determinado actor, excluirían procesos y condiciones que afectan de forma determinante la forma de estar en el mundo de dicho actor. En la mayoría de las tendencias que utilizan esta perspectiva, y no sólo en las fenomenológicas, domina una concepción homogeneizante de los grupos, la cultura o la sociedad, que tiende a ignorar las diferencias y desigualdades que operan en el interior de un grupo o sociedad determinada, aun subrayando la importancia de la diferencia y de la diversidad (...) Si bien los actores pueden tener interpretaciones correctas de sí mismos y de los otros, también pueden distorsionar, estigmatizar, excluir, etc, a los otros y a sí mismos" (Menéndez, 2002: 358-359).

llanamente a sus propias prenociones por las prenociones de quienes estudia" (Bourdieu y otros, 1991: 57).

Por todo ello, nuestro interés es describir e interpretar el evangelismo gitano desde las prácticas sociales que conforman el comercio ambulante y la gestión biocorporal. Para ello debemos "destranscendentalizar" las creencias religiosas, como objetos en sí mismos, dado que el énfasis en los aspectos mentales ha llevado, a nuestro entender, a una objetivación y esencialización del fenómeno religioso[24]. Al analizar el evangelismo gitano desde estas dos prácticas devolvemos a la cultura su papel activo, público y social. Y nos permite entender la lógica de producción, distribución y apropiación de "los bienes simbólicos de salvación" en la vida social cotidiana y en aspectos tan poco conocidos como la gestión corporal de los gitanos conversos.

Aunque podemos y debemos asumir la utilidad del concepto de creencia en el ámbito filosófico, teológico o psicológico, incluso su uso en la antropología clásica, nuestro propósito es desplazar la atención a las prácticas religiosas concretas para desvelar mejor los procesos de conversión y el cambio vital. Al mismo tiempo, creemos que ese desplazamiento desvela los límites y errores de los acercamientos a la religión desde las meras creencias. Esos límites provienen de tres factores en interacción: el carácter mentalista del concepto de creencia, el desarrollo de dicha categoría en la historia de la antropología y la forma como se ha tratado la relación entre creencias y prácticas (García, 1999:502). Sobre cada uno de estos aspectos nos detendremos en este capítulo.

El comercio ambulante y el evangelismo gitano son, desde luego, cuestiones y temáticas muy diferentes. Nada parece unirlos. Pero nuestro propósito consiste en construir una perspectiva analítica,

24Este "mentalismo" y cosificación del fenómeno religioso se hace más problemático cuando enfatiza exclusivamente el punto de vista de los actores, y reduce su metodología a la explicación y representaciones de la realidad que expresan los sujetos, es decir, no se contrastan ni las condiciones objetivas ni las propias prácticas. Además, en el caso de las creencias religiosas, se sobreentiende de manera apresurada que las representaciones mentales corresponden isomórficamente con las prácticas, sin apreciar las diferencias y discrepancias constantes entre creencias y prácticas en los sujetos. Todo ello lleva a ofrecer descripciones etnográficas que se basan fundamentalmente en la descripción de las creencias y representaciones mentales y olvidan o subordinan las prácticas y acciones sociales (Menéndez, 2002: 309-374).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

una nueva mirada reflexiva, que ilumine los contextos y procesos de conversión del evangelismo gitano de las Iglesias Filadelfia desde la dinámica, configuración y apropiación de las creencias en sus prácticas cotidianas. Para ello se seleccionan y enfatizan dos ámbitos privilegiados de las prácticas sociales gitanas "aleluyas": por un lado, el cambio de vida y la construcción y redefinición del cuerpo; y por otro, la ética del trabajo y "racionalidad económica" de los conversos en los mercados ambulantes, es decir, las estrategias económicas emprendidas y realizadas de forma independiente a las congregaciones pero que se ven transformadas por la adscripción y conversión pentecostal de muchos gitanos dedicados a este tipo de comercio no sedentario. Buscaremos su relación empírica desde la lógica de la construcción teórica. Se trata, por tanto, de relacionar pentecostalismo y comercio ambulante, gestión biocorporal y mercados, desvelando en esos dos ámbitos, tan aparentemente diferenciados, las dinámicas que reapropian y adaptan las creencias en prácticas religiosas y configuran los contextos de conversión gitanas. Entendemos que una perspectiva que enfatice las prácticas religiosas ascéticas en relación con los cambios que los conversos "aleluyas" emprenden en sus actividades cotidianas productivas, y especialmente en la construcción del cuerpo y en la gestión vital y biográfica, podría permitir una comprensión más densa de un fenómeno tan complejo como el pentecostalismo gitano.

Desde luego que esta perspectiva no agota la interpretación del fenómeno étnico-religioso que la Iglesia de Filadelfia encarna en nuestros días pero, al menos, nos pone en guardia respecto a determinados acercamientos que sustancializan las creencias y acaban esencializando la experiencia religiosa, olvidando la dinamicidad y prioridad de las prácticas, la experiencia personal y la vida social para los creyentes. En este sentido no caben generalizaciones. Sólo una perspectiva local y etnográfica puede comprender las prácticas concretas de los grupos sociales en su intercambio simbólico con la realidad y el entorno, las estrategias y definiciones de las interacciones individuales o intersubjetivas con lo "divino". Al cabo, son las conductas y los discursos los que determinan los diversos aspectos de la vida social y ambos pueden ser estudiados por la Antropología: "La religión es una actividad práctica de *orden superior* sólo en la medida en la que es también una perspectiva sobre el mundo, capaz de modificar por completo la visión intersubjetiva de todos los objetos que lo componen y de todas las actividades que lo constituyen, de agrupar a los individuos más allá de la experiencia personal que apenas nos corresponde

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

evaluar, de legitimar posiciones de privilegio y asimetrías de poder, de someter y liberar" (Cantón, 2001: 235-236).

2.2. DE LAS CREENCIAS A LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS.

La Antropología sigue arrastrando una serie de presupuestos *mentalistas* que tuvieron su origen en los autores decimonónicos clásicos de la disciplina, y que, pese a varios intentos de superación, muestran una enorme capacidad de enquistamiento y resistencia. Precisamente, aspectos como el uso y desuso de conceptos o la continuidad y olvido de problemas, no sólo tienen su explicación metodológica en el papel y capacidad empírica o teórica que juegan en su aplicación a los problemas, sino que afectan al proceso general de producción y reproducción de la disciplina (Menéndez, 2002: 247 y ss.). El modelo "mentalista" ha resultado ser tan persistente en la Antropología de la Religión, debido, en parte, a cierta consideración clásica y esencialista de la cultura y de la religión; es decir, una tendencia al intelectualismo que veía en la cultura o en la religión, más que un conjunto de estrategias y prácticas sociales históricas, convencionales, particulares y flexibles, un sustrato natural, universal, invariable, apriorístico y permanente de la especie humana y su inteligencia.

Para "disolver" estos presupuestos hay que mostrar una y otra vez que, si bien tanto la cultura como la religión incluyen universos simbólicos y contenidos ideales significativos, no hay que olvidar que dichas cosmovisiones y significados surgen de prácticas, acciones, discursos o interacciones sociales entre sujetos en contextos históricos concretos. La tarea no es pues negar o sustituir los análisis intelectualistas de la religión, que tanto y bueno nos han aportado, sino mostrar los errores de una consideración ideal y abstracta al margen de la construcción social y de la negociación y competencia de los sujetos en la experiencia y en las interacciones sociales concretas. Es necesario, pues, subrayar el modo cómo la praxis social genera el valor simbólico y los significados.

La importancia y eficacia de las creencias no procede de los rasgos inherentes a sus meras cualidades mentales sino de la estructura y dinámica del espacio social que apropian, legitiman o

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

transforman en las condiciones de la interacción entre los sujetos[25]. Unas creencias absolutamente mentales serían privadas y carecerían de realidad intersubjetiva. Sería un solipsismo incomunicable[26]. Las creencias sólo existen en tanto que corresponden a prácticas, y aunque quepa la posibilidad de creencias sin prácticas concretas, sería necesario un habitus linguístico socialmente compartido, es decir, una serie de situaciones, requerimientos, usos, connotaciones, silencios, gestos, miradas, sugestiones y prácticas que las posibilitaran. Los usos y apropiación de las creencias remiten a los sistemas de diferenciación social, al conjunto de prácticas sociales compartidas y al mercado simbólico.

25Este carácter, que afecta de lleno a las propias creencias religiosas, tiene su extensión en la propia práctica etnográfica que resulta de un proceso de construcción y selección discursivo, donde precisamente: "la gente no cree en todo lo que dice. Un discurso tiene que ser en primer lugar coherente, lógicamente comprensible, pero ello no implica creencias del sujeto en lo que dice, aunque puede haberlas. Esta forma de construir los discursos al margen de las propias creencias se explica bien si se tiene en cuenta, como hemos tratado de mostrar, que los relatos se elaboran desde los esquemas culturales, y que estos son básicamente estructuras cognitivas. Los conocimientos no son necesariamente creencias, por mucho que los antropólogos tiendan a olvidarlo. El no haber tenido esto en cuenta ha sido el motivo de las desmesuras en las que naufragaron algunas teorías antropológicas, entre otras aquellas relacionadas, de una u otra forma, con las diferencias de las formas de pensar, desde las teorías sobre el pensamiento mágico hasta las de la mentalidad prelógica" (García, 2000: 96).

26Para Wittgenstein (1988), el uso que se hace de una expresión es siempre algo común, intersubjetivo y público. Las creencias no pueden llegar a tener un uso si se conectan exclusivamente con algo que sea enteramente privado y exclusivo. Pero esto no quiere decir que no existan experiencias internas o que no se pueda hablar de ellas. Lo único que se dice es que las palabras con las que hablamos de esas experiencias internas necesitan criterios y manifestaciones externas, dado que un lenguaje privado cuyas palabras adquieran significado sin recurrir a objetos exteriores es imposible. Lo que hay que hacer es atender a los juegos en los que utilizamos las expresiones. Las creencias serían sentimientos que acompañan a ciertos comportamientos y acciones pero que cumplen determinadas condiciones según cuál sea el objeto de creencia. No puede haber lenguaje si no hay una forma de vida que le aporta sentido, es decir, manifestaciones externas que acompañan el uso de las palabras. El lenguaje es un instrumento para jugar una variedad de juegos. Lo que cuenta es el uso que hacemos de esos instrumentos, pero para esto no basta fijarse únicamente en el instrumento sino que hay que atender a las acciones que acompañan, ya que el lenguaje es parte de una actividad, de una forma de vida. Pero las acciones nos revelan que el uso de las palabras está sometido a reglas. Aunque esto no signifique que las reglas hayan de estar siempre perfectamente definidas. Son los usos y juegos del lenguaje los que desvelan el significado. Los juegos del lenguaje no son meras expresiones lingüísticas sino el todo formado por éstas y las acciones con las que se hallan entretejidas. El dualismo olvida que las creencias no pertenecen a un orden del espíritu, independiente del mundo material, sino que se tratan de estados del cuerpo, como señaló Wittgenstein: "Si estoy furioso por algo, golpeo a veces con mi bastón la tierra, un árbol, etc. No creo por ello, sin embargo, que la tierra sea culpable o que el golpear sirva para algo. 'Desahogo mi cólera'. Todos los ritos son así. A tales acciones se las puede llamar acciones instintivas" (Wittgenstein,1996: 73).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

El problema de la racionalidad de las creencias ajenas acompañó los orígenes del trabajo antropológico pero fue a partir de la obra de Lévi-Strauss y bajo la influencia de Evans-Pritchard en los años sesenta cuando el tema de la racionalidad recobró interés en relación con el análisis del pensamiento religioso. Un interés y debate que adoptó dos formas y fueron recogidos por Needham, por un lado, y Horton y Finnegan por otro, en dos importantes reuniones científicas: una de orientación estructuralista sobre las clasificaciones simbólicas y otra de orientación comparativista sobre la naturaleza del pensamiento religioso (Morris, 1995). En efecto, el debate entre racionalismo y relativismo tenía su origen en el problema (ya advertido y arrastrado desde los autores del siglo XIX pero obviado por el etnocentrismo) de las creencias aparentemente irracionales de otros grupos humanos y cómo dar sentido a ellas. Dicho debate enfrentaba esquemáticamente, por un lado, a los partidarios de una "rebelión romántica" que asumía el relativismo epistemológico y que la racionalidad y las acciones humanas podrían estar más allá de la lógica y evidencia; y por otro, a la tradición ilustrada que consideraba que el relativismo era incoherente, y por tanto que las creencias sólo podían ser entendidas figurada, simbólica o precientíficamente (Shweder, 1992).

Por su parte, Morris resumía así el debate sobre la cuestión: "Si dejamos de lado la propia teoría de la mentalidad primitiva de Lévy-Bruhl y las teorías que mantienen que el pensamiento religioso (especialmente el de las sociedades tribales) es ininteligible para los europeos, podemos, creo, delinear tres aproximaciones diferentes a la cuestión de la racionalidad del pensamiento religioso. Éstas son la contextual, la simbolista y la intelectualista" (Morris, 1995: 359)[27].

La perspectiva contextual tiene sus referentes paradigmáticos, según este autor, en los estudios de Evans-Pritchard: *Brujería, magia y oráculos entre los azande* y *La Religion Nuer* y en la revisión crítica extrema, relativista y wittgensteiniana de Peter Winch. Evans-Pritchard sostenía un relativismo moderado al afirmar que las creencias religiosas eran lógicas en relación al contexto cultural y a las nociones místicas de los azande y que sólo de este modo podían ser comprendidas pese a que sean empírica y científicamente inaceptables desde los criterios extracontextuales del antropólogo. Winch, en cambio,

27Un análisis detenido sobre estas tres perspectivas que recorren el debate de la racionalidad en Antropología puede verse en Morris (1995: 352-376), Ulin (1990), Tambiah (1990) y Cantón (2001: 171-202).

critica este relativismo restringido, herencia del positivismo etnocentrista de Evans-Pritchard, y niega que la verificabilidad empírica sea el único lazo posible entre racionalidad cultural y realidad objetiva. Tanto la racionalidad como la realidad son relativas a las comunidades concretas. Siguiendo al "segundo" Wittgenstein[28], son los usos intersubjetivos del lenguaje, las formas de vida y las prácticas sociales los que construyen el ámbito de la racionalidad y la realidad. Porque los juegos del lenguaje: "son jugados por hombres que tienen vidas que vivir, vidas que incluyen una amplia variedad de intereses, que se afectan entre ellas de muy diferentes maneras. Por ello, lo que un hombre dice o hace puede establecer una diferencia no sólo para la realización de la actividad en la que se encuentra inmerso, sino para su vida y para la vida de otras personas (...) Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo" (Winch, 1994: 77).

La perspectiva simbolista, representada por autores como Leach, Sperber, Beattie, Turner o Douglas, no entraba en la discusión sobre la racionalidad de las creencias religiosas porque consideraba que éstas sólo debían interpretarse de manera simbólica. El simbolismo constituía un elemento fundamental de la actividad humana, por ello había que distinguir entre una racionalidad instrumental, práctica, basada en la experiencia y en la explicación causal; y, una racionalidad expresiva, ritual, mítica y simbólica, basada en los significados y valores. Esta dicotomía esencial designaba aspectos de cualquier sociedad humana. Las creencias religiosas y mágicas expresaban un tipo de racionalidad diferente a la que se basaba en la mera experiencia empírica.

Por último, la perspectiva intelectualista representada por autores como Horton, Jarvie o Gellner, constituye una reacción neopositivista al relativismo de Winch y a las dicotomías que distanciaban el

28Hay consenso filosófico en distinguir en la biografía intelectual de Wittgenstein dos etapas diferentes. Una primera, marcada por el neopositivismo lógico en su obra Tractatus logico-philosophicus, en la que se afirmaba que la lógica fundamenta la estructura del lenguaje y la realidad, y una segunda etapa, representada en sus Investigaciones Filosóficas, en la que se postula que el lenguaje ordinario, directamente imbricado en las prácticas sociales y vitales, es mucho más rico y complejo que la lógica formal.

pensamiento religioso y el científico de los simbolistas. Las creencias religiosas y mágicas constituyen hipótesis racionales, culturalmente sostenibles, que buscan ofrecer una respuesta al sentido del mundo y controlar la naturaleza, de este modo: "Para Jarvie y Horton, y en general para todos los críticos de las posiciones neowittgensteinianas en el campo de la antropología, entender otra cultura (como aprender otra lengua) supone que existen realidades compartidas y suficientes 'cabezas de puente' que posibilitan la comunicación, como existen criterios de verdad lógicos y universales aunque no tengan por qué coincidir con las creencias occidentales. De no aceptar esto seríamos incapaces de evaluar la manera en que los sistemas de creencias promueven o impiden el cambio social, o el papel que las creencias religiosas cumplen como formas de control social, como ideologías" (Cantón, 2001: 195-196).

Por otro lado, Byron Good se propone dar una respuesta antropológica a las "epistemologías empiristas fundamentalistas" relacionadas con el intelectualismo que, según él, tienen en el concepto de creencia un fundamento analítico de enorme importancia y trascendencia en las investigaciones etnográficas. Concretamente sostiene que: "esa creencia es un término analítico clave en el seno del paradigma empirista, y que este concepto está vinculado a una serie de asunciones filosóficas de una manera que no es en absoluto obvia. Confío en mostrar que la emergencia de la creencia, en tanto que categoría analítica básica de la antropología, fue un fenómeno fatal, y que el uso del término continúa reflejando y reproduciendo una serie de dificultades conceptuales en el seno de la antropología moderna" (Good, 2003:30). Aunque la intención y los objetivos de su crítica se refieren fundamentalmente a la antropología de la medicina, su obra ofrece un recorrido sobre el papel del concepto de creencia en el debate entre racionalismo y relativismo de los años sesenta, es decir, la distinción básica entre creencias falsas, incorrectas o irracionales, y creencias verdaderas y racionales. Una distinción que entiende el progreso del conocimiento científico por el abandono de las primeras por las segundas. Pero además explica la relación del concepto de creencia con el fundamentalismo religioso.

Sobre esta cuestión, Good se basará en el historiador de las religiones W.C. Smith, que exploró las relaciones entre creencias y fe en las tradiciones históricas religiosas. Por medio de un meticuloso análisis histórico y lingüístico Smith llegó a la sorprendente conclusión de "que la idea de que creer es religiosamente importante resulta ser una idea moderna y que el significado de las palabras inglesas *to*

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

believe (creer) y *belief* (creencia), ha cambiado tan espectacularmente en los últimos tres siglos que ha hecho estragos en nuestra capacidad para comprender nuestra propia tradición histórica y la fe religiosa de los demás" (Good, 2003:45). Los cambios semánticos ocurridos desde la idea de creencia como decisión personal y compromiso a la mera convicción y opinión, han llevado a nuestra errónea visión de la creencia como la esencia de la vida religiosa. Para Good la historia del concepto de creencia en Antropología contiene varios rasgos esenciales (Good, 2003: 52-53):

a) - La yuxtaposición de creencias y conocimientos para connotar afirmaciones contrafactuales sobre errores o falsedades de otras sociedades, confunde juicios descriptivos y juicios de valor.

b) - La relación del concepto de creencia con la religión o con las tradiciones y saberes populares.

c) - Aunque el concepto aparece en toda la literatura antropológica, su sentido y referencia es muy variable y diferente en los distintos paradigmas teóricos .

d) - Al representar la cultura de los demás como creencias, se legitimaba la posición, "autoridad" y conocimientos del antropólogo. La preocupación sobre estas cuestiones generó la llamada "crisis de representación" de la disciplina y una "generalizada hipocondría epistemológica".

e) - A pesar de los cambios anteriores el término sigue apareciendo en las ciencias sociales de una forma extraña e irónica referido a estados mentales.

Junto a Robert Hahn (1973), Deborah Tooker y Rodney Needham, Good cita a Steven Stich para abordar la discusión sobre el papel de las creencias en Antropología, ya que considera que Stich aporta una sólida y detallada argumentación contra el uso de creencia como categoría analítica en filosofía, psicología y en las ciencias cognitivas: "Desarrolla un relato sumamente rico de la creencia en la psicología popular occidental mediante la exploración de la serie de prácticas lingüísticas en las que están imbricados nuestros conceptos de creencia y mente (...) prosigue su argumentación afirmando que la asunción acerca de la creencia en nuestra psicología popular sólo tiene significado en relación con una

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

serie de prácticas lingüísticas o de nuestro modo de vida y que, por lo tanto, es muy improbable que sean significativas en otras sociedades. Tanto es así que considera correcta la conclusión de Needham de que en muchas sociedades las prácticas arraigadas son tan distintas que, simplemente, apenas cabe referirse a nada que pueda ser considerado una creencia prototípica" (Good, 2003: 58-59). Como vemos, un planteamiento cercano a Wittgenstein, Winch y Schweder.

2.3. LAS HUELLAS DE LA EXPERIENCIA. CONVERSIÓN Y ETNOGRAFÍA.

La investigación etnográfica realizada en los cultos gitanos ha servido de referencia para indagar y reflexionar sobre una cuestión central en la experiencia del trabajo de campo en los contextos gitanos de conversión pentecostal: la dialéctica entre creencias y prácticas religiosas y su correspondencia en la vida cotidiana y en la construcción del cuerpo. De este modo estuve obsesionado con la idea de desvelar los procesos involucrados entre, por un lado, los aspectos mentales y psicológicos, y del otro, las acciones y experiencias concretas y corporales vinculadas a los fenómenos religiosos. Unos procesos que entendía, sin apenas reflexionar sobre sus fundamentos, de manera dicotómica: creencias, estados mentales y conocimientos frente a las acciones, prácticas y comportamientos. Eso sí, cierta tradición académica asumida suponía que los rituales concretos lograban la síntesis mágica de ambos ámbitos. Así comencé a indagar las fases iniciales de conversión de mis informantes buscando causas, estructuras y secuencias. En este sentido reproducía lo que había sido una práctica habitual objetivista en la disciplina. En el campo pentecostal este tipo de cuestiones sólo podía ser entendido utilizando el código fuertemente sentimental y experiencial compartido. Pero si mi interés no era espiritual, al ser un "nativo marginal", payo e inconverso, ¿qué sentido tenían mis preguntas si yo no estaba dispuesto a dar ningún paso?, *¿a qué vienes si no es a gozar del espíritu santo?,* como me señalaban algunos de mis informantes.

Susana Carro (2001) y otros investigadores han cuestionado el olvido de las experiencias concretas y la agencia de los actores sociales en los análisis antropológicos de la religión, que en el caso de los estudios latinoamericanos siguen adscritos al paradigma estructural-funcionalista, de tal manera que esta perspectiva: "al construir y reificar la religión como objeto de análisis se rechaza el valor de la agencia de las personas, de sus experiencias, percepciones, acciones y entendimiento, para el análisis

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

antropológico. Al mismo tiempo, cataloga los pensamientos y las prácticas de las gentes como meros productos de un sistema autónomo, que todo lo rige y todo lo controla" (Carro, 2001: 66). Esta amnesia metodológica y epistemológica ha permitido una reificación y objetivación de los fenómenos religiosos a salvo de las supuestas influencias contaminantes de la experiencia cotidiana de los fieles.

Esta autora analiza la crítica, a su entender limitada, que Bourdieu hace al objetivismo a través de conceptos como *habitus* y *sentido práctico*, como un intento analítico por acercarse y ser más sensibles a la familiaridad, disposiciones, percepciones y experiencias religiosas significativas. De ahí que trate de recuperar la perspectiva más fenomenológica para afirmar que la experiencia vivida no puede reducirse a las construcciones analíticas que objetivan y separan la religión de las condiciones de su inmediatez existencial en los sujetos[29]: "Desde la posición del empiricismo radical, la antropología debería tratar de aprehender y describir los mundos vividos de las personas, en su inmediatez existencial, así como comprender los significados y las intenciones no 'detrás' de la experiencia y la acción, sino incorporados en ellas" (Carro, 2001:72). Esa inmediatez existencial, esa experiencia vivida única y fundante, nos la relataba Isabel, casada, de 40 años, de esta manera:

" Ser cristiano no es creer en una religión, ni seguir a los pastores, ni creer en nada de fuera...es vivir de otra manera, sentir las cosas de una forma que te llenan, la alegría que te entra cuando estás cerca de Dios y lo sientes en tu cuerpo y tu alma...todo eso te estremece y te levanta y lo vives intensamente"

Ahora bien, cuando la etnometodología, el cognitivismo y, mucho después, otras propuestas antropológicas posmodernas trataron de recuperar el punto de vista de los actores su interés era, en un principio, metodológico. Se trataba de ofrecer nuevas etnografías que salvaran los límites y errores del positivismo objetivista y constituyeran acercamientos menos etnocentristas. Pero una cosa es recuperar el papel de los actores o asumir al antropólogo como autor y explicitar la reflexividad del investigador en

29La visión más extrema del asunto es definir la religión en términos psicológicos y subjetivistas, en los sentimientos y experiencias humanas privadas. Como diría James (1994), todos los ritos y creencias religiosas se basan en necesidades humanas. Así define James la conversión: " Decir que un hombre se ha convertido, significa, en estos términos, que las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía" (James. 1994: 154).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

el proceso etnográfico, y otra reducir la interpretación al punto de vista de los actores, ignorando las estructuras y situaciones que existen independientemente de la experiencia y conciencia de los actores sociales (Menéndez, 2002).

Precisamente, el énfasis de la fenomenología en los actores, la experiencia y los mundos vividos, la inmediatez existencial, los significados e intenciones incorporados a las prácticas, las necesidades sentidas, etc., se convierte en un sutil retorno al empirismo que considera a la antropología como una actividad neutral e inocente, sin presupuestos ni hipótesis. Sólo así se permitiría la emergencia del punto de vista y los significados auténticos de los sujetos y las comunidades, haciendo posible un conocimiento directo, inmediato e intuitivo de la experiencia humana, libre de la contaminación científica. Para nosotros, en cambio, asumir la experiencia y los significados ajenos puede hacerse desde la toma de conciencia de la reflexividad en la investigación etnográfica, desde el esfuerzo por hacer visibles los límites y presupuestos personales y científicos del antropólogo, y de los otros actores, procesos y estructuras implicadas. Ello ocurre y es posible en el contexto del trabajo de campo, una situación metodológica construida e instrumentalizada, es decir, desde las propias condiciones de producción de la información, incluyendo los presupuestos ideológicos, culturales y personales del investigador (Velasco & Díaz de Rada, 1997).

Pero si el antropólogo instrumentaliza las relaciones sociales con sus informantes también éste puede ser utilizado por los creyentes en sus interacciones entre sí o frente a inconversos. El interés científico y humano, las visitas continuadas, el afecto y la conviviencia con el investigador pueden ser vistas como elementos de prestigio y legitimidad en sus creencias para algunos informantes. En los diarios de campo tengo anotadas varias de estas situaciones en las que los informantes se reapropian de mi presencia y me convierten en un agente de prestigio externo, alguien que supuestamente trabaja con el pastor y contribuye a legitimar la iglesia ante inconversos e instituciones[30]. En otros casos, el proselitismo de

30 "Ya desde el primer instante el pastor puso sus condiciones y mostró un interés desmedido por invitarme a su casa. Marcaba la interacción que él quería y a la que yo no quise o no supe contestar a tiempo. Actuaba conmigo en público como si fuera un hermano más y no se cansaba de incluirme en oraciones y peticiones. En este caso, me mostré pasivo, aceptando una interacción que en aquellos momentos iniciales me desbordaba y me instrumentalizaba. Me comprometía como investigador. En adelante se mostró comprensivo, a ratos intelectual, a

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

algunos conversos les llevaba a criticar mis charlas con otros hermanos aparentemente cuestionados por la "debilidad" de su conversión. La ciencia o la ingenuidad del investigador, me decían, se mostraban erróneas o distantes para entender los "verdaderos" procesos de conversión. Una cosa es entender el mensaje y contárselo a alguien, y otra muy distinta el convencimiento, la conversión y el cambio vital verdadero.

En el fondo esos procesos y contradicciones sólo me fueron desvelados cuando me di cuenta del aspecto personal y reflexivo que estaba tomando la investigación. Y las respuestas se volvieron preguntas. Los encuentros que interrogaban y "fisgoneaban" sobre la supuesta lógica oculta de conversión, se transformaron en una decidida empresa por convertirme. El asunto ya no eran sus conversiones sino los límites y esquemas falsos que imponía a mi trabajo y a mis conversaciones -mientras yo apelaba a que un estudio serio implicaba que me mantuviese distante de la fe- para evitar poner algo de mi parte en la conversión. La antropología de la creencia se volvió la creencia de la antropología. Y los informantes eran explícitos: "*Tienes que dejar la ciencia del mundo a un lado o no entenderás nada", "Toda la ciencia del mundo no podrá explicarte el gozo al sentir la mano de Dios sobre tu alma", "Sólo si te conviertes podrás entender con el corazón lo que ocurre en los cultos", "Tienes que poner de tu parte y presentarte ante el Señor", "Acepta al Señor y pide perdón y todo lo que buscas acabarás entendiéndolo sin esfuerzo".* Pero yo reaccionaba, a veces, pidiendo ante las cuerdas pruebas de la acción divina, *el llamado de Dios*, como algo previo y necesario antes de dar mi primer paso. *"Pero tienes que poner de tu parte, Dios no se impone si no lo aceptas, porque el hombre es libre*", "*Ora conmigo y deja desnuda tu alma, cuando pierdas tu orgullo y la ciencia del mundo que te domina, Dios te*

---

ratos paternal, estimando mi amistad sin apenas conocernos. Me abrumó con detalles de estima en el púlpito, me invitó a comer, me hizo regalos. Mi falta de fe era una apuesta para su dedicación. Por circunstancias variadas me hizo intervenir como erudito científico en la acción proselitista con una nueva pareja, y pese a que trataba de mostrar mi mero papel de investigador neutral ese hecho era utilizado como aliciente y prestigio. Fui consciente del rol equivocado que estaba tomando y la incomodidad que provocaba en mí y en algunos fieles, pero no sabía parar. Animó a que interviniera en la lectura de algunos salmos y oraciones. Y entonces todos nos tomamos de la mano y pidieron por mi conversión y la de mi familia. Me pidieron que rogara algo y rogué por la paz y la amistad. Me volví centro de un proceso de integración acelerado en la iglesia sin yo poder todavía instrumentalizar otras relaciones con otros fieles. Una mezcla de agradecimiento por su confianza y respeto me volvieron sumiso y poco crítico. De alguna manera estaba siendo objeto de un proceso privilegiado de conversión. Sólo meses después conseguí abrir distancias, aceptó mi agnosticismo como inevitable y la amistad ganada en ese tiempo me permitió mayor libertad en tratar problemas y temas que de lo contrario me serían ocultos". Diario de campo (6-noviembre-99).

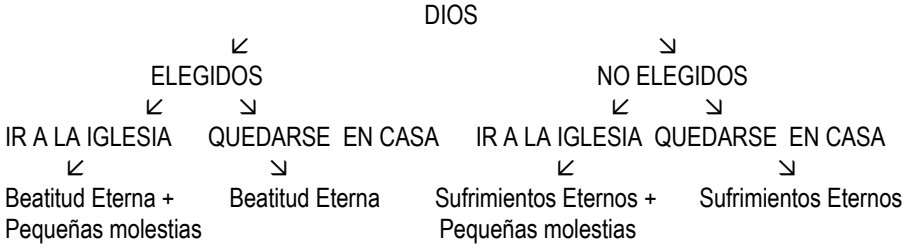
tocará". Yo insistía en mi escepticismo agnóstico y en reclamar la acción divina directa sin intervención mía en la conversión, pero no había forma, y mis informantes se desesperaban tanto como yo, enredados en esas sesiones de proselitismo.

He aquí dos ejemplos de la complementariedad entre acción divina y elección humana[31] en esos contextos dialécticos proselitistas en los que me veía a menudo envuelto. El primero es de un joven hermano, Javier, uno de tantos jóvenes que se acercan al culto por curiosidad y por sus relaciones parentales con otros *hermanos*. Acuden asiduamente, reciben el "espíritu" en pocas semanas y se muestran entusiasmados varios meses o años. Al cabo, se separan y "enfrían", pero la experiencia de conversión les hará considerarse cristianos aunque su vida esté ya alejada del evangelismo:

"*No sé que apuntas tanto pero me parece que no has entendido nada de la palabra de Dios de hoy...no has aceptado al Señor y aunque lo entiendas no lo sientes, es como ver una naranja o comerla...hasta que no aceptes al Señor no comprenderás todo esto...tienes que llamarlo con el corazón sincero porque Él siempre escucha, Él nos abre porque es un caballero... pero uno tiene que llamar antes."*

El segundo ejemplo es de un pastor, ¿cómo aceptar al Señor si no creo, le digo?, ¿cómo percibir su llamada cuando uno está alejado de los cultos?:

31J. Elster (1992: 227), en su análisis sobre la intencionalidad y racionalidad de las acciones humanas, introduce un ejemplo sobre la discusión entre la postura del calvinismo predeterminista y la necesidad de buscar nuevos prosélitos y abrirse a nuevos fieles en las iglesias. Dicha discusión sirve muy bien en nuestro propósito de análisis sobre el proceso de conversión y los rasgos que luego adoptaron los metodistas y los pentecostales sobre este aspecto. El ejemplo procede de Newcomb y hace referencia al debate entre los bautistas ingleses por conciliar la doctrina de la predestinación calvinista y la elección y libertad humana. Por supuesto, los pentecostales gitanos niegan la predestinación de la salvación pero admiten cierta complementariedad entre la acción divina del Espíritu Santo y la acción humana en las conversiones:



us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

" *Si quieres notar la presencia de Dios hay que poner algo de tu parte. Luego Dios actúa con todo su poder pero antes tienes que aceptar al Señor reconociendo tus pecados. La iniciativa es humana más que divina, cuando te ablandes tu corazón y dejes tu cabeza y tus problemas, Dios vendrá a ti y notarás todo su poder y amor, su paz y su gloria, y ante ese verdadero llamado ni tu corazón ni tu cabeza ni tu ciencia podrá ya oponerse...pero eso necesita esa acción, si no llamas nadie te abrirá, uno no se propone creer sino que se llena del espíritu y su vida cambia de repente, uno acaba creyendo porque antes lo ha sentido y ya no le importa que le vean romperse o llorar o gritar y alabar al Señor...se comparte el sufrimiento y el pecado, te conmueves y emocionas con su palabra, escuchando los coros, dando la mano a un hermano en la iglesia."*

Es una acción que es una creencia, una creencia que se establece en la misma acción. No hay separación entre creencias y prácticas. Se participa y se entiende, se comparte y los actos se hacen públicos. En todo caso, el cuerpo reacciona y se hace protagonista. Unos lloran, otros oran en silencio, algunos muestran don de lenguas, otros callan y mantienen los ojos cerrados, otros tiemblan, otros se distraen y no consiguen emocionarse. El "*llamado*" era entendido, pues, con prioridad lógica y ontológica pero cronológica y empíricamente posterior. La aceptación y creencia eran previas cronológicamente pero no lógica y ontológicamente. De este modo la ideología religiosa redefinía los procesos de conversión y reelaboraba el antes y el después de la conversión. Evidentemente yo no podía entender si no creía. *Credo ut intelligam* como diría San Anselmo, sólo por la fe puede el saber ser plena evidencia y verdad.

"Si quieres de verdad entender todo esto tienes que olvidarte de preguntas de la ciencia mundana...el poder de Dios ha cambiado nuestras vidas y eso es algo que los inconversos no podéis entender nunca, sólo quien siente el llamado de Dios puede entender lo que es esto... mi vida ha cambiado y sólo Dios tiene el poder de explicarlo, ni la ciencia no las religiones porque son de este mundo... por eso no nos importa que digan que los aleluyas estamos locos como dice un corito..." (Francisco, pastor evangélico, 30 años).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Pero hagamos un cambio de escenario. Carmelo Lisón Tolosana exploró también los conceptos de creencias y prácticas en relación con la *Santa Compaña* en Galicia. A pesar de la dificultad inherente a su estudio, el análisis de las creencias constituye un *locus classicus* en nuestra disciplina, y al tratarse de un problema esencialmente cultural necesita de un enfoque antropológico. Para este autor, las creencias son "fundantes, constitutivas y regulativas", preceden a la percepción, es decir, que la visión no sólo es algo dado sino que también se construye, por ello: "la experiencia no sólo no explica sino que se convierte en problema a explicar. La experiencia viene predeterminada lingüísticamente, acotada por un vocabulario creencial específicamente zonal, con sus registros y depuraciones semánticas exclusivas; al tenerse que expresar verbalmente la visión es subsidiaria de regímenes narrativos que seleccionan verbos y personajes, sonoridad y silencio, realzan unos iconos y narcotizan otros y, no menos importante, esa estructura narrativa viene condicionada -como ya sabemos- por larga historia, inercias semánticas, ecología lugareña e instituciones sociales (...) El proceso discursivo creencial es el que configura la experiencia y esto es así porque ese discurso es un modo de pensar cultural, hontanar de predisposiciones, ideas, deseos, presunciones y, más importante y pertienente, de creencias, filtros, prismas y categorías que en su dinamismo dotan de naturaleza cultural a la percepción sensorial. La visión es operación de la cultura, su significado proviene de la actividad creencial cultural; el vidente nada puede interpretar fuera del marco creencial o al margen de la cultura, experimenta desde dentro de la creencia" (Lisón, 1998: 261-262).

Según Lisón, el cronotopos del auditorio familiar y de la comunidad moral regulan las experiencias individuales. Los testimonios de experiencia sensorial inmediata y personal están regulados por las creencias compartidas. Esas preconcepciones compartidas, ese "ver como", constituye el aspecto fundamental de la experiencia de la realidad, "Cuando las creencias están en activo son fundantes, constituyentes, cognitivamente orientadoras y satisfacen ciertos impulsos emotivos; actúan como estrategias para remediar o al menos suavizar importantes problemas y emergen en una ecología que sintetizan y codifican y en el interior de un gran tema, la muerte en este caso. Son además, en su riqueza connotativa, inseparables de un modo de vida, de sus instituciones, estructuras, contexto y lógica social; si vivimos como ellos y creemos como ellos veremos lo que ellos ven" (Lisón, 1998: 268).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

En nuestro caso, incluso en los testimonios de negación inicial de la conversión y rechazo explícito al supuesto, pero sentido fuertemente por ellos, *llamado divino,* las implicaciones de la dialéctica de creencias y comportamientos muestran el universo ideológico compartido. He aquí el testimonio de Antonio, un gitano converso desde hacía cinco años:

" El Espíritu Santo me tocó un día pero yo no quise aceptarlo porque todo eso me parecía locura o cosas mentales, unas veces me hablaba con dulzura y otras con poder pero yo me negaba siempre porque estaba apegado al mundo...pero había algo en mí que estaba cambiando y no me dejaba tranquilo, por las noches tenía visiones y sin querer acababa discutiendo con algunos hermanos que me hablaban de la biblia...hasta que un día entré en el culto por casualidad y el pastor empezó a orar por mí y me empezó a entrar un calor por dentro y unas ganas de llorar que no podía evitar....sin que nadie me dijese nada me levanté y me acerqué al pastor y entonces acepté al señor como mi único Dios verdadero"

Por mi parte, sólo puedo dejar constancia que todos los intentos por convertirme fueron realizados con enorme respeto y afecto. Un diálogo intenso y emotivo dentro de la cordialidad. Lo que sigue es un ejemplo de un pastor que oró varias veces por mi conversión en los propios cultos:

" Vamos a orar al señor todos juntos por nuestro hermanito antropólogo que nos visita desde hace tiempo, porque encuentre con sabiduría lo que busca y Dios ilumine su vida para que al final lo que dice que busca entre nosotros sea su conversión sincera, porque nosotros sabemos que Dios lo ha traído aquí sin él saberlo y el libro que está escribiendo no sería igual si estuviera dentro y aceptase al Señor."

2.4. LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y LA ANTROPOLOGÍA.

La historia de la antropología de la religión muestra un interés especial por los diferentes tipos de relaciones entre creencias y prácticas religiosas, o más exactamente, los diferentes tipos de relaciones que cada forma religiosa y cultural autoriza o impone al hacerlas posibles, simbolizables e instituibles. Ello llevó, en parte, a una primera y no fundada solución de entender los rituales como vínculos sociales o agentes mediadores entre las creencias y las prácticas. Los rituales permitían tanto la identificación como

la diferencia, es decir establecer el sentido cultural. Sin negar que los rituales pueden estar presentes en la creación de identidades colectivas -de hecho muchos movimientos étnicos y religiosos encuentran su fertilidad en la capacidad de elaborar ritos-, no parece que sea adecuado extender su funcionalidad sintética a todas las dicotomías culturales.

Los movimientos pentecostales, pese a la reivindicación de un mensaje bíblico o la postulación milenarista, tienen que ser vistos desde un contexto presente y moderno que los capacita para la creatividad y la apertura, es más, gran parte de su modernidad y plasticidad radica no tanto en su adaptabilidad a formas sociales diversas sino a las resistencias y reapropiaciones que los grupos sociales practican a partir de la conversión al pentecostalismo. La palabra bíblica y la comunidad de creyentes son el eje que vertebra la identidad actual frente al Otro inconverso. La singularidad del movimiento *Filadelfia* está en la necesaria negociación con los otros cercanos, los gitanos inconversos, y con los otros lejanos, el mundo payo inconverso. Dado que la afirmación de identidad es una construcción y un proceso, el movimiento evangélico gitano implica, sobre todo, una redefinición de las relaciones con los otros.

Pero las creencias sin prácticas son ciegas. Las prácticas sin creencias son vacías. Inspirándome en esta paráfrasis de la famosa frase de Kant, el presente trabajo intenta reflexionar sobre los contextos de conversión al evangelismo gitano para desvelar las relaciones entre las creencias y las prácticas religiosas. Dichas formas y dinámicas adquieren nuevos contenidos y perspectivas al referirlos a las prácticas cotidianas, la gestión corporal o los dones carismáticos[32] como espacios privilegiados de resignificación individual y colectiva[33].

32Los movimientos pentecostales subrayan el carácter emotivo y sentimental de las manifestaciones "sobrenaturales" y de la presencia divina (a través del Espíritu Santo) en todos los aspectos de la vida del creyente, en contra de la austeridad y puritanismo del protestantismo histórico. Ello explica todo tipo de manifestaciones extáticas como trances, glosolalia, exorcismos, profecías, sanaciones o milagros. Más adelante lo explicaremos detalladamente.

33 Y como en el caso de los ritos, tampoco consideramos que los dones carismáticos sean mediaciones simbólicas de creencias y prácticas, sino elementos estructurados y estructurantes de esas relaciones. Una concepción disposicional y pública de los dones permite disolver la oposición y distancia entre creencias y prácticas. En efecto, los dones carismáticos en tanto que se consideran no aprendidos sino poseídos o dados, se refieren a cualidades emocionales individuales puestas en relación con la comunidad: "Una persona no puede revelar esta cualidad en

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

El análisis del fenómeno religioso se ha asociado a la propia historia de la Antropología como disciplina científica en un claro ejemplo de simbiosis entre objetivos y problemáticas científicas. Las creencias y costumbres religiosas de los entonces denominados pueblos primitivos suponían un desafío intelectual para los estudiosos occidentales. Antes incluso que las miradas se desviaran hacia las formas religiosas populares o institucionales occidentales, la antropología ya estaba organizando el conocimiento recopilado de otras culturas desde categorías religiosas[34]. La religión tomaba una carga significativa global como paradigma del Otro y, en concreto, los rituales religiosos adquirían una capacidad y propiedad inusitada para reflejar y sintetizar funciones, dimensiones, elementos y estructuras sociales o culturales (Díaz, 1998:13-26).

El propio Morris (1995: 14) destaca que el desarrollo de la sociología y la antropología como disciplinas académicas independientes tuvo consecuencias desafortunadas porque condujo a perspectivas estrechas y a divisiones innecesarias en el estudio de las creencias y prácticas religiosas. Así las religiones históricas e institucionales, junto con los fenómenos religiosos globales, fueron estudiados por la sociología. En frente, las religiones primitivas, tribales y populares o los aspectos fragmentarios, atómicos y exóticos de la religión serían estudiados por la antropología. Y todo ello ha dado lugar a tratamientos teóricos diferenciales que oscurecen la comprensión del entramado de la vida religiosa.

---

forma aislada, sólo se evidencia en interacción con quienes son afectados por ella. El carisma es ante todo una relación con el grupo" (Lindholm, 1997:22). Los carismas, entendidos como estrategias de apropiación y distribución de bienes simbólicos en las congregaciones, sirven para revelar las relaciones entre creencias y prácticas. El análisis de los dones carismáticos gitanos implica el análisis del grupo social, las relaciones intraétnicas y las luchas por las formas de poder simbólico. Es así como para entender el trance, la glosolalia, la posesión, las profecías, etc, es necesario referirlos al ámbito ideológico colectivo y a las dinámicas comunitarias de los grupos de creyentes. De este modo, los dones carismáticos, como actividades simbólicas que condensan la gestión comunitaria, biográfica o corporal, tienden a formar vínculos entre lo propio y lo ajeno, entre la identidad y la alteridad (Mena, 2003).

34Sobre los usos y desusos en la construcción de los conceptos antropológicos, los olvidos, contaminaciones e ideologías de la disciplina, véase Eduardo Menéndez (2002).

La construcción teórica de la disciplina heredó el paradigma ritualista y la tendencia a organizar los conocimientos bajo ciertas estrategias de investigación dicotómicas y directamente relacionadas con la coerción de los conceptos religiosos y filosóficos dualistas occidentales de alma-cuerpo, en concreto, las categorías de creencias y prácticas, o bien alguna de sus modificaciones y metáforas: pensamiento-comportamiento, razón-acción, competence-performance, norma-práctica, representaciones-efervescencia, decir-hacer, mito-rito. Todo el problema analítico consistía en relacionar dos polos que se habían separado sin una justificación y fundamentación clara y rigurosa. En el fondo la extrapolación del dualismo antropológico occidental de alma-cuerpo impregnaba y teñía todas las distinciones presupuestas en la religión: mente-materia, polo racional-polo sensitivo, etc. O para usar los términos de Tylor y Frazer, y que han posibilitado el hilo de nuestra investigación, creencias y acciones: "La creencia en su existencia (de seres espirituales) conduce, de un modo natural, y casi podía decirse inevitable, antes o después, a una reverencia y una propiciación activas (...) cuya teoría es la creencia y cuya práctica es el culto" (Tylor. 1981: 29); "Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes superiores al hombre y un intento por aplacarlos y complacerlos. De los dos es evidente que la creencia aparece primero, ya que debemos creer en la existencia de un ser divino antes de que podamos intentar complacerlo" (Frazer, 1965:76).

Si pudiéramos hacer un mapa conceptual imaginario de la historia de la antropología de la religión, una reconstrucción histórica del paradigma imperante en los estudios de la disciplina que ha objetivado el ámbito religioso desde la dialéctica entre creencias y prácticas, resultarían, siguiendo a Rodrigo Díaz, dos secuencias bien definidas: por un lado, los que denominaremos "intelectualistas", que priorizan las creencias sobre las prácticas religiosas; y por el otro, los "ritualistas", que enfatizan las prácticas, acciones y rituales sobre las creencias y los sistemas de conocimientos. Por supuesto que ello supone una simplificación en exceso, ya que las variantes intermedias son tan ejemplares como numerosas[35], pero los perfiles analíticos resaltan la unidad en la complejidad.

35No podemos olvidar aquí la influencia de William James en diferentes autores americanos y en el propio Malinowski. Su pragmatismo mantenía estrechos vínculos con afirmaciones subjetivistas, psicologistas y elementos de Hume y del idealismo trascendental kantiano. Así, las creencias religiosas, pese a carecer de significado empírico y contenido sensitivo poseen un hondo significado para nuestra experiencia del mundo y acción. Se trata de ideas abstractas que regulan nuestra acción y práctica cotidiana. Pese a que el anhelo de las creencias

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Tylor y Frazer son los protagonistas fundadores de la primera secuencia. Para estos dos autores clásicos las creencias son lógica y cronológicamente anteriores a cualquier práctica, arguyen que toda acción mágica o religiosa debe ser explicada a la luz de las creencias (equivocadas) que la propiciaron. Es la creencia en la existencia de seres sobrenaturales la que conduce natural y necesariamente, tarde o temprano, a la reverencia, acciones y prácticas rituales. Tanto Tylor como Frazer veían en los rituales el lugar donde convergen tanto los procesos mentales primitivos como las acciones públicas comunitarias (Morris, 1995: 119-136). Con Tylor no sólo encontramos esta dicotomía sino un modelo que organiza las acciones rituales como determinadas por las creencias, de ahí que el conocimiento de las creencias de los primitivos permitiría explicar por qué se celebran los rituales. Los rituales, como pensamientos en acción, están dotados de sus propias reglas de representación y puede que no sean un mero reflejo de las creencias. Pero, en definitiva, la realización de los rituales religiosos fortalecen las creencias de los grupos que los sustentan al considerar a la religión como un fenómeno fundamentalmente explicativo y teórico. Si bien, " aunque la preocupación fundamental del intelectualismo es la de analizar la racionalidad de los sistemas de creencias primitivos o tradicionales, no le son indiferentes los mecanismos socio-culturales y políticos mediante los cuales aquéllos se legitiman" (Díaz, 1998:46).

Muy pronto hubo una reacción a estos postulados intelectualistas que consideraban a las creencias como los antecedentes causales de las acciones rituales. Por un lado, Durkheim postulaba un funcionalismo que, rechazando el apriorismo y el empirismo, buscaba en los hechos sociales el sustrato de la religión pero tomando por igual a las creencias y las prácticas relativas a las cosas sagradas como símbolos de los grupos sociales. Precisamente, esa unidad de creencias y prácticas se mostraba en los

religiosas no encuentren un suelo firme en el terreno del conocimiento, esa aspiración humana por rebasar los límites del conocimiento empírico encuentran su salida en la experiencia religiosa subjetiva sobre objetos invisibles: "nuestras actitudes morales, prácticas, emocionales y religiosas se deben a los objetos de nuestra conciencia, a aquellas cosas que creemos que existen, sea real o idealmente. Estos objetos pueden estar presentes ante nuestros sentidos o bien únicamente en nuestro pensamiento, en cualquiera de los dos casos reaccionamos frecuentemente con fuerza tanto en un caso como en otro, con independencia de que el objeto sea o no accesible a nuestros sentidos (...) En general nuestra vida prudente y nuestra moral más elevada se fundamentan en el hecho de que las sensaciones materiales presentes pueden tener menor influencia en nuestra conducta que la idea de hechos remotos; por ello los objetos más concretos de la religión de la mayoría de los hombres, las deidades que adoran, sólo las perciben en forma de idea" (James, 1994: 51).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

rituales como mecanismos integradores que expresaban y reforzaban los sentimientos y la solidaridad del grupo[36]. Y por otro, Robertson-Smith. A partir de él los estudios sobre rituales se orientaron al esclarecimiento del carácter expresivo y metafórico de las prácticas y acabaron marginando el papel de las creencias. De este modo se desvelaba que el supuesto primordial de las creencias no es más que una categoría etnocéntrica y evolucionista, y que, contra Tylor o Frazer, las conductas religiosas no pueden estar sustentadas en creencias equivocadas.

Robertson-Smith sostenía que en el análisis de la religión primitiva lo relevante eran las prácticas rituales y las instituciones sociales. Las creencias no podían ocupar el lugar privilegiado que sus contemporáneos les estaban asignando. Era pues consciente que las explicaciones intelectualistas estaban sesgadas por las propias formas religiosas occidentales. Las prácticas preceden a las teorías doctrinales y son los actos religiosos externos los que confieren a la religión su significado social (Morris, 1995:145). La explicación del fenómeno religioso está, como suscribirá también Durkheim[37], en la sociedad y no en el pensamiento. Como afirma Díaz: " Al asumir que la creencia es una ocurrencia mental, por tanto, un dato de la conciencia privada sólo accesible al sujeto que cree, Robertson-Smith afirmó que el análisis de la religión no debe comenzar ni en el credo religioso ni en lo que piensan los individuos -pues nos introduciríamos en ese terreno indeterminado, el de los eventos mentales y el de las significaciones múltiples, donde no hay sanción o fuerza que obligue a los devotos-, sino en los actos rituales visibles donde aquéllos se comprometen y adhieren pública y positivamente con la propia tradición o actúan en conformidad con las representaciones colectivas del grupo" (Díaz, 1998:72). Para este autor lo importante no es creer en dioses sino realizar los actos sagrados prescritos. No era necesario, pues, apelar a las creencias para analizar los rituales.

36No obstante, la reacción de Durkheim no fue clara y tajante, llegando a afirmar que: "no se puede definir el rito más que tras definir la creencia" (1992:33).

37Hay que destacar de nuevo el carácter ambivalente de la propuesta de Durkheim, su sociologismo tuvo una dimensión marcadamente intelectualista frente a Robertson-Smith. He aquí una muestra (las cursivas son mías): "Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo" (Durkheim,1992:8).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Estas polémicas decimonónicas volverán a actualizarse décadas después cuando neointelectualistas como Jarvie o Horton y en cierto sentido Lévi-Strauss, subrayen los sistemas de conocimientos que sustentan las creencias, frente a autores como Leach o Turner que ponen el énfasis en las acciones rituales como procesos comunicativos y subordinan las creencias a las formas simbólicas del orden social.

La dialéctica entre creencias y prácticas religiosas aparece también de un modo claro, pero en un contexto teórico más amplio sobre el significado de la cultura, en Beattie (1993). En todo análisis cultural hay que distinguir entre sistemas de acción y prácticas sociales y sistemas de creencias y valores, mientras los primeros aportan causas, estructuras y funciones, los segundos expresan significados. Esta dicotomía procede, según este autor, del carácter dual de los sistemas simbólicos en tanto que expresan, a la vez, funciones instrumentales y expresivas. El estudio de la conducta humana requiere tener en cuenta ambos aspectos. Los valores y las creencias suelen estar relacionados con los sistemas cognoscitivos y morales compartidos al representar el universo físico, social y moral de los grupos humanos. Pero asume que "la creencia y la acción, los valores y las instituciones sociales, están ligados indisolublemente los unos a los otros" (Beattie, 1993:104). Y sólo el trabajo de campo permite desvelar en cada caso esos lazos.

Por otro lado, Manuela Cantón reflexiona sobre las disyuntivas teóricas que han marcado el estudio de las religiones y en concreto la dicotomía disfrazada que enfrenta a "lo que la religión es", con "lo que la religión hace": "la disyuntiva es conocida, y se resume en la tendencia a relacionar la religión con el comportamiento expresivo-simbólico, a encerrarla en su papel como fuente incesante de significados, frente a quienes entienden que esta lectura del comportamiento religioso queda fuera de la competencia del trabajo sociológico y desborda su principal misión: evaluar las consecuencias sociales de las creencias y prácticas religiosas" (Cantón, 1999b:166). La misma autora recapitula, siguiendo a Rodrigues Brandâo (1995), la evolución de los estudios que consideraban a la religión como "una cosa en sí" (como experiencia o como sistema simbólico), pasando por "lo que hace" (como institución o como ritual), hasta centrar los intereses en aspectos transversales del fenómeno religioso referidos a la construcción de identidades o la rededinición de la subjetividad. Así plantea de manera reflexiva las paradojas científicas

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

del estudio de la religión frente a otros estudios. Y acaba afirmando, siguiendo a T. Asad (1983) que lo que la religión es y lo que hace no pueden ser tratados como dimensiones separadas.

Si seguimos ahora el planteamiento de Bourdieu (1993), vemos cómo los grupos religiosos suelen hacer de la pertenencia la condición necesaria y suficiente para el conocimiento adecuado de sus creencias y prácticas, al mismo tiempo que supone una estrategia para protegerse de los efectos cientificistas extraños. Esto es algo que hay que tener en cuenta porque inevitablemente implica que no podremos acceder a los "saberes de sí" propios del autorreconocimiento de la pertenencia. Estos espacios vacíos sólo pueden ser relativamente compensados con la reflexividad de los intereses y creencias del propio investigador. Bourdieu plantea que sería una amputación innecesaria no aprovechar las ventajas de la objetivación de las adhesiones. Y en relación con las creencias y prácticas, recuerda cierta tendencia a considerar las creencias como meras representaciones mentales olvidando que, incluso entre los antirritualistas, "la fidelidad religiosa se enraíza (y sobrevive) en las disposiciones infraverbales, infraconscientes, en los pliegues del cuerpo y las vueltas de la lengua, cuando no en una dicción y una pronunciación; que el cuerpo y el lenguaje están llenos de creencias entorpecidas y que la creencia religiosa (o política) es ante todo una hexis corporal asociada a un habitus lingüístico" (Bourdieu, 1993:97). Algo que será muy importante tener en cuenta en nuestra investigación.

Precisamente, este mismo autor nos aclara que, en los procesos de conversión, los agentes se empeñan en luchas simbólicas por el poder de producción y reconocimiento de sus capitales de salvación, sancionados por sus grupos denominacionales. Para ello, las estrategias se centran en las formas de presentación, percepción y nominación de la realidad. Las categorías de autopresentación personal, corporal y de habla, las descripciones del mundo y la vida se transforman en vehículos de mensajes explícitos e implícitos hacia el inconverso, de alguna manera la lógica inmanente en la acción proselitista es la exportación y reconocimiento de una visión del mundo legítima y privilegiada (Bourdieu, 1985: 139 y ss.). No es de extrañar que los contextos de conversión destaquen por la configuración de un vocabulario y sintaxis propios. De esta forma, en las negociaciones por la producción de un sentido, los conversos desvelan todo el capital simbólico adquirido en sus propias conversiones y biografías, legitimados por la propia estructura institucional y los textos bíblicos. Los discursos y las acciones

despliegan así todo su poder performativo ante el inconverso dubitativo y desprovisto del armazón de un capital consagrado como crédito y garantía. La eficacia simbólica posterior de las estrategias dependerá de una pluralidad de factores pero también del grado en que la visión del mundo propuesta establezca reglas de correspondencia claras y evidentes con los elementos diversos e inciertos de la realidad del inconverso.

Así por ejemplo, la dinámica interna de los dones carismáticos en determinados cultos y circunstancias concretas representa una especie de regateo con el grupo y los poseedores del capital religioso pentecostal. Los dones buscan concretar las creencias y las experiencias más allá de lo privado, hacia el grupo pero desde los individuos, enfatizando las prácticas y los usos corporales[38]. Un regateo que sirve a la vez como instrumento de comunicación, de conocimiento y distinción social. Medio simbólico, diría Bourdieu, estructurado y estructurante que implica la condición de posibilidad de cierto consenso sobre el sentido de las diferencias sociales y el sentido del lenguaje y el mundo. Y, también, el interés de elaborar un sistema de creencias y prácticas como expresión de las estrategias de grupos en competencia por el monopolio de la gestión de bienes de salvación. Así sintetizaba estos procesos en relación a la glosolalia un pastor gitano evangélico, Salvador, de 40 años.

" Las lenguas te las da el Espíritu Santo, tu puedes orar por ellas pero si Dios no te las da porque todavía no lo has aceptado de nada te sirven, al principio te da unas lenguas muy feas pero con el tiempo las vas practicando y te van cambiando y te salen más claras, pero no es porque las practique sino porque ruego y se lo pido al Señor... una vez tuve una muy bonita, como mora, pero luego se van perfeccionando y te van cambiando, pero fíjate que nunca verás dos lenguas iguales, el que habla lenguas no habla a los hombres sino a Dios, el Espíritu intercede delante de Dios para que tu problema se ponga en manos de dios..."

38En el análisis de los dones carismáticos he intentado sostener la hipótesis de que las prácticas religiosas encuentran en los rituales extáticos pentecostales formas públicas y comunitarias de reafirmación de la conversión y la identidad. Que más acá (o más allá) de las creencias y las consideraciones mentalistas existen estrategias y prácticas sociales que convierten a los dones carismáticos en acciones simbólicas y elementos culturales que pueden ser producidos, distribuidos y apropiados por los grupos sociales (Mena, 2003).

Recientemente, J.L. García (1999) y F. Cruces (1999) han revisado críticamente en sendos artículos el concepto de ritual religioso en un claro ejemplo ilustrativo y contemporáneo de disolución de las categorías tradicionales de estudio de la antropología, categorías que fueron elaboradas de una manera no fundada en la dicotomía sociedad tradicional-sociedad moderna. Mientras F. Cruces, tras interrogarse sobre las condiciones de legitimidad de su uso y la encrucijada teórica que supone, acaba proponiendo una reconversión del concepto de ritual desde un modelo procesual y performativo concebido como forma débil de la sacralidad. J.L. García, en cambio, nos advierte sobre los excesos cometidos desde la disciplina en el abordaje de los rituales religiosos y resume esas desmesuras en: la mentalidad ritualista de los antropólogos, la ontologización de la categoría de ritual en los análisis y la confusión entre creencias y prácticas. En un claro ejercicio de "podar las desmesuras", su artículo busca recortar las pretensiones de la antropología clásica para dejar sitio a la etnografía.

Pero, después de las anteriores incursiones, volvamos a nuestro hilo argumental. La relación entre creencias y acciones ha sido poco cuestionada por la antropología al suponerla relacionada con la esencia de la religión. Se ha tendido a considerar las creencias como sistemas de conocimientos -cuando no todo sistema de conocimientos es un sistema de creencias- y establecer la correspondencia entre cogniciones y creencias en la medida que la existencia de rituales era garantía de la vigencia social del sistema de creencias[39]. Y es aquí donde J.L. García (1999:509) expone que la existencia de creyentes no practicantes y practicantes no creyentes, algo muy cotidiano en la vida moderna pero también presente

39García cita a M. E. Spiro para desarrollar las cuatro relaciones posibles entre conocimientos y creencias, que a su vez podrían admitir la posibilidad de practicantes o no: 1) rechazo total del sistema de conocimientos o sistema cultural por el individuo, 2) aceptación en bloque de algunos sectores o parcelas y rechazo de otros, 3) aceptación parcial de algunas propuestas cognitivas a las que se puede o no ajustar la acción de los individuos, 4) aceptación parcial y condicionante para la conducta. De este modo: "En el primer caso, existe un sistema cognitivo y ningún tipo de creencia; en el segundo, cuando se asumen como ciertos sólo algunos elementos del sistema cognitivo, las creencias pierden la sistematicidad; en las dos últimas situaciones estaríamos ante dos versiones distintas de la correspondencia entre cogniciones y creencias, una débil, digamos pasiva, y otra fuerte, con grandes dosis de normatividad. A este último grupo pertenecerían, entre otras, las creencias religiosas en su versión durkheimiana, pero también en la forma más frecuente de tratar el tema en la antropología" (García, 1999: 508).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

en sociedades tradicionales[40], entra en clara contradicción con los discursos esencialistas sobre la práctica social de las creencias religiosas.

La relación de las creencias con las prácticas ha sido normalmente olvidada debido, por una parte, al carácter individual y psicológico del fenómeno, y por otra, a las formas como los antropólogos han desarrollado las técnicas del trabajo de campo, privilegiando las visiones homogéneas y asumiendo la pérdida de las dimensiones individuales de la conducta, "en la medida en que hacerlo hubiese significado la utilización de técnicas especiales de investigación centradas básicamente en los individuos, desde el momento en que la existencia del sistema cognitivo no genera automáticamente el sistema de creencias. La mejor forma, por no decir la única, que han encontrado los antropólogos para dar cuenta de esta correspondencia entre cogniciones y creencias ha sido la de dar por supuesto que la existencia de rituales religiosos en una sociedad era garantía de la vigencia social del sistema de creencias" (García 1999: 509). Su texto acaba remitiendo a la función de los rituales religiosos como procesos de legitimación de las diferencias individuales, incluso en el plano de las creencias, al entender la religión como un sistema social público: " desde mi punto de vista, este control de las creencias es lo que marca una de las diferencias entre el sistema religioso de sectas y la religión como sistema público" (García, 1999: 511).

Hay que aclarar aquí que nuestra experiencia etnográfica en los cultos pentecostales gitanos no nos permite afirmar claramente la existencia de un control efectivo de las creencias ni de las prácticas y que, pese a los intentos por dar unidad a los cultos, estos muestran todavía un grado de flexibilidad y

40El propio DurKheim hacía alusión a esta posible y reiterada situación pero su crítica al racionalismo se planteaba en este caso desde un psicologismo que subordinaba el carácter fundante de las prácticas religiosas: "en los pueblos y medios más cultos, aparecen frecuentemente creyentes que, aunque tienen dudas sobre la específica eficacia que el dogma atribuye a cada rito considerado por separado, siguen con todo practicando el culto. No están seguros de que las observancias prescritas sean en detalle racionalmente justificables; pero tienen la sensación de que les sería imposible liberarse de ellas sin precipitarse en un desasosiego moral que rechazan. El mismo hecho de que la fe haya perdido en su caso sus raíces intelectuales pone así en evidencia las razones profundas en las que se asienta. Es ésta la razón de que las críticas fáciles, a las que a veces un racionalismo simplista ha sometido a las prácticas rituales, dejen en general indiferente al fiel: es porque la verdadera justificación de las prácticas religiosas no se sitúa en los fines aparentes que persiguen, sino en la acción invisible que ejercen sobre las conciencias, en la manera que afectan a nuestro nivel mental" (Durkheim, 1992:335).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

autonomía bastante elocuente. Es más, muchos informantes apelaban a la necesidad de mayor control. Veamos la autocrítica de un pastor:

" En otras denominaciones los pastores están más preparados y hay más disciplina pero aquí cada uno predica como puede porque llevamos muy poco tiempo y no tenemos preparación... por eso vas a cultitos que tienen un avivamiento muy grande pero los dones están desordenados y en otros están más fríos pero hacen lecturas y doctrina...lo que pasa es que las dos cosas son necesarias y es difícil llevarlas si el pastor no está preparado o muchas veces son los hermanos los que se acostumbran a una rutina y no quieren cambiar" .

Lo que sí nos parece evidente, siguiendo en parte a García, es que los rituales pentecostales son semi-públicos y, en tanto actos sociales (y casi de modo inevitable), algunos participantes estarán más entregados que otros a las prácticas, actos y dones, es decir, al "orden litúrgico", entendido como secuencia preestablecida. Sin embargo, por el mero hecho de formar parte del culto compartido, los creyentes señalan que aceptan un orden social y moral común y que en muchos casos ese orden transciende su status como individuos. Los ritos religiosos son formas de acción simbólicas. Cuando se procede ritualmente, el hablar se convierte en una acción. La dimensión del ritual es siempre un comportamiento colectivo. Los modos de comportamiento ritual no se refieren al individuo sino a las diferencias entre los individuos que, juntos, acometen la acción ritual. Como me comentaba Maya, un converso evangélico, de 60 años:

"Cuando Dios te llama y te toca el corazón no hay poder en el mundo que lo resista, y ese vacío o preocupación que tenías antes en tu vida se te olvida, ya nada es igual, estás en el mundo de otra manera porque el poder del Espíritu Santo te aprieta en su mano... mira, todo cambia y las cosas que hacías y decías antes, ves que te apartan y no gustan al Señor, y empiezas a sentirte mal, por eso ya no maldices, ni mientes, ni te violentas, cuidas tu aspecto y modales y vas a los cultos porque allí sientes más fuerte su presencia y porque Dios bendice a quien le honra."

Rodrigues Brandâo (1995,1999) trata el tema del pentecostalismo en un contexto reflexivo mucho más amplio. Desde una mirada antipositivista intenta devolver a la antropología su capacidad de asombro y de reencantamiento del mundo, " lo que está en juego es la recuperación para y en la antropología de la conjunción del orden del logos y el mito, en un mismo momento y en un mismo movimiento del trabajo de pensar el mundo a través de sus culturas" (Rodrigues, 1995:36). Aunque no aborda de manera sistemática la cuestión de la dialéctica entre creencias y prácticas, sí que podemos sugerir en su distinción entre religiones "emic" y "etic" cierta perspectiva de comprensión. Para este autor, por una parte existen religiones más simbólicas y *mostrativas*, que suelen naturalizar su revelación al contar con saberes de sí pero no buscan elaborar una teoría sobre su creencia o saber sobre sí, ancladas en la tradición o lo popular y abiertas a las relaciones entre significados, individuos e identidad. Del otro lado, estarían las religiones institucionales, que establecen relaciones claras con la sociedad, la historia y el estado y proporcionaran saberes eruditos y *demostrativos* sobre sí. El pentecostalismo estaría emparentado con las religiones del primer tipo: "esta es la posición exactamente opuesta a la de aquellas religiones que se resisten en pasar del orden del mito al orden del logos, que no producen explicaciones de sí mismas y que persisten en reencantar al mundo, aún en el caso de que lo satanicen, como lo hace el pentecostalismo, ya que la satanización religiosa del mundo no es más que el lado perverso de su máximo maravillamiento" (Rodrigues, 1995:34). En las religiones "emic", diríamos nosotros, se mantiene una confusión polisémica y dinámica de creencias y prácticas propiciada por el superávit de símbolos y el contexto descentralizado de vivencias de las conversiones. Con las religiones tipo "etic", en cambio, el proceso de separación entre creencias y prácticas es propiciado por la emergencia de estructuras históricas, estatales y sociológicas.

En el propio H.G. Gadamer, un filósofo para nada proclive a tientos irracionalistas, hemos encontrado referencias a las sugerencias de Rodrigues Brandâo sobre la resistencia del mito a desaparecer de la vida cultural. Gadamer hablará de la importancia del mito como condición vital de cualquier forma cultural. Una cultura sólo puede florecer en un horizonte rodeado por fronteras y lindes míticos. Al destruir ese horizonte, la racionalidad instrumental desencanta no sólo el mundo sino el papel de la ciencia (Gadamer, 1997: 13-22).

Lo importante para nuestro hilo argumental es destacar que el concepto de fe o creencia puede sustraerse en gran parte a las formas de vida religiosa. La observación rigurosa de las leyes de culto o la veneración de los dioses puede incluso ir unida a doctrinas ateas como fue el caso clásico de Lucrecio. Lo cual nos hace retomar el sentido que para J.L. García tienen los creyentes no practicantes o los practicantes no creyentes. De alguna manera la praxis ritual de las religiones está ordenada antes de cualquier certeza subjetiva, antes de lo que podría llamarse certeza personal de la experiencia interna de la fe. Es más, la reducción de lo religioso al ámbito privado de la fe, concuerda bien con el modo en que la modernidad occidental ha construido y pensado la subjetividad con el principio de autoconciencia, de un yo que deja de ser material y biográfico y remite a una estancia privilegiada, interna y racional -precisamente en un contexto de génesis del racionalismo, el capitalismo, la ciencia y el protestantismo-. Se adopta así, un punto de vista que demanda un ámbito verdaderamente universal y que abarca cualesquiera otros modos de comportamientos y pensamientos posibles de los hombres (Gadamer, 1997:55-65). Lo paradójico es que en el mismo momento en que este principio se tambaleara, tras la crítica filosófica a las ideologías de la subjetividad por parte de Marx, Nietzsche o Freud en el siglo XIX, la antropología elaborará una teoría de la religión desde la dicotomía etnocéntrica y racionalista de creencias y prácticas.

En este punto del análisis algo nos parece claro: la cuestión central sigue siendo la relación entre creencia y práctica. Creer algo supone una relación diferente con el mundo al considerar que ciertos hechos forman parte de él[41]. Pero resulta insostenible que las creencias se correlacionen directamente con las acciones. Más bien, una acción puede ser coherente o fiel con una creencia pero creer en algo es sólo contar con una disposición a comportarse de ciertos modos y no de otros bajo un marco o patrón cultural. Creer algo no añade pues ninguna idea a ese algo sino contar con disposiciones y actitudes múltiples de comportamientos en relación con ese algo y sólo si se presentan determinadas circunstancias[42].

41Para el filósofo ilustrado alemán I. Kant, la creencia no sería tanto una cuestión psicológica como epistemológica. Cuando analiza los grados del saber considera que la creencia es una idea de la que tenemos una seguridad subjetiva acompañada de una insuficiente justificación objetiva.

42En el propio origen del psicologismo, D. Hume consideraba a la creencia como un sentimiento peculiar o percepción débil que no agrega nada a una idea pero que tiene su origen en el hábito o costumbre de experiencias

Existe, por tanto, una asimetría entre acciones y creencias dado que sólo inferimos creencias a partir de las acciones bajo dos condiciones de racionalidad de éstas: a) que la disposición esté determinada por situaciones objetivas (lo cual elimina la posibilidad de actuar por motivos irracionales), b) que las acciones sean congruentes con su disposición (esta condición elimina la posibilidad de engaño) (Díaz, 1998:61).

Para Rodrigo Díaz, basándose en el filósofo mexicano Luis Villoro, la noción mentalista de creencia implica tanto la *falacia del consenso* de las creencias como la *falacia de la congruencia* entre esas creencias y las acciones. De ahí que sugiera una concepción disposicional de creencia como la anterior: "primero, porque creer no es una ocurrencia mental o un estado psicológico; segundo, porque al tratarse se una disposición no asume de antemano -como sí en cambio el intelectualismo- que las creencias son primarias y las acciones una representación secundaria de aquéllas; tercero, porque reconoce que diferentes objetos de la creencia, pueden determinar diversos ámbitos de respuestas posibles" (Díaz, 1998:63-64).

Para este autor, los neointelectualistas nos ofrecen una imagen empobrecedora de la vida humana al sugerir que los objetivos del hombre son explicar, controlar y predecir el mundo. A esta misma tesis llega R. Shweder, que considera también a Tylor y Frazer en el origen del iluminismo. La perspectiva iluminista: "se define por el supuesto de que las creencias y prácticas del hombre se inclinan ante la razón y la evidencia y que el dictado de la razón y la evidencia es el mismo para todos" (Shweder, 1992:82). De ahí su crítica "romántica" a las visiones racionalistas, científicas y piagetianas sobre la cultura: "Párese a Piaget sobre la cabeza y lo que se obtiene es la pragmática conversacional o la socialización de los códigos culturales" (Shweder, 1992: 103). Las creencias religiosas son más que razón y evidencia, son respuestas culturales que están escritas en las prácticas sociales.

pasadas. Concebir algo y una concepción unida a una creencia es lo mismo. La costumbre o hábito es más que una explicación de la génesis de nuestras creencias dado que también sirve para legitimarlas. Nuestras creencias no son racionales pero el hecho de que se apoyan en experiencias pasadas las hacen razonables (Hume, 1996).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Estamos convencidos de que una noción desmentalizada y contextual de las creencias permitirá relacionar adecuadamente los procesos reflexivos en la construcción de un objeto de estudio propio como el que intentamos hilvanar en este trabajo, un objeto que trata de poner en relación los modos como la gestión biocorporal pentecostal afectan a las prácticas, actitudes, *racionalidad económica* y la ética del trabajo de los gitanos conversos en el comercio ambulante. Por ello encontramos más oportuno en la argumentación remitirnos a la sugerencia de Shweder del pragmatismo lingüístico que se inicia con Wittgenstein y sigue con Austin, Searle, Grice y, de modo específico, con G. Ryle (1967). A continuación desarrollaremos un modelo pragmático de creencia frente al modelo intelectualista, en mi opinión, más preciso pero compatible con el modelo disposicional de R. Díaz anteriormente expuesto.

Recapitulando, hemos visto que el modelo intelectualista de la religión sostiene las siguientes tesis fundamentales:

I. La religión se funda en un sistema de creencias y de prácticas,
II. Las prácticas religiosas que realizan los hombres y las mujeres son observables y públicas, susceptibles de ser inspeccionadas por cualquier ser humano que observe la acción ritual o ceremonia,
III. Las creencias constituyen directamente la causa de las prácticas pero remiten al ámbito inobservable y privado de la mente humana.

Estas tesis perfilan una imagen cartesiana, dualista y mecanicista de la religión, al remitir a los procesos psicológicos y mentales de los creyentes. Pero, para quien juzgue que sólo existe como tal el mundo físico y que lo mental - pese a dar lugar al universo simbólico cultural- no es una realidad distinta de los procesos fisiológicos que subyacen, parece evidente que todas las descripciones relativas a creencias se refieren a acontecimientos y disposiciones de la conducta de los hombres (Acero, 1985: 152-160). De este modo es lógico afirmar que la religión es un sistema cultural público. De la misma manera que, además del guante derecho y del izquierdo no existe el par de guantes, no hay algo que se cree diferente al acto de creencia. No hay una dimensión oculta y ajena a la conducta que sea propia y exclusiva de lo mental. Lo mental es, más bien, hablar de las actitudes, debilidades y tendencias de una persona para hacer y padecer determinados tipos de cosas en el mundo de todos los días.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Lo anterior sugiere ya una importante cuestión en el estudio *en* religiones[43], y es la de cómo se relacionan los conceptos y palabras sobre creencias "mentales" con su uso entendido como costumbre o hábitos sociales en las etnografías. Cuando se trata de actividades intersubjetivas, aprender el uso de ciertas creencias supone siempre conocer los usos sociales que regulan dichas actividades. El empleo apropiado de creencias obedece a prácticas sociales[44]. De ahí la necesidad de rectificar la geografía lógica de los fenómenos mentales, nos dirá Ryle en *El concepto de lo mental*[45]. Las creencias no son un ámbito distinto y paralelo a las prácticas, sino una clase particular de características del comportamiento humano. Las creencias son acciones simbólicas y no meras construcciones mentales.

En esta misma línea, José Antonio Noguera desarrolla una crítica materialista muy acertada tanto al construccionismo social de Berger y Luckmann como a los velados supuestos *mentalistas* de Searle. Y aclara que la creencia es sólo una precondición necesaria pero no suficiente para la existencia de hechos sociales[46]. Por nuestra parte, sólo extrapolamos estos planteamientos a las creencias religiosas en su

43Al subrayar la investigar en religiones frente a los de religiones se evita la confusión entre unidad de análisis y unidad de observación en el trabajo etnográfico, es decir, el lugar de estudio no es el objeto de estudio (Geertz, 1992:33).

44Precisamente, el ensayo de Sherry Ortner (1984): "Theory in Anthropology Since de Sixties", representaba con claridad, según Good, la emergencia de la práctica como una categoría analítica en el ámbito de la antropología: "Mostró que la atención a la práctica en la antropología se produjo como consecuencia de la insatisfacción causada por los análisis semióticos de la antropología simbólica, el determinismo institucional del marxismo estructural y los análisis de economía política. Inspirándose en la teoría social de Bourdieu, Giddens, Sahlins, Raymond Williams y otros, Ortner situó la nueva atención a la práctica en el contexto de las persistentes preguntas acerca de la relación entre estructura y acción. Adujo que, más que yuxtaponer individuo y sociedad, los estudios críticos recientes de las prácticas proporcionan una nueva manera de entender cómo la sociedad y la cultura son producidas y reproducidas a través de la intención y de la acción humanas, sin dejar de considerar la sociedad como realidad objetiva y a los humanos como producto social. La atención en el campo de la antropología a las prácticas como agentes y estructuras mediadoras tiene paralelismo en la filosofía y sociología de Foucault y Bourdieu entre otros" (Good, 2003: 135).

45 "Cuando nosotros y las demás personas ejercemos nuestras capacidades intelectuales (...) no nos referimos a episodios ocultos que originan nuestras manifestaciones lingüísticas o nuestros actos públicos, sino a las manifestaciones y a los actos públicos mismos" (Ryle, 1967:26).

46"La tesis a la que intento apuntar es la siguiente: una cosa es decir que los hechos institucionales requieren la existencia de alguna creencia humana para existir, y otra muy distinta decir que existen sólo porque creemos que existen. Si al menos algunos individuos no fueran conscientes de la existencia de instituciones, no existiría la sociedad; pero no es esa conciencia lo que constituye el fundamento y el criterio para determinar su existencia, sino la acción, la actividad práctica" (Noguera, 2002: 49).

sentido público. Las creencias religiosas han de causar algo que no sea mental, es decir, alguna práctica o acción social, para poder ser constitutivas de los hechos: "Es la praxis, la acción práctica, no la creencia como tal, la que completa la objetividad de los hechos sociales e instituciones. Son las prácticas humanas las que no se dejan reducir ni a los hechos brutos ni a los hechos puramente mentales" (Noguera, 2002: 51).

Este autor concluye en la necesidad de añadir prácticas sociales a las meras creencias para poder ser constitutivas de la realidad social, es decir, las creencias deben causar o motivar algo que no sea meramente mental, como acciones, discursos, prácticas o instituciones para volverse visibles. De este modo: "A la luz de lo anterior, cobra ahora su pleno sentido la afirmación de que la creencia (o de alguna creencia) puede ser una condición necesaria para la existencia de un hecho institucional, pero no suficiente en la mayoría de los casos si esas creencias no causan las prácticas correspondientes. No hay hechos sociales institucionales objetivos sin alguna conciencia humana de esos hechos o que tenga que ver con ellos, pero la pura conciencia de esos hechos no los constituye como tales hechos objetivos, sino que tiene que ser causa eficiente de prácticas que constituyan esos hechos" (Noguera, 2002: 53).

Si describimos adecuadamente las acciones y prácticas de un ritual religioso sería un error categorial tomar a las creencias como algo distinto de lo descrito. Cuando nosotros o los gitanos conversos ejercemos nuestras creencias o capacidades intelectuales, como nos recordaba Ryle anteriormente, no nos referimos a espacios ocultos que originan nuestros actos de habla o nuestros actos públicos, sino a los discursos y a los actos sociales mismos. El error categorial consiste en duplicar sin necesidad. Las palabras que designan cualidades y episodios mentales como los sentimientos o las creencias, desempeñan bien su función siempre que se apliquen a la conducta humana y a las disposiciones adquiridas por las personas dentro de un marco cultural. En cuanto se aplican fuera de ese contexto y marco generan confusiones y errores. Describir las creencias de una persona no es describir otro orden de realidades diferente a las prácticas religiosas. Es describir cómo se comportan los creyentes en

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

circunstancias reales de muchos tipos[47]. Cuando hablemos de las creencias que fundamentan la definición del cuerpo, el ordenamiento vital o los dones carismáticos, no estaremos hablando de un universo ideológico mental diferente y causal del conjunto de acciones que dan sentido a la dinámica de producción y apropiación de la gestión biocorporal. Y cuando abordemos la nueva *racionalidad* y ética del comercio ambulante no nos referiremos sólamente a nuevas ideas y valores compartidos sino a estrategias y conductas prácticas de relación con el entorno, las relaciones interétnicas y las posibilidades de la venta. De este modo las prácticas religiosas adquieren un papel central y uno de nuestros objetivos iniciales, "disolver" las creencias en sus prácticas, podrá dotarse de sentido empírico y contrastable en los capítulos próximos.

Sólo así, disolviendo los supuestos *mentalistas* y enfatizando los contextos de praxis social, podemos entender la dialéctica de creencias y prácticas, entender los creyentes no practicantes de J.L. García (1999: 507) o los tics o guiños de Geertz[48], en ambos casos se remite al sistema cultural público y compartido y a la necesidad de una "descripción densa". La coincidencia aquí es doble al converger con la argumentación anteriormente expuesta de crítica al mentalismo o *fantasma en la máquina* que realiza G. Ryle. El propio concepto de "descripción densa", por el que Geertz es tan conocido, se debe al propio Ryle, y con él postulará una antropología interpretativa enfrentada tanto al mentalismo cognitivista[49](que sostiene que la cultura está compuesta por estructuras mentales mediante las cuales los individuos o grupos guían su conducta, ya sea algo superorgánico o subjetivo), como al conductismo exagerado.

47Y así, cuando los informantes me decían que para convertirte no bastaba la fe, el conocimiento, la creencia o esperar el llamado de Dios sino que había que poner algo de tu parte y dar el paso de aceptar al Señor, me estaban narrando las acciones y conductas grupales de conversión. He aquí el testimonio de un hermano, gitano, vendedor ambulante, 40 años:
"Hay muchos que se dicen cristianos pero no lo son, dicen creer en Dios pero se confunden. Uno no puede pedir que el Espíritu Santo te guíe sin hacer nada a cambio, dirigir tu vida con orden y buscar a Cristo en cada pensamiento y obra. Aceptar al Señor te cambia la vida porque ya todo lo que haces es en su gloria y el poder de Dios se ve en tus gestos, palabras y acciones."

48En su conocido y clásico artículo sobre la descripción densa en antropología, Geertz relata un ejemplo de Ryle sobre muchachos que se guiñan los ojos entre sí por diversos motivos que muestran la necesidad de atender a la estratificación de estructuras significativas que determinan el campo social (Geertz,1992:19-26).

49De nuevo resulta sugerente y esclarecedora la crítica de Shweder (1992) al mentalismo y el cognitivismo en antropología.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

En el concepto semiótico de cultura que se propugna al concebir a la antropología como una ciencia interpretativa en busca de significaciones sociales, Geertz destaca que: " la cultura, ese documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría para apoderarse de ovejas. Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta" (Geertz, 1992:24). Decir que consiste en estructuras de significación socialmente establecidas no es lo mismo que decir que se trata de un fenómeno psicológico. Y esto respecto a los conceptos de creencias y prácticas religiosas es muy importante pese a que en el propio C. Geertz[50]la concepción de la religión muestra un carácter vago e intermedio.

Geertz aborda el tema de la creencia religiosa desde un modelo deduccionista donde la perspectiva religiosa posibilita la aceptación de la autoridad sobrenatural para entender y mirar la vida. Pese a los límites del modelo simbólico que supone, su acercamiento inicia abiertamente la tarea de despojar del mentalismo y del psicologismo[51] el análisis antropológico de las creencias religiosas y llevarlas al terreno de las prácticas rituales y de los sistemas cognitivos, (aunque recaiga de nuevo al enfatizar los estados de ánimo y las motivaciones inherentes). Geertz reconoce que la cuestión sobre el significado de las creencias en un contexto religioso sigue siendo el más difícil y por ello ha sido generalmente relegado al terreno de la psicología. Pero eludir o relegar problemas cruciales no resuelve una de las cuestiones centrales de la antropología de la religión (que por lo demás no es meramente psicológica dado que nada social lo es): "Me parece que lo mejor es iniciar todo enfoque de esta cuestión reconociendo francamente que la creencia religiosa no involucra una inducción baconiana de la experiencia cotidiana -pues entonces todos seríamos agnósticos-, sino que implica más bien una previa aceptación de la autoridad que

50 La posición ambigua e intermedia de Geertz respecto al tema de la religión como sistema de creencias y prácticas ha sido destacada por autores tan diferentes como Morris (1995: 384), Asad (1983: 241), García (1999: 508) y Cantón (1999b:166).

51 "Ser piadoso no es estar realizando algo que podríamos llamar un acto de piedad, sino que es tener la inclinación a realizar tales actos. Lo mismo cabe decir también de la bravura de los indios de las praderas, de la compunción de los manus o del quietismo de los javaneses, que en sus respectivos contextos, forman la sustancia de la piedad. La virtud de esta manera de concebir lo que generalmente se llaman 'rasgos mentales' o, si no se admite el cartesianismo, 'fuerzas psicológicas' (ambas expresiones son en sí mismas inobjetables) consiste en que ella nos saca de la esfera inaccesible y poco clara de las sensaciones íntimas, para llevarnos al mismo mundo bien iluminado de los fenómenos observables en que se percibe la fragilidad del vidrio, la inflamabilidad del papel, y para volver a la metáfora, la humedad de Inglaterra" (Geertz, 1992: 93).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

transforma esa experiencia. El hecho de que existan desconciertos intelectuales, sufrimientos y paradojas morales -el problema de la significación- es uno de los factores que empujan a los hombres a creer en dioses, demonios, espíritus, principios totémicos o en la eficacia espiritual del canibalismo (un amplio sentido de la belleza o una deslumbrante percepción del poder son otros), pero la existencia de desconciertos, sufrimientos y paradojas morales no es la base en que descansan tales creencias sino que constituye su más importante campo de aplicación" (Geertz, 1992:105).

En 1966 Clifford Geertz ya advertía sobre el estado de estancamiento general y escasez de progresos teóricos en los estudios de Antropología de la Religión. En su conocido ensayo "La religión como sistema cultural" animaba a ampliar el marco conceptual del debate antropológico a partir de Durkheim, Weber, Malinowski y Freud. Dicha ampliación le permitió a él mismo desarrollar la dimensión cultural y simbólica de la religión que definiría como: " 1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (Geertz, 1992: 89).

Es en esa necesidad de ampliar el marco conceptual del estudio cultural de la religión lo que nos proponemos desarrollar modestamente aquí. Desempolvar las creencias de su manto más psicologista y ver en ellas actos culturales públicos. La experiencia etnográfica en los cultos evangélicos gitanos de la provincia de Sevilla nos servirá de referente para ofrecer una aproximación epistemológica y reflexiva sobre la dinámica de creencias y prácticas religiosas en el ámbito de la gestión biocorporal y la ética del trabajo en los mercados ambulantes. Al "disolver" los supuestos *mentalistas*, dualistas y psicologistas de dichas categorías se enfatizan los contextos de praxis social y de identidad comunitaria en los que se desarrollan los procesos de conversión gitana pentecostal. El camino queda pues trazado desde las creencias religiosas a las prácticas y contextos sociales. Y de las prácticas religiosas a las prácticas corporales y económicas.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

CAPÍTULO III. LA IGLESIA EVANGÉLICA DE FILADELFIA.

3. 1. HISTORIA Y EVOLUCIÓN DEL EVANGELISMO GITANO.

La memoria y los relatos de los primeros gitanos evangélicos, pioneros de una fe que hace medio siglo era nueva y extraña para muchos, junto con los escasos pero valiosos escritos y documentos bibliográficos de los propios protagonistas -cuya importancia viene dada por constituir un primer intento de escribir la historia de los gitanos desde ellos mismos, apenas superado el analfabetismo en muchos de ellos- coinciden en afirmar que el movimiento evangélico nace en la Bretaña francesa en 1950 (Jiménez, 1981; Cano, 1981). Un pastor protestante francés perteneciente a las iglesias pentecostales de las *Asambleas de Dios* en Brest, Clement Le Cossec, sanó con sus oraciones al hijo de una mujer gitana que le había pedido ayuda para su hijo enfermo:

"Todo empezó durante el verano de 1950 cuando un pentecostés hablaba de salud y curación a una mujer gitana, Mme. Duvil, en el mercado de Liseux. Uno de sus hijos, Zino, se pone enfermo unos días más tarde. Zino es operado en seguida y los médicos le dicen que no espere nada porque está todo perdido. La familia se pone a chillar y a llorar en el hospital. Mme. Duvil recuerda la propaganda que le habían dado y que ella había guardado. Ella asiste con Zino a la reunión pentecostal. El pastor impone las manos al enfermo. Zino está curado." (Méndez, 2002: 245, citando a Jean Baubérot)

Se trata de un relato mítico que contiene las claves de muchas conversiones: frente a todos los males y problemas mundanos, el Evangelio aparece como la única y verdadera salvación y esperanza, y se resume en un mensaje sencillo y claro: "*Nada es imposible para Dios".* El matrimonio gitano comenzó a asistir a la congregación de Le Cossec hasta que un día decidieron dar el paso y *entregar su vida al Señor*. Esta misma familia, incómoda en una congregación paya, alentó a Le Cossec a predicar entre otros gitanos Manouches de Bretaña y del Oeste francés y a que les ayudara y visitara en los momentos difíciles. De este modo, comenzó a predicar entre los gitanos que acudían de modo numeroso a la vendimia:

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

*"La noticia de la curación se extendió rápidamente entre los gitanos de la tribu Manouches y así, dio comienzo este Movimiento. En 1952, se tienen los primeros bautismos; fue, concretamente en Brest. A partir del año 1959, surgen las conversiones de nuevas tribus, y sucede lo más importante, que los objetivos del nuevo movimiento se centran en conquistar para Dios, para el Señor, a los gitanos del resto del mundo: Europa, México, EEUU, India y entre éstos a los gitanos españoles" (*Jordán, 1990:10).

Entre aquellos temporeros gitanos que trabajaban en la vendimia francesa se encontraban numerosos gitanos españoles, que a su regreso, y ayudados por predicadores franceses, comenzaron a expandir el evangelio en España a primeros de los sesenta[52]. Pero unos años antes, en 1957, Le Cossec decide crear, desde las *Asambleas de Dios*, una *Mission Évangélique Tsigane*, que se expande por Francia y otros países como Italia, Portugal y España. En 1968, dada la expansión y particularidad del movimiento, la Misión Evangélica Gitana se escinde de las *Asambleas de Dios* y se transforma en una denominación pentecostal específica dirigida preferentemente a todos los grupos gitanos franceses[53]: Gitanes, Manouches, Yéniches, Voyageurs, Rom Kalderash, Rom Lovara, etc. (Williams, 1987; 1991). Desde 1964 el movimiento publica trimestralmente la revista *Vie et Lumière* en varios idiomas, lo que la convierte en una estimable fuente de información sobre la evolución del evangelismo gitano.

Para Adolfo Jiménez Ramírez "Pelele", uno de los históricos fundadores del movimiento, Le Cossec aparece como un nuevo Moisés, que toma en sus hombros la tarea de evangelizar y devolver la unidad y la esperanza a los gitanos:

[52]La evangelización protestante de los gitanos españoles tiene un precedente histórico fundamental. En 1836, George Borrow, "Jorgito el inglés", llega a España procedente de Portugal, enviado por la Sociedad Bíblica de Londres. A lo largo de su estancia en España conoció y compartió su vida con los gitanos en caminos, ventas, cárceles y ciudades. Su interés por la evangelización de los gitanos le llevó al conocimiento de su lengua y a una originalísima traducción del Evangelio de San Lucas al caló o romanó. Por ese motivo fue perseguido, encarcelado y requisados los ejemplares de su obra (Borrow, 2000).

[53]Hay que puntualizar que los grupos romaníes franceses son mucho más heterogéneos que los calós o gitanos españoles. En 1985, algunas fuentes, estimaban que el número de cristianos gitanos franceses era de 90.000 fieles entre bautizados y simpatizantes sobre un total de 200.000 gitanos (Williams, 1991: 81).

"Pero, ya en nuestros días, había un pueblo perdido y apartado por la sociedad, aunque amado por Dios, y, como en los tiempos de Moisés, también el Señor se acordó de nosotros para sacarnos de la ruina y del pecado; mas esta vez no llamó a Moisés, sino que recurrió a un fervoroso anciano, no gitano, de una de las Asambleas de Dios de Francia...El hermano Le Cossec trabajó con nosotros como padre espiritual, como si fuese un Moisés en el siglo XX"(Jiménez, 1981: 23).

La analogía con el pueblo judío se convierte en un importante referente de redefinición histórica e identitaria. Y la referencia bíblica[54] consigue ofrecer un sentido a un pueblo sin historia, condensando la memoria colectiva de una diáspora de muchos siglos. Así, tanto las persecuciones y discriminaciones que los gitanos han padecido a lo largo de su historia como la esperanza y bienestar futuros son interpretados como signos inexorables de ser un pueblo elegido por Dios:

"*Porque, como está escrito para Israel, también se cumple en nosotros la palabra de Dios: -Pero, aunque os esparza entre las naciones, os seré un pequeño santuario allá donde os halléis-. Esta promesa se cumplió en Israel, pero también en nosotros. Hemos sobrevivido entre los pueblos de la Tierra a pesar de las hambres, fríos, persecuciones, desprecios, etc. Después de haber pasado tantos años, y mirando atrás, podemos decir que hemos vencido valientemente todas estas adversidades. A veces nos preguntamos cómo es posible que hayamos podido soportar tantas miserias y persecuciones. Aún no hace ni veinte años todavía andábamos en España de pueblo en pueblo, sin punto de partida ni meta de llegada. Ahora, los que hemos conocido al Señor, nos damos cuenta de que Él ha sido quien nos ha guardado de todas las calamidades humanas; si no hubiese sido así, no habríamos sobrevivido, de manera que podemos decir: -Hasta aquí nos ayudó Jehová-. Hoy en el siglo XX, el Dios del Amor nos ha llamado de entre todos los pueblos, por su infinita misericordia, para darse a conocer a nosotros. No fuimos nosotros los que le buscamos, sino que fue Él quien nos buscó. Y, así, ya no somos un pueblo sin esperanza y sin rumbo; ahora tenemos un futuro, sí, un glorioso futuro y la esperanza de Cristo nuestro Dios; ahora ya tenemos patria y la promesa de una morada fija."* (Jiménez, 1981: 17-18).

[54]Manuela Cantón hace referencia a algunos estudiosos evangélicos que consideran que los gitanos serían descendientes directos de Noé, en concreto, de su nieto Elam. Las profecías de Jeremías 49: 34-39 prometen una restauración y liberación para los descendientes de Elam (Cantón, 1999a:185).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Siguiendo a Jiménez (1981), Jordán (1990), Gamella (1996), Garreta (1999), Cantón (1999a) y Méndez (2002), a mediados de los sesenta llegan al Norte de España, siete predicadores gitanos: Jaime Díaz, Juan Castro, Enrique "Marido", Emiliano, Manolo, Lary Castro y Joselito. Les acompaña Claudio Salazar "Palko", quien sería hasta que regresó a Francia en 1979, el secretario general de la Obra Gitana en España. Estos predicadores se repartieron por ciudades y comenzaron a predicar con mucha cautela, dada la falta de libertad religiosa en esos momentos, hasta conseguir organizar las primeras congregaciones o "cultos aleluyas", como empezaron a ser conocidos. En 1965, las semillas del trabajo proselitista dieron sus primeros frutos, al abrir la primera iglesia en Balaguer (Lleida). En 1967 ya existían congregaciones en Barbastro, Monzón, Bilbao, Santander, Valladolid, Aranda de Duero, Burgos, Soria, Santiago, Madrid y Sabadell. En 1969, pese a las dificultades políticas y las primeras persecuciones, consiguen inscribir y legalizar el movimiento evangélico como "Iglesia Evangélica de Filadelfia", tras rechazar el Ministerio de Justicia la denominación "Misión Gitana". La denominación pentecostal de Filadelfia evoca a una de las siete iglesias de Asia a las que el apóstol Juan dirigió una de sus cartas: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Laodicea y Filadelfia (Ap. 1:11; 3:7-13) y corresponde a la ciudad de Lidia fundada por Atalo Filadelfo sobre el monte Tmolus, en Asia Menor, y cuyo nombre actual es Ala-Sheler, en Turquía (Cantón, 1999a: 204).

En 1969 se celebró la primera Convención Nacional de Iglesias de Filadelfia en Balaguer y a partir de entonces suelen celebrarse anualmente en Madrid. Presidentes nacionales han sido Lary Castro, Jaime Díaz, Adolfo Jiménez, Eugenio Ferré, Luis Jiménez, algunos de ellos repitiendo el cargo varios años. En la actualidad el Presidente del Consejo Nacional de Filadelfia es Adolfo Jiménez, "Pelele". Desde entonces el movimiento evangélico gitano no ha dejado de crecer:

"Por el año 1979, Palko, secretario general de la misión, Iglesia Evangélica Filadelfia, censó al pueblo, era su número de 11.000 almas, 108 iglesias, 30 puntos de predicación y 312 predicadores...En 1992 contamos en la misión Filadelfia con 70.000 almas bautizadas, aparte los que asisten a los cultos sin bautizar, con 500 iglesias y más de 3.000 predicadores" (Jiménez, 1993:7-9).

En la actualidad se carecen de datos estimativos fiables de carácter estatal, aunque desde fuentes de la propia Iglesia de Filadelfia estiman un crecimiento acelerado hasta llegar a 700 iglesias y más de 150.000 conversos en la actualidad (Cantón, Marcos, Medina y Mena. 2000: 33).

En cuanto a la historia del evangelismo gitano en Andalucía, los primeros predicadores llegaron a Sevilla en 1968, en concreto, los pioneros Lary y Joselito. En esta cuidad fueron a parar a un barrio hoy desaparecido dentro del Polígono San Pablo buscando a familiares de algunos conversos de Francia. El recuerdo y las voces de aquellos primeros encuentros con los pastores franceses siguen vivo en los protagonistas:

" Habiendo llegado a Sevilla, capital de Andalucía, comenzaron a preguntar por familiares de dicha familia que residía en Francia, y preguntando fueron a parar a un barrio humilde de Sevilla, llamado las casitas bajas del polígono San Pablo, preguntando a los más jóvenes del polígono los llevaron donde los patriarcas y gitanos viejos, donde expusieron a quiénes buscaban, quiénes eran, y qué les había traído a Sevilla" (Pisa, 2001: 12).

"*En casa del Tío Pedro empezaron las primeras reuniones, allá por el año 1968, pero sólo fueron cuatro o cinco reuniones. Poco después empezaron a hacerse ya en mi casa (Nicolás Pisa), donde se estableció la Iglesia y se hizo fijo el grupo de predicación, en mi casa se pasaba la ofrenda y se tomaba el pacto. En mi casa hubo Iglesia unos dos años, y al final ya nos reuníamos 40 ó 50 gitanos (...) El culto lo daban los franceses Lary y Joselito que pasaban largas temporadas aquí, luego vinieron los primeros bautizos que se hicieron en Andalucía" (*Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2002: 49).

Los primeros conversos fueron miembros de la familia de "los madrileños" y de otras familias asentadas en el barrio: la familia del Tío Pedro (Pedro Amaya) y Tía Rafaela, José Serrano, el matrimonio del Tío Bejerano (Nicolás Pisa) y Rosario Castro junto a sus hijos Nicolás y José, los hermanos Vizarraga, los hermanos Gabarre y las hermanas Borja. Tras los primeros cultos en las casas de Pedro Amaya y Nicolás Pisa, el primer local propio de una Iglesia de Filadelfia en Andalucía fue en el Cerro del Águila en 1970 (Pisa, 2001). A partir de Sevilla el evangelio pasó a Granada y poco a poco al resto de localidades

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

andaluzas. En 1980 eran ya 30 las iglesias; en 1990: 50 iglesias y más de 2500 fieles: en 1995: 78 iglesias y unos 9000 fieles; y en 1999: más de 90 cultos y 10.500 fieles (Gamella, 1996: 354-356; Cantón, 1999a: 189-190).

La evangelización de Andalucía recayó los primeros años en Lary y Joselito, junto a José Serrano y José Pisa, ayudados ocasionalmente por evangélicos extranjeros como el suizo Karl Schiffer o el holandés Hans van Bemmelen. En 1973 asume el cargo de "responsable" de la zona sur de España José Pisa, aunque entre sus funciones estaba también la evangelización de Murcia, Extremadura y Canarias. En 1979 el cargo recae en Domingo Duval; en 1983 en Juan Jiménez; en 1985, Adolfo Jiménez; en 1988, Pepe Pisa; en 1992, Adolfo Jiménez (a partir de ese año Extremadura y Murcia se convierten en zonas autónomas y se procede a la división de Andalucía en dos zonas); en 1995, Pepe Pisa será el "responsable" de la zona occidental; en 1999, Francisco Santos y en 2002: Luis de Huelva.

Andalucía está actualmente dividida en tres zonas evangélicas: Andalucía Occidental (Málaga, Sevilla, Huelva y Cádiz), Andalucía Interior (Córdoba y Jaén) y Andalucía Oriental (Granada y Málaga). Todo parece indicar, pese a que no hay cifras oficiales, que suman en total más de 100 iglesias, más de 300 pastores y más de 12.000 fieles. Dado el dinamismo pentecostal su crecimiento es patente, sin contar con numerosos puntos de predicación sin culto regular, que abren o cierran constantemente. A la Iglesia de Filadelfia pertenecen además centros de desintoxicación de drogodependientes en La Línea de la Concepción y Sanlúcar de Barrameda. En relación con Andalucía Occidental, Sevilla cuenta con 12 iglesias, Cádiz con 18, Málaga con 14 y Huelva con 6. Además existen iglesias de Filadelfia en Gibraltar y Melilla, (Cantón, 1999a:189; Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2000: 37).

3. 2. CARACTERÍSTICAS Y RASGOS DEL EVANGELISMO PENTECOSTAL.

El pentecostalismo es un complejo y plural movimiento religioso que tiene su origen en las sucesivas reformulaciones del protestantismo histórico fundado por Lutero y Calvino. Las iglesias reformadas sufrieron desde su origen una continua historia de transformaciones y escisiones relacionadas con los movimientos nacionalistas, las migraciones, la autonomía de las congregaciones y las diversas

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

interpretaciones (algunas de ellas fundamentalistas) de los textos bíblicos formuladas por las minorías y grupos sociales en contextos particulares. El carácter renovador de la reforma protestante, ajeno a cualquier ortodoxia, posibilitaba estas reelaboraciones y reorientaciones doctrinales y organizativas encaminadas a propiciar: "el despertar religioso y el renacimiento comunitario del cristianismo primitivo" (Weber, 2001). De esta forma el pentecostalismo surge como un movimiento renovador frente a la institucionalización del protestantismo histórico de las iglesias luteranas y anglicanas.

Para Weber y otros sociólogos alemanes, el protestantismo formaba parte de un conjunto muy amplio e interrelacionado de procesos culturales como: el capitalismo, el racionalismo, la ilustración y la ciencia, que tuvieron como consecuencia la secularización y el "desencantamiento del mundo". El mundo numinoso, mágico, tenebroso y misterioso que Rudolf Otto (1985) describe en relación a lo sagrado quedó desvinculado de la naturaleza y la humanidad. Las grandes religiones acaban desligándose de las cuestiones vitales cotidianas, la posibilidad del milagro y la importancia del cuerpo o la salud. En el protestantismo la absoluta transcendencia divina resulta inaccesible frente a la soledad e imperfección humana: "el aparato sacramental se reduce al mínimo, e incluso ese mínimo es desprovisto de sus características más numinosas. El milagro de la misa desaparece del todo. Los milagros más rutinarios, si no son negados totalmente, pierden su valor y significación para la vida religiosa. La inmensa red de intercesiones que vincula al católico de ese mundo con los santos y con todas las almas de los ya desaparecidos, también se desvanece. El protestantismo cesa de rezar por los muertos (...) se despojó tanto como pudo de las tres concomitancias de lo sagrado más antiguas y poderosas: el misterio, el milagro y la magia" (Berger, 198: 160).

La incomunicación y la ruptura de los lazos entre la divinidad y la humanidad sólo era salvada por "la luz interior" de una fe exigente y por la inspiración de la lectura bíblica. Los vínculos entre secularización y protestantismo eran pues evidentes para autores como Marx, Durkheim o Weber. Pese a ello, la Biblia se convirtió en un poderoso y eficaz instrumento del llamado "despertar religioso" en el fundamentalismo americano del siglo XVIII y XIX y en el desarrollo del pentecostalismo. Beyer (1994) analiza el desarrollo del fundamentalismo religioso americano como reacción al racionalismo, la Ilustración, el evolucionismo y el positivismo, es decir, como la respuesta de la América conservadora y rural del sur y el medio-oeste,

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

una llamada al "revival religioso" y la regeneración moral de los estilos de vida tradicionales y uniformes frente a la sofisticación y tolerancia de los grupos liberales del Nordeste. De modo similar, Talcott Parsons considera que "el fundamentalismo protestante americano podía ser un tercer ejemplo de supervivencia del calvinismo antiguo. En el sur de los Estados Unidos ha estado íntimamente vinculado a la segregación racial y a la doctrina de la inferioridad del negro. Al igual que los casos de Sudáfrica y Prusia, ha estado relacionado con la experiencia de la frontera y recientemente con las regiones del país donde las tradiciones de la frontera son más persistentes" (Parsons, 1974: 292). Y el motor era, precisamente, la lectura literal, fácil y accesible de la Biblia de pequeñas comunidades religiosas homogéneas frente a la Biblia liberal, sólo accesible mediante complejas hermenéuticas.

En este sentido, el metodismo, y luego el pentecostalismo, se adaptaron a "las condiciones de inestabilidad y de incertidumbre vital que caracterizaría a las situaciones de *no man´s land*, o tierra de nadie, idónea para servir de soporte moral, de esperanza y de justificación última para una multitud dispersa y desorientada como la que protagonizó los grandes éxodos colectivos que colonizaron los territorios occidentales de Estados Unidos" (Delgado, 1999: 159). Por su parte, Harold Bloom, considera al pentecostalismo (el "chamanismo americano") junto a los Bautistas del Sur y el mormonismo como las religiones norteamericanas por excelencia. Los éxtasis individuales y colectivos que se producen en las congregaciones pentecostales: "comparten una curiosa afirmación de la identidad propia que aspira sólo a disolverse en el éxtasis comunal. La libertad implica soledad para el devoto de la religión estadounidense; consiste en estar a solas con el Espíritu Santo, pero a solas de un modo que señala hacia nuestra tendencia chamanista para fundirnos los unos en los otros. El pentecostalismo afirma el sentido estadounidense del abismo original, la plenitud que precedió a la creación. Al experimentar las cualidades aparentemente dionisíacas de un servicio pentecostal, el estadounidense en realidad experimenta el recuerdo de sus dos más profundas y más órficas convicciones: que él es el mayor y más elevado de la Creación y que conoce la libertad sólo en la sublime soledad a solas con el Espíritu Santo" (Bloom, 1997: 195).

El movimiento pentecostal es, tanto por su difusión y extensión como por la efervescencia y dinamismo en sus objetivos de regeneración espiritual y salvación personal, el movimiento religioso más

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

importante que haya tenido sus orígenes en los Estados Unidos. Desde su nacimiento a principios del siglo XX hasta la actualidad, el conjunto de denominaciones pentecostales constituyen el segundo grupo religioso cristiano en importancia tras el catolicismo, con más de 200 millones de creyentes repartidos por los cinco continentes. A ese número habría que sumar los millones de fieles y grupos con orientación carismática en las iglesias históricas del protestantismo y en el propio catolicismo. Entre los precursores del pentecostalismo moderno podemos destacar tres movimientos religiosos, escindidos de la iglesia anglicana, que surgen entre el siglo XVIII y XIX en Gran Bretaña pero que se desarrollaron con fuerza en América: el metodismo, el movimiento apostólico de Irving y el movimiento de "vida superior" nacido en Keswick. Estos tres movimientos, pese a sus diferencias internas, coinciden en cinco aspectos fundamentales de enorme trascendencia para el pentecostalismo posterior (Bloom, 1997; Poloma, 1998, 2001; Cantón, 1998.)

1) - Oposición a la doctrina de la predestinación calvinista: El creyente asume una responsabilidad personal y directa en la búsqueda de la salvación a través de un estilo de vida ascético. Dicha búsqueda implica una metodología de salvación que comienza con la regeneración vital y corporal. No existen pues la soledad e incertidumbre ante la salvación del calvinismo, sino un camino tortuoso y difícil de compromiso evangélico con, a juicio de ellos, "sucesivas recaídas y logros de bendición".

2) - Rigorismo ético y tendencia al ascetismo. La regeneración moral afecta a todos los órdenes de la vida cotidiana y ello implica un estilo de vida ético y práctico riguroso. De ahí la preocupación por la familia, la solidaridad intracomunal, la sexualidad "honesta" y el cuidado del cuerpo, el cual no puede ser profanado por sustancias nocivas y pecaminosas. La frugalidad, la austeridad, la honestidad y el puritanismo llevan al rechazo del alcohol, tabaco, drogas y las "diversiones mundanas".

3) - Interpretación bíblica, a veces, de carácter fundamentalista. La lectura literal de la Biblia (aunque toda literalidad oculta un proceso de selección y de recepción según determinados patrones), en cuanto "palabra de Dios revelada", se convierte en otro eje normativo y doctrinal

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

pentecostal. Una Biblia, preferentemente neotestamentaria, asequible y sencilla, de la que derivan unas reglas claras de conducta y un conjunto de creencias que se postulan inalterables. La literalidad bíblica permite, no obstante, cierta flexibilidad y adaptación en relación al énfasis de ciertos pasajes u otros en cada denominación. Además, el rigor de su interpretación puede quedar suavizado por la espontaneidad y emotividad que se manifiesta en el desarrollo de los cultos.

4) - Importancia del bautismo en el Espíritu Santo. El bautismo de adultos es considerado como elección libre y responsable, sinónimo de santificación y criterio de distinción entre santificados o salvos e inconversos o pecadores. La bendición del Espíritu Santo implica el renacimiento personal. Para los creyentes "su poder inagotable se derrama en los cultos e iglesias" otorgando la fuerza y garantía para perseverar en la fe y en el ascetismo.

5) - Tendencia al desarrollo de experiencias carismáticas y extáticas. Si bien en los orígenes del metodismo no se desarrolló esta tendencia, el énfasis en el carácter sentimental y emotivo de la experiencia religiosa frente a la austeridad y racionalismo puritano, dieron lugar a la creencia en la intervención directa del Espíritu Santo en los rituales y prácticas religiosas. Su intervención se articula y expresa en un conjunto de dones carismáticos como la glosolalia, profecías, imposición de manos o sanaciones, que convierten los cultos en espacios fuertemente emotivos propicios para las manifestaciones de tipo extático como llantos, cantos, danzas, espasmos y trances.

El **metodismo o movimiento de Santidad** constituye el precursor más importante del pentecostalismo (Cantón, 1999a:187). Fundado por John Wesley en el siglo XVIII en el seno del anglicanismo y muy influenciado por el pietismo alemán de Spener, Francke y Zinzendorf. El pietismo constituía una reacción a la ortodoxia luterana, enfatizando la santificación y la manifestación de la piedad, el amor y el sentimiento cristiano. Wesley (1703-1791), desarrolló la teología de la "segunda bendición", la "pureza de corazón" y la "santidad" de una religiosidad sentimental frente a los fundamentos dogmáticos del anglicanismo y calvinismo. La intensificación de los aspectos sensitivos y emotivos quedaba contrarrestada por la "metodicidad" sistemática del modo de vida para poder alcanzar la

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

certitudo salutis. La conciencia de imperfección y pecado llevaban a una lucha expiatoria por la reconciliación y la conversión. A diferencia del calvinismo que rechazaba todo lo sensible, el metodismo consideraba que la garantía de la acreditación y santificación procedía de los sentimientos ante sí y los demás, demostrando que los pecados carecían de influencia sobre la vida (Weber, 2001: 173-179). Algunos de los rasgos más emotivos se afianzaron tras afincarse Wesley en Estados Unidos y tanto el carácter misionero como la distinción entre santificados e inconversos y el rigorismo ético se afianzaron hasta provocar la escisión del anglicanismo tras la muerte de Wesley. Fue un discípulo de Wesley, J. Fletcher, quien denominó a esa "segunda bendición" el "bautismo en el Espíritu Santo", una experiencia personal que otorgaba poder espiritual y sensación de limpieza, una "paz interna y externa" al que la recibía. Aunque el metodismo durante el siglo XIX popularizó este tipo de experiencias, no llegó a enfatizar la cuestión de los dones carismáticos.

El **movimiento Apostólico de Edward Irving** desarrollado en las iglesias presbiterianas de Inglaterra en 1831, fue el primero en postular la restauración de los dones carismáticos en la iglesia moderna. La búsqueda de la pureza del cristianismo primitivo les llevó a las prácticas carismáticas neotestamentarias y a organizar las iglesias en cinco ministerios, siguiendo a San Pablo (Efesios. 4-11): apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros en relación a la distribución de los carismas. Aunque su movimiento no tuvo mucho éxito sus ideas ejercieron una enorme influencia posterior en el pentecostalismo americano[55], en concreto, la consideración de la glosolalia o don de lenguas como señal del "bautismo en el Espíritu Santo".

Como precursor del pentecostalismo se encuentra también el **movimiento de Vida Superior de Keswick**, nacido en esta localidad de Inglaterra en 1875 pero pronto desarrollado en los Estados Unidos. Tanto Smith como Boardman trasladaron el énfasis del metodismo en el "corazón puro" y en la "santidad" por el "poder espiritual" de la "segunda bendición". En América este movimiento implementó las

[55]Hay que aclarar que la doctrina metodista de la "santidad", el papel de las jerarquías e instituciones y la cuestión de la evidencia de los dones carismáticos constituyeron elementos diferenciadores en una serie de iglesias que a lo largo del siglo XIX, como el metodismo antes, procuraron devolver a las congregaciones el fervor cristiano primitivo: los salvacionistas, las iglesias nazarenas, las Asambleas de Dios y luego el pentecostalismo.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

experiencias carismáticas desde la radicalización de los sentimientos de expiación y poder divino en la sanidad y en el milagro.

El pentecostalismo americano moderno como tal aparece por primera vez en los primeros días de 1901 en una escuela bíblica metodista de Topeka, Kansas, dirigida por Parham (Bloom, 1997: 187). En la cronología pentecostal es usual tomar la fecha del uno de enero de 1901 como la primera vez que se hablaron lenguas, subrayando el advenimiento del nuevo siglo como renacimiento religioso y la reinterpretación milenarista de la historia y del mundo como rasgo singular del pentecostalismo (Poloma, 1998, 2000, 2001). Parham desarrolló la doctrina de que la glosolalia suponía la "evidencia bíblica del bautismo en el Espíritu Santo" e inició un recorrido itinerante de "avivamientos" por el medio-oeste americano, que luego se han hecho característicos del proselitismo pentecostal, promoviendo las conversiones y la fundación de congregaciones pentecostales de la "Fe Apostólica". La creencia en que el don de lenguas constituía una fuerza de carácter sobrenatural con el propósito divino de evangelizar a otras naciones, le llevó a considerar que no era necesario que los misioneros estudiaran y aprendieran nuevos idiomas. Esta posición, sin embargo, fue modificada más tarde en la práctica misionera pentecostal tanto en Latinoamérica, como en África y en Asia.

En 1906, el mismo año del terremoto de California, el movimiento pentecostal americano de Parham experimentó un enorme impacto social y emprendió un salto cualitativo a través de los "avivamientos de masas" y conversiones de la calle Azusa, situada en el centro de Los Ángeles (California), realizados por William Seymour. Este pastor afroamericano, seguidor de Parham, dirigía una congregación interétnica donde al parecer, durante tres años y con tres cultos diarios, se multiplicaron las conversiones, los éxtasis religiosos y los bautismos en lenguas (Bloom, 1997: 187). Desde entonces el pentecostalismo se propagó por todo el mundo. Seymour consiguió armonizar el metodismo blanco con las tradiciones sincréticas religiosas afroamericanas (llenas de música, danzas y trances colectivos) en cultos multitudinarios interraciales donde la emotividad de los testimonios, el ritmo de las alabanzas y las experiencias extáticas consiguieron un enorme éxito entre la variada población de inmigrantes de California. El fenómeno de negros, hispanos y blancos adorando juntos a Dios resultaba impactante. Sus seguidores sentían cómo el "bautismo del Espíritu Santo" eliminaba las fronteras raciales y lograba la "nueva y esperada fraternidad

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

en la humanidad". Unos años después, en 1914, se fundan en Arkansas las Asambleas de Dios; para entonces la segregación de iglesias blancas, afroamericanas e hispanas era ya un hecho. Pese a su carácter nacional inicial, su extensión posterior se completó con el desarrollo de una denominación internacional que supo adaptarse a la mayoría de minorías étnicas y de grupos desheredados del mundo: "el pentecostalismo florece mucho más en el extranjero que en los estados Unidos debido a que el chamanismo es más aceptado en Asia, África y América Latina que aquí. Y sin embargo, el pentecostalismo tuvo que originarse en los Estados Unidos porque su extremo sobrenaturalismo tuvo que ser una reacción contra un naturalismo triunfante, contra una sociedad en donde el poder estaba resguardado por un materialismo abundante" (Bloom, 1997: 191).

A estos rasgos generales podemos añadir otro conjunto de influencias claramente de la tradición protestante y evangélica como:

a) - El rechazo a todo tipo de imágenes y símbolos religiosos en oposición a lo que denominan idolatría católica. También se oponen a las celebraciones y fiestas del santoral católico.
b) - La confianza absoluta en la providencia divina, que consideran dirige tanto la historia en general como sus vidas particulares.
c) - La ausencia de intermediarios en la comunicación con el Espíritu Santo, ya que entienden que esa comunicación sólo depende de la fe individual. En este sentido, la Virgen María, los Santos o el Papa carecen del poder atribuidos por la Iglesia Católica.
d) – La firme oposición a todo tipo de jerarquías sacerdotales.
e) – La importancia del Bautismo, Eucaristía y Penitencia, pero reinterpretados como manifestaciones de compromiso y confesión de la fe. Un pacto personal y comunitario, de arrepentimiento y responsabilidad ante los pecados. Dichos actos litúrgicos carecen, pues, de contenido sacramental.
f) - La creencia milenarista en un próximo final de los tiempos, la destrucción del mundo y segunda venida de Cristo o parusía, tal y como se describe en el Apocalipsis. Los males, calamidades, guerras y desórdenes actuales son vistos como presagios del final inminente.
g) - La interpretación y rechazo del mundo y la carne como espacios del mal y el diablo.

h) - La distinción entre "salvos o bautizados por el Espíritu Santo" y el resto de los hombres implica que los creyentes se autoperciban como "elegidos y separados" del mundo del pecado.

Otros de los motivos del éxito del pentecostalismo, se encuentra en sus características organizativas. Una red denominacional formada por congregaciones generalmente pequeñas, fuertemente solidarias, que permiten liturgias muy participativas. La cohesión y fraternidad internas de las iglesias permiten la asistencia mutua en el plano social, económico, psicológico, etc. Además, la ideología pentecostal enfatiza la regeneración personal y contribuye al abandono de prácticas a las que se responsabiliza de la desestructuración social o los problemas familiares como: la delincuencia, el alcoholismo, la drogadicción, la idolatría, el clientelismo, la corrupción, la violencia, etc. (Cantón, 1998; Sanchiz, 1999). Todo este conjunto de rasgos permite que el pentecostalismo dibuje la ilusión de la inversión de la estructura social: "de pronto, los pobres, los náufragos de los procesos de modernización, las comunidades más desestructuradas, los peor asentados en el sistema social, se convierten en centro del mundo. Los desposeídos son poseídos y los marginados se revelan como los escogidos por Dios" (Delgado, 1999: 162-163).

Pese a que el pentecostalismo tenía su origen en los movimientos de regeneración del protestantismo occidental blanco, el actual crecimiento y extensión por todo el mundo no occidental de las experiencias carismáticas ha llevado a algunos autores a interpretar el movimiento pentecostal mundial, cifrado ya en casi 500 millones de fieles, como un fenómeno religioso no occidental, y que tiene en las clases trabajadoras, inmigrantes y pobres su motor principal[56]. Ese carácter interracial y supranacional fue precisamente el que le imprimió el pastor Williams Seymour en sus orígenes. Aunque, indudablemente, habría que distinguir entre: por un lado, el pentecostalismo clásico, representado por las Asambleas de

[56] Sin embargo, no podemos olvidar que el pentecostalismo ha sido también apropiado por clases privilegiadas y dominantes como estrategia simbólica de legitimación. Estas iglesias neopentecostales privilegian el orden y posición social de sus miembros frente a la crisis, el cambio y las luchas sociales. A la pasividad y escapismo político pentecostal los neopentecostales oponen la participación política y el énfasis de los aspectos legales y de dominación de las Escrituras. Sobre el significado de estas iglesias en Guatemala pueden verse: Sanchiz (1998) y Cantón (1998).

Dios, exportado por misioneros anglosajones por todo el mundo; y del otro, un conjunto de iglesias pentecostales y carismáticas independientes, de base local y étnica (en algunos casos).

Mientras que el pentecostalismo en su forma occidental experimenta un crecimiento aritmético, los movimientos pentecostales no occidentales están experimentando un crecimiento exponencial en las últimas décadas (Poloma, 2000 y 2001). Su éxito se ha basado en el rechazo a toda institucionalización y en posibilitar una "organización en movimiento" frente a denominaciones más centralizadas y burocratizadas, que le permite una organización reticular y policefálica, mantenida y unificada por una variedad de lazos estructurales, ideológicos y personales. Una organización dinámica basada en una actividad misionera y proselitista constante, que se desarrolla a través de las relaciones sociales cotidianas preexistentes: familia, amistad, comunidad local, compañeros, migraciones compartidas, etc. Dicha misión lleva su mensaje como un equipaje sencillo, fiable y reconfortante (Gerlach & Hine, 1968).

Margared Poloma (2000) considera que el pentecostalismo se enfrenta a la racionalidad instrumental occidental desde una paradoja que ha resultado ser más duradera y eficaz de lo que muchos investigadores pensaron: sobrenaturalismo y pragmatismo. Las iglesias pentecostales y los movimientos cristianos carismáticos ofrecerían una epistemología no europea frente al punto de vista occidental del cristianismo. Esta enorme reformulación de la religión, y del cristianismo en particular, semejante a la histórica reforma protestante, se basaría en la transformación radical de la relación humana con la divinidad, redefinida como encuentro y experiencia personal e inmediata con el Espíritu Santo. Esta experiencia personal e intersubjetiva es vista como una "estructura epistemológica normativa" que determina la percepción y construcción de la realidad por parte de los creyentes. Para Poloma la perspectiva pentecostal es experiencial, totalizante, suprarracional, y su fundamentalismo bíblico no puede ser superficialmente entendido como visión reaccionaria sino como relación dialógica con lo sobrenatural. En esa misma línea, Karla Poewe (citada por Poloma, 2000), considera al cristianismo carismático como una cultura global experiencial, idealista, bíblica y oposicional. Al ser experiencial no está atado a ninguna doctrina, reduce sus elementos teológicos y coloniza el mundo vital y cotidiano de los creyentes. Al ser idealista, rompe las barreras nacionales, étnicas y de clase. Su biblicismo

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

carismático reemplaza el lenguaje del poder, el mercado, las academias y universidades. Y al ser oposicional, se enfrenta a las estructuras hegemónicas ya establecidas.

3. 3. EL PENTECOSTALISMO GITANO.

Como ya hemos comentado en páginas anteriores, el pentecostalismo gitano de las Iglesias de Filadelfia en España surge en Francia a partir de una escisión que se produce dentro del movimiento pentecostal de las *Asambleas de Dios*. A pesar de que tanto por su origen como por sus características podría parecer un fenómeno ajeno y extraño a las tradiciones gitanas, lo cierto es que los gitanos han sabido adoptar y apropiarse de este movimiento en clave étnica e identitaria. La pluralidad, autonomía y flexibilidad del pentecostalismo en general han permitido su transformación en un movimiento socio-religioso de gran alcance *de y para gitanos*. Esta apropiación y redefinición del fenómeno religioso posibilita que los cultos *aleluyas*, como se conoce en algunos lugares a las congregaciones de Filadelfia, se conviertan en escenarios de afirmación y diferenciación étnica y factores claves en procesos de cambio cultural que afectan a las relaciones intra e interétnicas, a las actitudes ante el trabajo y a las actividades económicas (Cantón, 1999a; Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2000). Y ello ocurre pese a que el número de gitanos conversos sigue siendo minoritario en relación con el conjunto de la población de esta etnia. La Iglesia de Filadelfia ha sabido constituirse en símbolo identitario tanto para sus fieles como para los que no lo son. El poder e influencia de Filadelfia se amplifica en todas las comunidades gitanas como signo de identidad y prestigio dada la ausencia o escasa presencia de otras formas de organización sociales o políticas gitanas como asociaciones o partidos. De esta manera, los cultos se convierten en protagonistas y mediadores privilegiados con las respectivas sociedades locales mayoritarias, y su papel será escasamente discutido por el resto de la población gitana. Este carácter mediador y representativo de las iglesias de Filadelfia se potencia debido a la diversidad y objetivos enfrentados de otras asociaciones gitanas. Ello explica que los gitanos inconversos, pese a ser mayoritarios, tomen también a Filadelfia como algo propio.

Lo importante son, pues, los usos que los gitanos han hecho de la religión y la hibridación y sincretismo con algunos elementos tradicionales como: la importancia del parentesco y los linajes, la

autoridad de los ancianos, el papel de las mujeres y el respeto a la virginidad, la honestidad y la solidaridad intraétnica. Tanto la historia de una larga diáspora de persecución y discriminación, que conformó la imagen de un pueblo estigmatizado, como la reelaboración y reactualización de muchos de sus valores tradicionales, que estaban siendo sometidos a una constante disolución, acaban siendo legitimados como valores religiosos (Lagunas, 1996; Sentís, 1999; Gay Blasco, 2000).

No obstante, en muchas iglesias existen miembros payos que son aceptados sin problemas. Ese carácter mixto de algunas congregaciones es muy relevante en la provincia de Cádiz, aunque este hecho no afecta mucho a la imagen del movimiento tanto en su identificación externa como en la autopercepción de muchos miembros. Los líderes y pastores, salvo una minoría de payos, son todos gitanos y ello hace que Filadelfia se sienta como algo propio y elemento diferencial respecto a la sociedad mayoritaria.

Por otro lado, el pentecostalismo gitano enfatiza de manera evidente el carácter sentimental y emotivo de la tradición evangélica. Los cultos aleluyas son espacios de fuerte emotividad y cohesión comunitaria, en donde la creencia en la "intervención directa del Espíritu Santo" tanto en los pastores y fieles como en el propio ritmo y desarrollo de los cultos, se hace patente a través de los dones carismáticos con manifestaciones extáticas de todo tipo. El rigor ético y el fundamentalismo bíblico logra amortiguarse en rituales fuertemente expresivos y participativos.

En el caso gitano los procesos de regeneración moral, ascetismo y renacimiento personal a través de la conversión llevan a consecuencias muy significativas en la gestión corporal y vital de los creyentes. La ordenación religiosa de la vida y del cuerpo, la preocupación por la higiene, el cuidado corporal, el rechazo de la violencia o la prohibición de ingerir sustancias nocivas, inciden especialmente en los contextos sociales gitanos, marcados todavía por la marginación, la pobreza, la delincuencia y el tráfico de drogas. Ello explica que las conversiones constituyan elementos importantísimos en las relaciones intra e interétnicas. La nueva fe se convierte en un poderoso agente de resocialización que reorienta los códigos éticos y los modelos de conducta tradicionales de muchos gitanos. Además, hay que tener en cuenta que las conversiones se difunden en los diferentes sectores socioeconómicos de la población

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

gitana, desde las capas marginales a los grupos más acomodados. Y aunque los varones desempeñan las diferentes funciones jerárquicas de la organización, las mujeres, cuya presencia es mayoritaria en todos los cultos, constituyen los principales agentes de evangelización. El pentecostalismo ha logrado difundirse tanto en las grandes ciudades como en amplias zonas rurales. Y su proselitismo alcanza tanto a jóvenes como ancianos. En su expansión han jugado un importante papel las conversiones entre gitanos dedicados a la venta ambulante.

La reinterpretación bíblica que determina gran parte de las creencias y prácticas religiosas pentecostales se articula ideológicamente como un referente válido de legitimación histórica para conformar la idea de los gitanos como "pueblo elegido". Las persecuciones, diáspora, discriminación y estigmatización sufridas por los gitanos, en analogía con el pueblo judío, tienen su correlato en la historia sagrada y en las profecías de salvación colectiva. La literalidad bíblica posibilita también los componentes milenaristas de las doctrinas. Por otro lado, ha permitido indudables logros en la alfabetización de muchos gitanos. Es decir, la religión evangélica parece que sí ha sabido posibilitar entre muchos gitanos lo que los sucesivos procesos e intentos de aculturación y alfabetización por parte del Estado no han conseguido en las últimas décadas.

Por último, hay que hacer constar que la sencillez de las doctrinas pentecostales, la autonomía de las congregaciones, el carácter participativo, espontáneo, emotivo y festivo de los cultos han sido bien acogidos por los fieles gitanos. La descentralización, la escasa organización y normatividad institucional, la ausencia de burocracia y la posibilidad de una relación directa y próxima, sin apenas intermediarios, con la divinidad, frente a la rutinización y formalidad de otras iglesias institucionalizadas, han jugado un papel clave en el éxito del pentecostalismo entre los gitanos. No obstante, la Iglesia de Filadelfia ha sabido conjugar, hasta ahora, las tendencias antijerárquicas, autónomas y espontáneas de las congregaciones y fieles con los intentos paulatinos de mayor reconocimiento legal y centralización.

3. 4. ESTRUCTURA Y DINÁMICA DE LA IGLESIA DE FILADELFIA.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

La organización de la Iglesia Evangélica de Filadelfia a nivel nacional se estructura a partir de los cinco *ministerios* que San Pablo otorgó y diseñó en la Carta de los Efesios (4.11): pastores, predicadores, evangelistas, maestros y apóstoles. Desde los testimonios y discursos de los conversos, los ministerios se consideran inspirados y otorgados por el Espíritu Santo, de acuerdo con la distribución de los dones carismáticos y la capacitación por funciones específicas. Los cargos son siempre ocupados por varones adultos, preferentemente casados, en consonancia con los valores tradicionales gitanos. Se trata de hombres dispuestos a afrontar la movilidad, la prestación de servicios y necesidades de la organización, capacitados para la predicación y la administración de las congregaciones, y con una trayectoria reconocida por la organización y por las congregaciones de honestidad, responsabilidad y rectitud moral.

La jerarquía interna comienza por los *apóstoles.* Un ministerio formado por un grupo de pioneros en la formación de Filadelfia y en la extensión del evangelio. Actualmente son los encargados de la organización y dirección nacional de la Iglesia. Individuos de probada rectitud y dedicación total a la Obra evangélica y, en cierto modo, equiparables a los "hombres de respeto" de la tradición gitana. Este grupo reducido y permanente, junto a los temporales "responsables de zona", componen el Consejo Nacional o Consejo de Dirección de la Iglesia de Filadelfia en España, que propone anualmente un Presidente o líder nacional en una reunión nacional de pastores. El Consejo se encarga también de las relaciones con las organizaciones pentecostales gitanas o Filadelfia en otros países como Francia, Portugal, México y Argentina.

Los *maestros* son un grupo reducido de líderes nacionales prestigiosos que recorren las iglesias de todo el Estado, extendiendo o consolidando las conversiones y actualizando las normas y doctrinas emanadas del Consejo Nacional. Los *evangelistas* son también un ministerio itinerante, sobre todo a nivel regional, encargados especialmente de predicar y extender el Evangelio en nuevas localidades. En niveles más locales este ministerio corresponde a los *predicadores*, pastores prestigiosos por sus conocimientos doctrinales o prácticas carismáticas que ofrecen "testimonios especiales ejemplares" en sus visitas a congregaciones de una zona determinada.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Los *pastores* son los máximos responsables de las iglesias. Se encargan de la predicación y evangelización en su localidad o distrito, de la administración y buen funcionamiento de la congregación. Su labor debe ser ejemplar, atender a cada converso en sus preocupaciones espirituales o materiales, visitando familias y enfermos, logrando la armonía y cohesión de la congregación, alentando nuevas conversiones y velando por sus *ovejas* o fieles. Se trata de un cargo que, a veces, carece de retribución, aunque en las iglesias más numerosas es costumbre aportar entre todos los fieles una "ayuda pastoral" para costear el alquiler de su casa o las necesidades familiares, dado que la lejanía de sus domicilios les obliga, normalmente, a abandonar sus trabajos o la venta en los mercadillos. En este cargo se mantienen, salvo excepciones, de uno a dos años. Cuando carecen de congregación específica debido a su sustitución, disolución o principalmente porque inician un período de "descanso", es decir, de abandono temporal de sus funciones por motivos personales, económicos o espirituales, los pastores pasan a denominarse *obreros o siervos*. Éstos mantienen su categoría y posición dentro de la organización de Filadelfia hasta que ellos mismos solicitan, o son solicitados por el "responsable de zona", para administrar una nueva congregación. Actualmente el cargo de pastor implica una preparación previa de al menos cinco años como candidato bajo el control de otro pastor, así como mantener una probada rectitud moral y espiritual. Otro requisito es estar casados. En este sentido, las mujeres de los pastores, aunque carecen de responsabilidad y cargo alguno en las congregaciones, ejercen una labor fundamental como mediadoras en la interacción de los pastores con las fieles femeninas, dado el respeto a la separación y subordinación de géneros en la tradición gitana. Conocidas como "pastoras", su testimonio ejemplar como modelo de comportamiento y su apoyo incondicional al pastor resultan necesarios en cualquier congregación: "la pastora, quien en muchos casos organiza y dirige el coro de mujeres que acompaña en las manifestaciones de fe en los cultos, asume en la práctica, en no pocas ocasiones, una función dinamizadora de la comunidad cristiana que se agrupa en torno a su marido" (Wang, 1990: 173).

A estos cinco ministerios hay que añadir otra serie de cargos a nivel nacional e independientes de las congregaciones locales. En este nivel se encuentran algunos *ministerios especiales* de los que se encargan obreros que se ocupan de objetivos concretos: Escuelas Bíblicas de preparación de candidatos a pastores y profundización evangélica en la doctrina, proyectos de Radio o Prensa, carpas ambulantes que llevan mensajes y ayuda contra la drogadicción. A otro nivel se encuentra la *Asamblea de obreros de*

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

zona, compuesta por la totalidad de pastores y obreros de una zona evangélica y donde existen los cargos de secretario y tesorero. Las Asambleas mantienen contactos y reuniones mensuales para compartir aspectos doctrinales y organizativos, debatir objetivos e inquietudes, discutir sanciones y preocupaciones, bajo la supervisión y autoridad del "responsable de zona".

El *Responsable* es la máxima autoridad en cada una de las diecisiete zonas evangélicas en que se divide territorialmente la Iglesia de Filadelfia en España. Se encarga de dirigir y coordinar a todas las congregaciones y obreros de su zona. Es elegido anualmente por la Asamblea de obreros de cada zona, aunque su cargo puede ser ratificado varios años, o bien ser propuesto en una Convención Nacional por el Consejo. A este cargo sólo pueden acceder obreros de probada rectitud y prestigio, con al menos quince años de ministerio. Los obreros y pastores de cada zona se encargan de retribuir este cargo con aportaciones mensuales, dado que se entiende que requiere dedicación exclusiva y continuas visitas por todas las congregaciones del territorio. Los "responsables de zona" componen el Consejo Nacional y eligen anualmente al líder nacional o Presidente de Filadelfia.

La organización y jerarquía interna de las congregaciones está compuesta, además del pastor, por otra serie de cargos auxiliares que pueden variar según el tamaño de las iglesias: *candidatos, secretarios, tesoreros, ofrenderos, diáconos, jefas de coro*. Los *candidatos* son los bautizados varones que se encuentran en fase de preparación para ser pastores. Si bien en las primeras décadas de la difusión de Filadelfia los pastores apenas recibían formación y preparación, carencias sólo suplidas por su entusiasmo e inspiración (Cantón, 1999a:191), en la actualidad se requiere un período mínimo de formación que puede llegar a los cinco años. La decisión de "levantarse como candidato" es un momento crucial tanto a nivel personal como comunitario. Se trata de una decisión de gran responsabilidad que es vista con gozo por parte del resto de los hermanos, ya que entienden que es el Espíritu Santo el que mueve y dirige la inspiración del pastor en la elección, así como al converso en sentirse "llamado" y elegido en su vocación. El pastor valorará y estimulará las actitudes personales y espirituales del candidato, su entrega y compromiso, la dedicación y apoyo a su labor, el aprendizaje bíblico y las dotes en la retórica de la predicación. En su decisión influirá la manifestación de alguno de los dones carismáticos en los candidatos, normalmente la glosolalia. Sin contar con estas características no hay

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

candidato posible. De ahí que la preparación pase por varias fases. En un primer momento será considerado a nivel congregacional como "candidato local", auxiliará al pastor y emprenderá su formación bíblica y doctrinal. Al cabo de varios meses, si sus actitudes son las adecuadas, pasará a ser presentado y nombrado como "candidato de zona" en la Asamblea de obreros y ante el Responsable. Deberá asistir a las Escuelas Bíblicas, iniciarse en la oración, perseverar en los ayunos, cantar alabanzas, dirigir algún culto bajo la supervisión del pastor y comenzar a predicar poco a poco. Sólo cuando su conducta ha sido intachable y sus logros han sido evidentes, pasa a ser presentado como "candidato nacional". Al cabo de unos años, será nombrado pastor por el Consejo Nacional a propuesta del Responsable de zona.

Además del candidato o candidatos, las iglesias cuentan con otros cargos internos para su buen funcionamiento. Aunque sólo en las iglesias más numerosas estos cargos están especializados y son ejercidos de manera constante por los mismos fieles. En congregaciones reducidas los diferentes cargos o servicios son asumidos por una misma persona o son repartidos temporalmente entre los miembros más firmes de los cultos. Porque un requisito para estos cargos menores es estar bautizados y mantener cierta rectitud moral, dado que es normal que a las iglesias acuda un buen número de simpatizantes habituales pero que no han tomado la decisión del Bautismo. El *Secretario* se encarga de llevar un registro o historia de la congregación con los principales actos y visitas, además de organizar la administración material de la iglesia. El *Tesorero* se encarga de custodiar las ofrendas y diezmos, pagar los gastos de luz y alquiler del local. Los *diáconos* o diaconisas desempeñan funciones concretas en las iglesias como limpieza y orden, preparación del Pacto o Eucaristía los domingos (pan y vino), atención a los niños en catequesis o en alguna sala de guardería, si se dispone de ella, mientras se celebran los cultos. La *Jefa de coro* se encarga de la música, de dirigir las palmas y los cantos de alabanza que acompañan las celebraciones, alentando la emotividad y las manifestaciones extáticas. Dirige un grupo de jóvenes, normalmente de sexo femenino, y vela por su ritmo, orden y disciplina. Los instrumentos como guitarra, bombos, batería o piano eléctrico suelen ser tocados por jóvenes. Los coros de las iglesias son un importante signo de continuidad y prestigio. Manifiestan la vitalidad, poder espiritual y juventud de los cultos y acompañan a las iglesias en sus visitas a las "reencuentras" o reuniones de varias congregaciones.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Por último, otras figuras fundamentales en las iglesias son los *ancianos,* considerados las *columnas* de la congregación. Varones con larga continuidad en sus adhesiones evangélicas y que fueron, a su vez, mediadores en la conversión de otros familiares o incluso fundadores de alguna congregación local, ejemplos de firmeza y constancia en la fe y en la conducta moral, a los que tanto el pastor como cualquier creyente puede pedir apoyo y consejo. Aunque fuera de la congregación normalmente puede que no sean considerados como verdaderos "hombres de respeto" por otros gitanos inconversos, su autoridad interna es muy similar. En otros casos la consideración y estatus de "columna de la iglesia" y "hombre de respeto" de la tradición gitana coinciden, por lo que su papel acaba siendo fundamental para entender la dinámica de conversión en algunas localidades. Este hecho nos lleva a una necesaria aclaración sobre las interacciones entre el sistema de autoridad tradicional gitano y las nuevas formas de organización y jerarquía interna de la Iglesia de Filadelfia. Normalmente, antes de establecerse o iniciarse la evangelización en una localidad, los responsables y pastores suelen pedir permiso a los "hombres de respeto" que conforman la cúspide del sistema tradicional de autoridad entre los gitanos. Siempre que la competencia territorial por los recursos y el equilibrio de familias no sean especialmente alterados, nada objetarán al proselitismo y evangelización. En la actualidad el "permiso" lo obtienen sin problemas (dado que muchos de ellos tendrán a su vez a muchos parientes conversos), pero no fue siempre así en el pasado, y todavía se recuerda la oposición y el conflicto que la evangelización supuso en algunas localidades. Una vez obtenida la autorización, que debe ser entendida como muestra de respeto, las relaciones serán de mutua consideración, llegando a invitarse a los "hombres de respeto" a los actos solemnes de las iglesias o a las visitas de evangelistas de renombre.

En relación a la dinámica pentecostal, los cultos aleluyas mantienen un constante y tenso equilibrio entre lo que Turner denominó la estructura y la *communitas.* Es cierto que en la historia de cualquier grupo religioso pueden encontrarse sucesivas fases de una y otra. Y que toda *communitas* es propensa a convertirse en estructura. Pero desde la jerarquización y estructuración institucional las fases de *communitas* pueden ser vistas como potencialmente peligrosas, y aunque pueden ser estimadas y necesarias en circunstancias coyunturales, su encauzamiento y control es vital para los pastores. Por ello, tanto las conversiones y "avivamientos" incesantes como los rasgos emotivos y participativos de los rituales que posibilitan todo tipo de manifestaciones extáticas y carismáticas alejan a las iglesias de

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Filadelfia de los parámetros característicos de la estructura (Leach, 1985; Turner, 1988). El dinamismo interno y externo, el proceso de conversión individual y la evolución de las congregaciones, parecen propiciar una *communitas* reacia a cualquier estructuración. Sin embargo, el carácter a veces difuso, indiferenciado, antijerárquico, desordenado, sencillo y espontáneo de los rituales no dejan de ser fruto de un conjunto de prácticas articuladas y sistemáticas. La *communitas* y fraternidad deseadas, la manifestación extática que concede rienda suelta a las emociones, se establece y controla desde una estructura litúrgica e institucional flexible y cambiante, pero existente. Las manifestaciones carismáticas, pese a establecer fuertes lazos comunitarios, aparecen así reguladas y seleccionadas. De este modo, *communitas* y estructura parecen mantener un tenso equilibrio en las congregaciones.

Lo que sí nos parece demostrado es la potencialidad de estos conceptos para entender algunas de las dinámicas que se producen en el seno de los nuevos movimientos religiosos y en los cultos gitanos en particular. Medina (1999) ensayó los posibilidades heurísticas del concepto de *communitas* en relación a procesos de crisis y escisión dentro de iglesias de Filadelfia. En un sentido general, Joan Prat (1997) y Manuel Delgado (1999) mantienen posturas relativamente opuestas en relación con los aspectos de *communitas* y estructura aplicados en la interpretación de los nuevos movimientos religiosos. Prat entiende que el concepto de liminalidad y transitoriedad asociado a la *communitas* permite la comparación con las experiencias religiosas sectarias. Sin embargo, las conversiones gitanas a Filadelfia no nos parece que puedan ser interpretadas desde esos parámetros. En muchos casos las rupturas que suponen las conversiones están muy lejos de ser sectarias. El fuerte sentido identitario, cohesionador y de prestigio de los contextos de conversión a Filadelfia son percibidos como signos de estatus e integración frente a la fragmentación y desunión colectiva. Y no se trata de los testimonios ideológicos de los propios conversos sino de percepciones y representaciones reflejadas en los discursos de las relaciones intra e interétnicas. El carácter intersticial de la *communitas* pentecostal es pues muy relativo.

Manuel Delgado considera que estas nuevas religiones son estructuras intersticiales que suponen mecanismos de enlace y mediación entre sujetos ante la debilidad de la *communitas* y se sorprende de que puedan ser tipificadas como anhelos de *communitas*, en el sentido de liminalidad e indeterminación de los ritos de paso según desarrolló Turner: “es contra la *communitas* generalizada que representa la

experiencia de la complejidad contra la que estos grupos se revelan, puesto que no aspiran a derrocar la estructura social existente, sino a rebatir la imposibilidad de organizar pautas capaces de dotar de seguridad, homogeneidad y equilibrio moral la existencia en las sociedades urbano-industriales. Sería, por ello, mucho más propio reconocer que los nuevos cultos se justifican como reacción de protección y defensa ante esa fuente general de peligro y contaminación que representa una sociedad que ha desertificado moralmente grandes extensiones de su territorio y que parece dominada por las inconsistencias y los tránsitos, es decir, por síndromes de liminalidad-*communitas*" (Delgado, 1999:140). No obstante, esta interpretación es muy relativa cuando tiene que articularse con algunos rasgos del pentecostalismo gitano, como por ejemplo: el mantenimiento de fuertes tradiciones culturales e identitarias y la pervivencia de los lazos de parentesco entre los conversos. Además olvida todo el proceso de inclusión y exclusión de la etnia en relación al Estado y la sociedad mayoritaria.

La vitalidad y dinamismo del pentecostalismo entre los gitanos españoles ha sido un rasgo destacado por investigadores como Teresa San Román, Manuela Cantón, David Lagunas, Juan Gamella, Paloma Gay, Carmen Méndez, Ana Giménez, Elisenda Ardèvol. Se trata de una característica que es compartida por todos los actuales movimientos pentecostales en el mundo, especialmente en Latinoamérica. Como ya hemos comentado, el afán misionero y proselitista, una teología sencilla, la posibilidad de salvación y regeneración personal, los logros percibibles en el proceso de santificación, la emotividad y participación y el carácter interétnico e interclasista han favorecido el surgimiento de nuevas iglesias. En el caso gitano las conversiones al pentecostalismo se han visto, en parte, favorecidas por ciertos aspectos de la tradición gitana con los que guarda alguna afinidad como:

1) - La primacía de los varones como base de las jerarquías tanto a nivel congregacional como denominacional.
2) - El respeto al papel de los ancianos y a la segmentación en grupos de edad.
3) - El papel subordinado de la mujer.
4) - La legitimación ideológica como pueblo elegido.
5) - La reinterpretación de la discriminación y del proceso histórico de la diáspora de los gitanos como alejamiento de Dios.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

6) - La afirmación de los elementos identitarios.
7) - El énfasis en la emotividad y en la música.
8) - La adaptación a las condiciones de miseria y marginación.

Pero entre todos ellos sin duda destaca la conexión entre el proselitismo pentecostal y el sistema de parentesco, fundamento de la organización socio-política entre los gitanos. Las conversiones no sólo no han entrado en colisión o conflicto con las pautas tradicionales de afinidad y filiación, sino que se han superpuesto a ellas hasta posibilitar que una de las estrategias esenciales en el proselitismo de nuevos fieles sea la utilización de las redes del sistema parental. En segundo lugar, las conversiones se han visto, aunque en menor medida, favorecidas por las situaciones de crisis, pobreza, marginación y las consecuencias traumáticas que la delincuencia y el tráfico de drogas ha tenido entre sectores importantes de la etnia. Tanto los familiares como los afectados directos han visto en las iglesias un refugio y ayuda estimables para sus preocupaciones y pesares. No obstante, esta afirmación no puede llevarnos a pensar que sean las privaciones y anomias los factores monocausales de las conversiones, porque éstas se han desarrollado con mayor intensidad en los colectivos económicamente más favorecidos, por lo común vinculados a la venta ambulante.

El dinamismo de las iglesias se muestra también en los ciclos de conversiones y "apartamientos". Los períodos de mayor intensidad suelen ser los momentos iniciales de las congregaciones, al hilo del fervor y los éxitos conversionistas que los evangelistas consiguen imprimir en su actividad misionera; la llegada de nuevos pastores con amplios vínculos familiares; pastores con enorme prestigio por sus dotes personales oratorias, espirituales o carismáticas. En cambio, el compromiso diario y la vigilancia constante de los comportamientos pueden ser fuente de cansancios, "enfriamientos" y renuncias; la torpeza de pastores poco cuidadosos con sus congregaciones; los sentimientos religiosos y los estados de ánimo cambiantes; la dedicación preferente en las visitas del pastor a algunas familias y el abandono y distancia respecto a otros fieles puede provocar también descensos relativos en la asistencia; la exigencia de disciplinas por conductas inmorales a algún miembro o anciano destacado de alguna familia puede provocar en algún momento el abandono del resto de parientes creyentes; las sucesivas temporadas y ciclos ocupacionales pueden provocar el abandono temporal de algunos miembros; la crisis

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

y los costes económicos de las congregaciones pueden hacer inviable su sostenimiento e implicar su cierre, traslado a una localidad próxima o su mantenimiento mínimo en forma de reuniones familiares. Todo ello explica que tanto el número de asistentes a los cultos como el número de bautizados de cada congregación varíen en el tiempo en función de alguna de estas circunstancias. Pese a ello, la labor de evangelización en nuevos territorios y los intentos de conversión de nuevos miembros seguirán con fuerza en los fieles más comprometidos y en los pastores y obreros.

Aunque cada congregación cuenta con un número relativamente estable de fieles bautizados y comprometidos, tanto el aumento de nuevos simpatizantes como el abandono temporal o definitivo de miembros resulta bastante normal en el transcurso de la vida de las iglesias. Respecto a la apertura de nuevas congregaciones, éstas suelen iniciarse a partir de alguna familia que solicita la visita de "hermanos" o pastores en sus hogares. Estos "puntos de predicación" iniciales generan fuertes lazos de cohesión y fraternidad. El comercio ambulante es un poderoso mediador en estas nuevas conversiones, como también pueden serlo las alianzas matrimoniales con miembros que son conversos o los momentos de crisis familiares (enfermedades, cárcel, muertes) que posibilitan encontrar ayuda, consuelo y esperanza en la religión. Con el tiempo estos grupos iniciales pueden aumentar y si están dispuestos a comprometerse para abrir un local donde celebrar los cultos, un pastor iniciará formalmente la nueva congregación. El crecimiento puede lograrse también, en casos excepcionales, con anexiones a otros grupos denominacionales pentecostales

Pero el dinamismo afecta también en sentido contrario, provocando la crisis en la congregación que puede dar lugar a su traslado, si es posible; su cierre temporal o definitivo; o procesos de escisión interna que suelen resultar traumático. Las escisiones constituyen un elemento común en la historia del evangelismo, toda vez que la autonomía de las iglesias y la relativa ausencia de jerarquías lo posibilita. Pero en la Iglesia Evangélica de Filadelfia no es todavía muy frecuente y la escisión tiende a ser reversible con el paso del tiempo. En nuestro conocimiento están los casos de alguna iglesia en Sevilla (*Dios con Nosotros*, ubicada en el que fuera asentamiento chabolista de Los Perdigones, y luego trasladada al Polígono Sur) y en Sanlúcar de Barrameda (Medina, 1999).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

3. 5. RITUALES Y CARISMAS.

El pentecostalismo funda gran parte de su base doctrinal en una relación personal y espiritual directa con la divinidad, una relación que estiman no necesita de otras instancias personales o institucionales intermedias. Ello explica que permitan y alienten la comunicación con el Espíritu Santo en espacios ajenos a los propios cultos. En los hogares desarrollan una serie de prácticas religiosas, ya sea de carácter íntimo, en familia o en pequeños círculos de *hermanos,* como oraciones, lecturas, encuentros, ayunos y otras manifestaciones extáticas más privadas como don de lenguas, trances, profecías o visiones. No obstante, el carácter comunitario, la participación y los lazos de solidaridad y cohesión grupal se crean y reproducen fundamentalmente en los cultos, como espacios rituales vertebradores y centrales de las congregaciones evangélicas. Ese tiempo y espacio ritual privilegiado es el lugar de la predicación y la doctrina, la emotividad y participación, la percepción y autopercepción como un grupo elegido que comparte esperanzas y problemas.

Los cultos suelen celebrarse en bajos comerciales, casas alquiladas, locales privados o municipales, de unos 30 a 100 metros cuadrados, dependiendo del tamaño de las congregaciones. Están escasamente decorados, a lo sumo pueden encontrarse cuadros de citas bíblicas enmarcados en postales de paisajes y atardeceres. El mobiliario consiste en los bancos y asientos y en algún tipo de estrado y púlpito para el pastor. Esto último se convierte en la única división espacial clara que se observa junto a la división por sexos en los asientos (no obstante, esta ordenación espacial se trastoca cuando los fenómenos extáticos se prodigan). Los *hermanos* se van sentando según van llegando, a un lado, los hombres, al otro, las mujeres. Cercano al púlpito se coloca el coro femenino (formado por las creyentes más jóvenes de la congregación) y los músicos con sus instrumentos, básicamente piano eléctrico y caja acústica (pero también es posible encontrar guitarras, baterías, bombos, etc). Los cultos se inician generalmente a las siete en invierno y a las nueve en verano, y suelen durar hora y media o dos horas.

Las ceremonias comienzan con los primeros coros (“coritos”, canciones con letras bíblicas), saludos e invocaciones del pastor. La labor del coro es fundamental para marcar los ritmos y diferentes partes de la

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

liturgia, todo ello bajo la supervisión del pastor y de una "encargada o jefa" del coro. Con una música y voces, a veces estremecedoras, se intercalan coros de alabanza, gloria y oración. En las congregaciones que cuentan con *candidatos,* éste suele ser el momento de su participación y breve predicación. A continuación el pastor pedirá a algún *hermano* o *hermana* que "presente" el culto al Señor. Le sigue la predicación y lectura bíblica por parte del pastor, normalmente breves versículos que son entrelazados con mayor o menor fortuna. Los predicadores, que pueden ser pastores u obreros invitados, gritan, gesticulan, escenifican e interpelan constantemente a los *hermanos*, buscando una emotividad e interacción efectiva y explícita por medio de palmas, "amén", "glorias" y "aleluyas". Tanto la predicación y los versículos concretos elegidos, como el ritmo y desarrollo del culto dicen ser "inspirados por el Espíritu Santo". También puede ocurrir que desde el comienzo se invoque a la oración, la meditación y las manifestaciones glosolálicas y carismáticas. En esos casos, las lenguas surgen por doquier, junto a breves trances y espasmos. Si el pastor o la congregación insisten es posible que aparezcan danzas, profecías, imposición de manos, liberación de espíritus (pero muy raramente). El orden litúrgico puede, por tanto, ser improvisado o dependiendo de las manifestaciones carismáticas, extenderse más o menos. Luego seguirán más coros, se pasa la ofrenda (contribución económica de los fieles) y se despide el culto.

Los cultos se celebran todos los días de la semana, salvo un día llamado "de descanso", que suele coincidir con la actividad de mercadillos importantes. Los domingos las ceremonias cambian un poco al rememorar, con el ritual del "pacto" del pan y el vino, la alianza de Dios con su iglesia. El "pacto o comunión" sólo puede ser tomado por los fieles bautizados que lo deseen, salvo aquellos *hermanos* que están sometidos a algún tipo disciplina temporal por parte del pastor. Durante la semana suelen desarrollarse cultos más o menos diferentes, al enfatizar o no momentos litúrgicos diferentes como: cultos de oración, cultos de predicación y lectura bíblicas, cultos de alabanza y poder del Espíritu Santo. Serán precisamente éstos últimos los más propicios a las manifestaciones carismáticas: las oraciones y plegarias individuales y colectivas dan paso a las alabanzas y coros en paralelo a un aumento gradual de la exaltación que pronto acaba en gritos, palmas, espasmos, tics nerviosos, trances, articulación de sonidos desconocidos, profecías, etc.

Junto a los cultos diarios las iglesias evangélicas gitanas celebran otra serie de rituales como bautizos, bodas, encuentros, "reencuentras", visitas, oraciones nocturnas, presentación de niños. El bautismo de fieles adultos constituye un acontecimiento muy significativo tanto a nivel personal como congregacional. Representa el compromiso y conversión de un nuevo miembro a la comunidad y ese día es celebrado por todos. Los bautizos suelen celebrarse una vez al año, frecuentemente en verano, culminando el proceso de conversión y seguimiento de un nuevo grupo de fieles. También es posible que coincidan bautizos de miembros de varias iglesias. La congregación al completo se traslada entonces al lugar elegido para pasar un día festivo de convivencia y alegría, aunque es frecuente que también asistan los familiares y amigos no conversos del bautizado. Este hecho muestra, de nuevo, el carácter identitario que Filadelfia asume para muchos gitanos. Normalmente se elige un lugar tranquilo cercano a un río, lago o playa, dado que el bautismo es por inmersión. Después de unas horas de estancia lúdica, preparación, saludos y comensalismo, el nuevo integrante se viste totalmente de blanco, símbolo de pureza, vestidos largos las mujeres, pantalón y camisa los hombres. Junto a los familiares y creyentes que lo deseen se introducirá en el agua en medio de un coro de oraciones y alabanzas de júbilo y gloria. Es entonces cuando el pastor procede, tras unas breves palabras bíblicas, a la inmersión total del converso. En ese momento el entusiasmo, palmas y chapoteo es compartido por todos. A continuación, y hasta la paulatina marcha de cada familia, la tarde transcurre de forma festiva y en convivencia. En casos concretos, los bautizos pueden celebrarse individualmente y en cualquier época del año, utilizando grandes bañeras en el interior de los cultos.

Las bodas "evangélicas" gitanas, realizadas entre novios previamente bautizados, están adquiriendo una enorme importancia entre los miembros de la etnia. Muchos inconversos optan también por este tipo de celebraciones (un hecho que a veces obliga a una conversión fugaz o fingida), frente a las bodas católicas, porque sintetizan y reproducen tradiciones y costumbres gitanas en un contexto fuertemente identitario, ajeno al mundo payo. El matrimonio "cristiano o evangélico" es preferido por los jóvenes y las familias evangélicas al suponer un reforzamiento de su conversión y socialización. Además, se tiende a privilegiar en los futuros compromisos a cónyuges y familias cristianas, percibidas como "mejores" y "más adecuadas" que las inconversas. A la endogamia étnica y parental se une pues la endogamia religiosa. El rito evangélico de boda es una ceremonia sencilla y emotiva, en la que abundan los coros y alabanzas,

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

donde el protagonismo recae siempre en los novios. Al acto acuden familiares y amigos conversos o no, llegados de toda España, y ello permite fraguar nuevas alianzas y noviazgos. Tras la celebración comienza la comida y la sucesión de bailes y cantes con o sin los novios, hasta que en la madrugada tienen lugar los rituales tradicionales gitanos en torno a la virginidad y pureza de la novia. Tras la "ceremonia del pañuelo", se procede a la "levantá" y las "alboreás", con flores y peladillas. Así pues, desde todos los aspectos, las "bodas cristianas" suponen un espacio festivo de fuerte afirmación étnica.

Además de los bautizos y bodas, otra ceremonia habitual de las congregaciones evangélicas consiste en la "presentación de niños". Dado que la doctrina pentecostal, influenciada por las corriente baptista, rechaza el bautismo de niños sin decisión autónoma, las iglesias permiten a las familias la "presentación de niños" a la congregación y a la bendición del Espíritu Santo por parte del pastor. El acontecimiento permite compartir un culto de gozo y alabanzas al que suceden felicitaciones y una merienda. Todo ello refuerza los lazos congregacionales y mantiene el padrinazgo. Son muchos los inconversos que optan por sustituir o completar el bautismo católico con este acto por representar de nuevo un valor identitario. En esos casos, los niños son presentados no directamente por los padres inconversos sino por familiares pertenecientes a la congregación.

Pero quizás sean los entierros de familiares o conversos donde las prácticas pentecostales se distancien más de las tradiciones gitanas. El respeto a los muertos y la creencia en ánimas son sustituidos por el apoyo y consuelo a los familiares. El evangelismo sostiene la creencia en la resurección y salvación eterna y en la muerte como mero tránsito a la vida en el "Reino de Dios". Las familias evangélicas no admitirán entierros católicos, de ahí que el sepelio, siempre que sea posible, se celebre con un culto de oración en la propia congregación o en una sala de los tanatorios. No hay pues rituales específicos evangélicos para la muerte o su recuerdo, aunque es normal mantener la tradición gitana del luto de hombres y mujeres y que la abstención de salidas y celebraciones se mantenga por un tiempo en los familiares. La congregación los visitará y apoyará en todo momento. Así, a la obligatoriedad moral y social de condolencia de la parentela, característico de las tradiciones romaníes, se superponen las muestras de fraternidad de la congregación. Y en algunos casos minoritarios, de conversos de más edad,

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

se conserva la tradición familiar de encender velas o luminarias en recuerdo de los fallecidos en el mes de noviembre, práctica considerada supersticiosa por el pentecostalismo.

Junto a los cultos litúrgicos las congregaciones se reúnen frecuentemente para otro tipo de actos y prácticas religiosas. Es frecuente dedicar algún día de la semana a celebrar "oraciones nocturnas" en alguno de los hogares de los *hermanos.* Suelen ser actos más íntimos y minoritarios como también lo son las visitas a *hermanos* o familiares enfermos o con problemas. Las congregaciones más numerosas pueden también permitirse celebrar semanalmente algún día de reuniones evangélicas específicas dirigidas a jóvenes, mujeres u hombres. También es frecuente que mensualmente se dedique un día a la visita de toda la congregación a otra cercana, siendo luego, a su vez, correspondida. Estas reuniones entre congregaciones permiten establecer lazos con otras familias y creyentes y conocer nuevos pastores. La importancia de estas reuniones congregacionales lo muestra el establecimiento periódico de las llamadas "reencuentras", reuniones de todas las congregaciones de una provincia o zona evangélica. La congregación de la localidad elegida se encarga de organizar el acto y requiere alquilar o solicitar un espacio de grandes dimensiones a las autoridades municipales. Es normal que cientos o miles de gitanos conversos se reúnan, sin conflictos, en una celebración festiva colectiva, donde la exaltación religiosa es acompañada por la sucesión de coros y alabanzas de varios pastores y congregaciones. Las "reencuentras" transcurren paralelas a la reunión de la Asamblea de Obreros con el Responsable. Pero junto a las reuniones y actos propiamente evangélicos, las iglesias realizan otros encuentros más lúdicos o de mera convivencia. Competiciones deportivas entre jóvenes y adultos, excursiones, teatros bíblicos o pasar un día en el campo, son algunos de ellos.

El eje central del pentecostalismo en relación a la doctrina y las prácticas rituales es el Bautismo en el Espíritu Santo, que se remonta a la fiesta de Pentecostés bíblico: "Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados, y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen" (Hechos, 2:1-4). Es el "bautismo en el Espíritu" el que generará y posibilitará toda una serie de dones carismáticos. Pero,

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

aunque el pentecostalismo hunde sus raíces en la interpretación del relato del Nuevo Testamento, el propio Pedro considera a Joel como el profeta del derramamiento de la "lluvia del Espíritu Santo" sobre los hombres: "Alegraos, hijos de Sión, y regocijaos en el Señor vuestro Dios: porque os ha dado la primera lluvia a su tiempo, y hará descender sobre vosotros lluvia temprana y tardía como al prinicipio (...) Y después de esto derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones" (Joel, 2: 23-28).

Weber relaciona el carisma con el poder de producir efectos extracotidianos en la vida y el mundo, un poder que puede ser poseído real o aparentemente por personas u objetos (Weber, 1997:66). Según Weber, la educación y formación carismática están vinculados a los orígenes de la religión, a la institución guerrera y a la diferenciación entre sacerdotes, por un lado, y profetas y hechiceros, por otro. Los primeros reivindican su autoridad y poder dentro de una tradición sagrada que les otorga una capacitación de saber específico y cualificación profesional en una institución permanente y organizada de forma regular. Los segundos, fundamentan su poder carismático en razón de la revelación personal y espiritual de un mandato sobrenatural o por las dotes personales acreditadas a través de fuerzas mágicas.

Los dones del espíritu se mencionan en varios pasajes del Nuevo Testamento[57], pero en los cultos se citan fundamentalmente los pasajes de Romanos 12:6-8, Corintios 12: 4-11, Efesios 4:7-13, Pedro 4: 9-11. En algunas ocasiones se mencionan por su función y, en otras por la persona o rol que lo desempeña. En todo caso la estructura de las iglesias pentecostales está sometida a la inspiración concreta del Espíritu Santo que revela los ministerios (pastores, predicadores, evangelistas, maestros y apóstoles), así como la dinámica y distribución de los dones. El pasaje bíblico más citado por los creyentes cuando se les remite alguna información o justificación es el siguiente: "Ahora bien, hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo. Y hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el

[57] "Carisma" se deriva del término "charis": gratuidad, don. Era un término infrecuente en la literatura veterotestamentaria, aunque en su sentido contextual y figurado apareciera a menudo. Con la excepción de Pedro, será Pablo el que difunda su sentido como don y servicio, ya sea referido a las necesidades coyunturales o a las necesidades estructurales de los creyentes y de las primeras comunidades cristianas.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

mismo. Y hay diversidad de operaciones, pero Dios que hace todas las cosas en todos, es el mismo. Pero a cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para provecho. Porque a éste es dada por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo espíritu; a otro, fe por el mismo Espíritu; y a otro, dones de sanidades por el mismo Espíritu; a otro, el hacer milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversos géneros de lenguas; y a otro, interpretación de lenguas. Pero todas estas cosas las hace uno y el mismo Espíritu, repartiendo a cada uno en particular como él quiere" (1 Corintios, 12: 4-11).

Los dones del espíritu o carismas no aparecen como tales en el Viejo Testamento ni en las versiones del griego clásico. En el Nuevo Testamento el término aparece siempre en un contexto teológico, como don o gracia divina, y nunca como mera interacción humana. Los pasajes bíblicos de referencia están en las cartas paulinas: siete veces en 1 Corintios: 1, 4-7; 7,7; 12, 4-11; 12, 28-31; 14, 4; 14, 5-18; 14, 27-28. Seis veces en Romanos: 5, 15; 6, 26; 8, 15; 11, 8; 11, 29; 12, 6-8. Una vez en 2 Corintios, 1, 11. Una vez en 1 Timoteo, 4,14 y otra en 2 Timoteo, 1, 6. También aparece en 1 Pedro, 4, 10. En ocasiones su sentido es congregacional y en otras personal. Los carismas se aplican al Espíritu Santo, al bautismo, la eucaristía, los sacerdotes y siervos, al perdón de los pecados, a la castidad y por supuesto a los dones propiamente pentecostales de glosolalia, profecía, discernimiento, milagros y liberación de espíritus.

En algunas ocasiones se relatan más de 20 dones, dependiendo de la interpretación bíblica y si en su caracterización se distinguen claramente las funciones congregacionales de los ministerios (cargos de importancia en la estructura jerárquica)[58]. Sin especificar el contenido concreto de cada uno, a continuación ofrecemos una lista provisional: profecía, enseñanza, apostolado, sanidades, interpretación de lenguas, glosolalia, milagros, servicio, administración, discernimiento de espíritus, aliento, fe, generosidad, ayuda, sabiduría, conocimiento, dirección, liberación de espíritus (exorcismos). Las

[58] Los carismas pentecostales no sólo provienen y se justifican de "forma vertical", es decir, como dones otorgados por del Espíritu Santo, sino que proceden y cumplen funciones para y entre los hombres, "dimensión horizontal", procurando la edificación y solidaridad de la comunidad de creyentes. De ahí que la cohesión interna, la unidad y ordenación de los carismas sean fundamentales.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Escrituras son también tomadas como referente último para aclarar el sentido y referencia de los dones[59]. He aquí la síntesis de varios comentarios de pastores de Filadelfia, realizados en el transcurso de la investigación:

a) - Todo creyente, en tanto que ha recibido el "bautismo del espíritu", posee uno o varios dones carismáticos. Algunos son exclusivos de los diferentes cargos o ministerios. La apropiación y expresión de carismas ministeriales por miembros no legitimados sería objeto de disciplinas y sanciones.

b) - El don debe usarse siempre para la gloria de Dios y la edificación de la iglesia pero nunca para la vanagloria y orgullo personal. Lo normal no es poseer propiamente un don sino ser utilizado por el Espíritu Santo para administrar y expresar dones.

c) - El "espíritu" distribuye y regala dones pero también los controla, puede retirarlos o "apagarlos" si el creyente no cultiva su santificación o reniega de la fe, pero una vez recibidos nunca desaparecen. También puede ocurrir que el don se reciba repetidamente para ejemplo y refuerzo pentecostal.

d) - No hay que buscar ni orar por un don específico, ni se ganan ni se aprenden. Es un don que se recibe del Espíritu fruto de la espiritualidad verdadera del creyente (amor, gozo, paz, paciencia, bondad, fe, templanza, servicio). Pero los pastores deben procurar su ordenación y búsqueda espiritual conforme a las Escrituras.

[59]Con ánimo comparativo nos permitimos una breve exposición sobre esta cuestión. La teología latina medieval no utilizaba el término carisma como tal sino los de "gratia" o "donum". Tomás de Aquino, en la *Summa Theologiae*, distinguía entre la "gratia gratum faciens", por la cual el creyente santificando el alma la hacía grata a Dios, y las "gratiae gratis datae" o dones sobrenaturales. Sobre éstos últimos distinguía entre los dones que se referían al saber (profecía, ciencia, sabiduría, discernimiento), al habla (glosolalia, evangelio) y a las obras (milagros, liberación de demonios), pero siempre recalcando la utilidad de los dones para los demás y nunca su uso personal En el catolicismo romano los movimientos carismáticos reaparecieron después del Concilio Vaticano II, precisamente en iglesias norteamericanas en 1967. En el concilio se definen los carismas como "gracias especiales que el Espíritu Santo distribuye entre los fieles de cualquier condición y con los que los hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y edificación de la Iglesia" (Vaneore, 1989).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

e) - Los dones no son por sí mismos evidencia de espiritualidad si no están acompañados de la auténtica pureza del corazón (arrepentimiento y limpieza de pecados), el amor y poder de Cristo y el testimonio personal .

f) - Se debe dar prioridad al don de profecía sobre las lenguas, porque aquélla implica siempre predicación. En palabras bíblicas (1 Corintios 14:22), las lenguas son señales para los incrédulos pero no para los creyentes. Las profecías, en cambio, señal para los creyentes pero no para los incrédulos.

g) - El creyente puede decidir no usar el don si su corazón o el pastor no lo aprueban, pero, al mismo tiempo, no se pueden manifestar carismas cuando uno quiere y sin ciertas condiciones espirituales y congregacionales.

Como vemos esta lista incluye tanto consideraciones de tipo institucional-organizativas que cuentan como objetivos fundamentales el proselitismo y la administración congregacional como verdaderos dones carismáticos que legitiman a los miembros en sus cargos o propician experiencias extáticas asociadas a la santificación. En las manifestaciones extáticas se expresan los intereses y emociones de los fieles. Sus deseos, necesidades y conflictos. Pero, sobre todo, los movimientos de los cuerpos disciplinados, los dispositivos de poder y de las prácticas estructuradas. Las prácticas corporales elaboran y son elaboradas por experiencias y vivencias, permiten la reconstrucción de la identidad personal y la creatividad de los creyentes. El cuerpo habla y se intoxica, se rebela y se conforma, se transforma y fortalece. El éxtasis carismático despliega la energía y cohesión grupal, reconforta a los cuerpos y redimensiona la biografía e identidad personal: “Estos últimos obtienen una impresión de bienestar, cuyas causas no aciertan claramente a establecer, pero que tiene un fundamento acertado. Son conscientes de que la ceremonia les resulta saludable; y en efecto, en su transcurso reconstruyen su ser moral (...) Los efectos verdaderamente útiles que produce el conjunto de la ceremonia son como una justificación experimental de las prácticas elementales de que consta, a pesar de que, en realidad, todas esas prácticas no sean en absoluto indispensables para la obtención del éxito” (Durkheim, 1992: 334-35).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

La glosolalia, como otras formas extáticas, contribuye a internalizar las normas porque enfatiza los sentimientos y emociones de los fieles: "con las prácticas ocurre como con las creencias. El estado de efervescencia en que se encuentran los fieles reunidos se traduce necesariamente hacia afuera en movimientos exuberantes, que no se dejan fácilmente someter al cumplimiento de fines estrechamente definidos" (Durkheim, 1992: 355). Siguiendo a autores como Lindholm (1997), Weber (1997) o Vallverdú (1999) podemos apreciar la elevada eficacia simbólica y ritual que los dones desempeñan en el grupo, las funciones curativas, terapéuticas, morales y de reequilibrio socio-emocional que favorecen nuevas atracciones e incorporaciones movidas por dicha efectividad y por una oferta ajustada a la demanda. Así, junto a la fe y convencimiento personal, la práctica religiosa habitual y la disciplina normativa son los elementos claves: "la práctica ritual rigurosa, continuada, así como la disciplina normativa (en su primer punto excluyente de intoxicantes de todo tipo) y los mecanismos de ayuda mutua en el seno de las comunidades parecen ser elementos claves. Si bien el aspecto decisivo es, sin lugar a dudas, el convencimiento y la fe individual en dicha eficacia gracias a la mediación suprema. La frecuente frontera simbólica que se establece con todo lo exterior y mundano (a veces como medida autodefensiva o protectora contra el estigma) garantiza el mantenimiento de los estándares normativos y organizativos adecuados y, por lo tanto, la propia efectividad de los procesos 'regenerativos' y 'reformadores' (Vallverdú. 1999:172).

Así pues, el pentecostalismo hace de la *Pneumatología* (la doctrina sobre la realidad de las manifestaciones del Espíritu Santo) su fuerza básica, al entender cada iglesia concreta como escenario donde revive y se " mueve" el Espíritu Santo por encima de cualquier institución centralizada y jerárquica. El enfoque contrario, que podemos denominar *Cristológico* (centrado en la figura de Cristo), llevó a las religiones históricas como el catolicismo y el protestantismo a un excesivo endurecimiento institucional y de los dogmas y doctrinas. La espontaneidad y aparente democratización de los carismas pentecostales esboza un modelo alternativo de organización comunitaria más horizontal y participativo basado en la dinámica carismática actualizable según este modelo:

Cristo-Espíritu Santo ↔ Comunidad ↔ Pastores.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

En cambio, el modelo jerárquico es más proclive a las desigualdades y discontinuidades en la dinámica carismática:

Dios → Cristo → Apóstoles → Obispos → Sacerdotes → Fieles.

Tomando por analogía la noción de "habitus" de Bourdieu como sistema de disposiciones y esquemas, postulamos que el carisma constituye una *estructura estructurante* de la comunidad. Todos pueden tener acceso a los carismas, lo cual permite profundizar en la fraternidad y el servicio mutuo. Los carismas no excluyen las instituciones o las jerarquías posibles en las iglesias pentecostales, sino que las incluyen. El carisma es la fuerza *pneumática* que instaura instituciones y las conserva vivas. Por eso el principio de estructuración de los cultos no lo constituyen las jerarquías sino los carismas. No hay iglesia pentecostal sin carismas. Si se pierden algunos la comunidad no sólo padece un perjuicio moral, espiritual y grupal, sino que es atacada en su misma esencia, de ahí que sea vivido como una perversión.

Una cuestión central en la legitimación de los carismas es el criterio de su distinción y validez. Todos los informantes atribuyen la posesión de algún don al Espíritu Santo, considerado como origen y fundamento de validez. Pero aceptan la posibilidad de engaño o el interés egoísta y personal en su ejercicio, eso les lleva a apelar a otro criterio: el servicio comunitario, la entrega desinteresada a la iglesia y los hermanos. Es, pues, un don gratuito recibido que debe ser devuelto como compromiso y entrega personal a Dios y a la comunidad.

Dicha experiencia es central en la conversión y supone un cambio radical en la vida interior y exterior del creyente, un antes y después que reorienta la biografía, la moral, los valores, las relaciones sociales, la percepción del mundo y la imagen y gestión del yo y del propio cuerpo (Vallverdú, 1999: 171 y ss.). La metodología de salvación tras la conversión supone la reorientación bíblica de los comportamientos y vida global del creyente. Su incorporación a la Iglesia de Cristo y la bendición del Espíritu Santo implica necesariamente su separación y distinción del "mundo y la carne", para poder formar parte del grupo de los "elegidos o salvos". No ingerir sustancias nocivas, no maldecir, no blasfemar, no acudir a

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

espectáculos o fiestas "inmundos", asistir a los cultos, velar por los *hermanos*, contribuir con el diezmo al mantenimiento de las iglesias, respetar al cónyuge, educar moralmente a los hijos, colaborar con la congregación y ayudar al pastor, atender el cuidado del cuerpo y la imagen pública, desarrollar un trabajo honrado, racionalizar la vida y los negocios, obedecer a las leyes y las autoridades, son algunos de esos rasgos (Cantón, 1998:112).

Los fundamentos doctrinales del pentecostalismo, basados en interpretaciones literales del Nuevo Testamento, llevan a los conversos a "sentirse tocados por el Espíritu Santo", cuya acción presente en el mundo y las vidas es considerada como incuestionable, y suele manifestarse a través de los dones o carismas. De hecho, es el carácter carismático del pentecostalismo lo que propicia fenómenos extáticos. El éxtasis abarca esferas de significación bastante diferentes e imprecisas pero aquí designamos como tal a las experiencias y técnicas asociadas a situaciones de trance, posesión, delirios, disociación mental, abandono y excitación en contextos religiosos. Dichas experiencias se dotan de fuerza y sentido en el terreno psicológico y terapéutico al hacer: "especialmente atractivos a los grupos o movimientos carismáticos cuando son capaces de solventar en la práctica vivida y directa procesos que afectan significativamente al estado de ánimo o la salud de la persona. La explicación de las causas del sufrimiento y de la enfermedad en el contexto del sistema de creencias y, lógicamente, una posible rehabilitación o curación, acaban de validar la funcionalidad y eficacia terapéutica o taumatúrgica del grupo y dan más sentido que nunca a la opción que representa" (Vallverdú, 2001).

Del conjunto de dones que aparecen en las cartas paulinas, que como ya hemos comentado abarcan ministerios, roles y carismas, en las iglesias evangélicas gitanas predominan los siguientes:

1. El don de lenguas o *glosolalia.* Constituye uno de los dones más extendidos en las iglesias. Como prueba del bautismo y conversión suele aparecer en los momentos más emotivos de los cultos en un gran número de creyentes. Los pastores pueden alentar o reducir su expresión según las circunstancias. Fueron los adeptos de Irving en Inglaterra y los mormones quienes llegaron a revitalizar la práctica de la glosolalia. Pero en realidad nunca llegó a desaparecer del todo y en la propia historia del cristianismo su presencia estará asociada a corrientes místicas y

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

heterodoxas que toman en este lenguaje inefable e imposible un vocabulario para comprender la naturaleza de la comunicación con lo divino y transcendente (Mena, 1999, 2003).

2. *La interpretación* de lenguas aparece junto a la glosolalia pero su práctica es muy reducida. El carácter incomunicable pero expresivo del don de lenguas necesita de una traducción autorizada.

3. Las *profecías*. Se trata de un don escaso y minoritario en las iglesias, asociado a pastores o miembros muy comprometidos. La apelación a su inspiración divina en manifestaciones extáticas permite la predicción de sucesos futuros. Las narraciones de las profecías suelen contener estructuras ideológicas religiosas muy pautadas en relación con los males del mundo, los problemas de los creyentes o la congregación, y la esperanza futura de salvación.

4. *Visiones.* Los pastores y creyentes suelen tener visiones en el contexto de sus oraciones y cuando dicen ser inspirados por el Espíritu Santo. Las visiones comprenden generalmente circunstancias de la congregación, aspectos o momentos biográficos y signos del poder espiritual.

5. *Sanaciones*. A través de la imposición de manos del pastor el poder del Espíritu Santo permitiría aliviar los pesares o producir la curación de enfermedades. Las fronteras del cuerpo y el alma se disuelven. La narración de milagros e intervención divina en los procesos de sanidad es muy recurrente en las predicaciones y en las propias experiencias de conversión. El poder espiritual de la conversión constituye además el eje central de los procesos de desintoxicación de drogas (Marcos, 1999; Ramírez, 1999, 2002; Lagunas, 2002).

6. *Liberación de espíritus* o exorcismo es un don propio de los pastores y está asociado a la intervención diversificada, permanente y "real" del diablo en la vida de los hombres y el mundo. La expulsión o liberación de "espíritus inmundos" se produce en rituales fuertemente extáticos a petición de conversos y familiares preocupados por comportamientos anormales. También

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

puede requerirse, de forma espontánea, al observarse que algunos fieles muestren un comportamiento o discurso extraño en los cultos. Éstos desconocerán su posible estado de posesión pero, serán vigilados por los pastores.

La autodefinición como grupo lleva a los fieles a establecer fronteras simbólicas con otros grupos. Los conceptos, términos y estructuras narrativas, aunque muy similares, funcionan como marcos ideológicos que delimitan un campo religioso propio y excluye o estigmatiza a otro. Como muchas iglesias pentecostales y otros nuevos movimientos religiosos, los aleluyas no se reconocen como *religión*. Ésta es vista como mera institución humana ajena al verdadero espíritu evangélico de pueblo o grupo elegido por Dios que establece una relación personal y espiritual directa con la divinidad. Tampoco se reconocen como propiamente *protestantes,* tanto por el rechazo al supuesto matiz subversivo del término como por la distinción que los grupos evangélicos modernos hacen respecto al protestantismo histórico. También rechazan la práctica y el término de *exorcismos* por asociarlos a rituales satánicos y mágicos ajenos a la espiritualidad evangélica. El concepto es sustituido por el de "liberación de espíritus", que se acomoda mejor a la literalidad bíblica. Algo parecido ocurre con la expresión *trance*, que rechazan por su supuesta relación con el espiritismo, de ahí que prefieran los términos "quebrantamiento" o "fuego interior". Por último, tampoco les gusta hablar propiamente de *conversión* para definir el proceso de compromiso pentecostal, prefieren el de testimonio, un término que subraya mejor el carácter espiritual, libre y personal de su decisión.

Como ya hemos comentado tanto el Bautismo como la recepción de dones son considerados dependientes de la actividad inefable del Espíritu Santo sobre los hombres, lo cual permite cierta apropiación y distribución democrática y no especializada de los dones carismáticos. Teóricamente existe la posibilidad de que cualquier miembro de la congregación se sienta "llamado y tocado" por el Espíritu Santo, y de este modo, pueda ejercer relaciones de poder simbólico a través de la apropiación de dones. Pero lo cierto es que los pastores son la única autoridad reconocida y foco preferente de carismas, salvo en ciertos rituales extáticos donde las profecías o la interpretación de lenguas las ejercen otros fieles autorizados y reconocidos por el pastor. El proceso, como ya hemos descrito anteriormente, está pues sometido a las limitaciones y control de los pastores. Y, tanto el pentecostalismo en general como la

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Iglesia de Filadelfia en particular, mantienen el conflicto y tensión entre los especialistas religiosos y el conjunto de creyentes, entre el intelectualismo y el emotivismo, al considerar la posesión de carismas como manifestación de una desigual y diversa cualificación religiosa. No obstante, dicha cualificación no implica jerarquización alguna, dado que se obtiene en el contexto de una accesibilidad general a los bienes de salvación, al universalismo de la gracia y a las exigencias éticas compartidas por todos los miembros bautizados y comprometidos con la congregación. Pero en todo caso: "las formas simbólicas y prácticas que adoptan las dinámicas de identificación-conversión, de inmersión carismática y el ritual emocional-extático en tales movimientos religiosos, son fundamentales en cuanto a garantizar su sustento básico y su existencia (al parecer más o menos exitosa y duradera según sea sobre todo su capacidad adaptativa al entorno). Y lo son en tanto que proporcionan imágenes de identidad ajustadas a las demandas individuales y tienden a satisfacer fuertes necesidades socio-emocionales compensando las elevadas exigencias del grupo" (Vallverdú, 1999:171).

Así pues, el carisma ha reaparecido con fuerza en diversos movimientos alternativos socio-religiosos como ya lo hizo desde finales del siglo XIX en las iglesias pentecostales, pero también dentro de sistemas eclesiásticos muy formales como la jerarquía católica, y ello pese a que "todo grado de inspiración carismática dentro de una estructura tan jerarquizada amenaza seriamente la precaria adaptación a la iglesia madre, pues estas experiencias se presentan como un pasaje alternativo y más inmediato a la trascendencia. No obstante, a partir de un afán de entusiasmo y comunión, las figuras carismáticas y los movimientos anticonvencionales continúan evolucionando dentro de la ortodoxia para brindar un sustento espiritual para la revivificación de una fe moribunda, tal y como ocurrió en el pasado e indudablemente seguirá ocurriendo en el futuro" (Lindholm, 1997: 239).

Las revelaciones carismáticas han sido interpretadas desde modelos teóricos funcionalistas como manifestaciones de procesos sociales de privación y desarticulación. Las prácticas extáticas se transformarían en una denuncia del orden establecido, un rechazo del mundo y una forma de ofrecer una *communitas* inmediata y cálida en formaciones sociales que se han vuelto rígidas y frías, y que han ignorado y oprimido a grupos periféricos o minoritarios. Frente a este tipo de planteamientos teóricos, la etnografía en contextos de conversión gitanos muestra que los lazos primarios y parentales no sólo no

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

se debilitan sino que se refuerzan como lazos religiosos y que los creyentes tienden a formas de integración cultural y autogestión identitarias. Por otro lado, este supuesto poder de los oprimidos, denigrado por los poderes hegemónicos, sólo en contadas ocasiones se vuelve contra la estructura, siendo la mayoría de las veces ritos de inversión que refuerzan o reproducen el status quo social (Lindholm, 1997: 224 y ss.).

Desde los postulados más psicologistas los fenómenos carismáticos, como mecanismos patológicos, han sido también objeto de investigación. Se da por sentado que esa conducta implica una patología previa, pero este modelo psicológico está cargado de valores etnocéntricos, donde lo primitivo es equiparado con lo pueril y atrasado. Y esto es contrario a las numerosas descripciones etnográficas donde la figura de chamán es aceptada, valorada y honrada. En cambio, frente a los argumentos psicológicos que procuran descubrir patologías o privaciones detrás de la participación carismática: "la teoría sociológica interaccionista evita emitir juicios de valor negativos sobre la mentalidad de los carismáticos y sus devotos, concentrándose en la estructura del grupo, su patrón de reclutamiento, su ideología y contradicciones, los mecanismos utilizados para generar compromiso, y el mantenimiento y evolución del grupo dentro de un contexto social dado. La orientación es pragmática, y enfatiza las estrategias utilizadas para promover los intereses del grupo en el 'mercado' de las religiones alternativas" (Lindholm, 1997:102).

Y así como la psicología ve patologías individuales o grupales entre los seguidores, los sociólogos procuran demostrar que los seguidores no sufren más trastornos psicológicos que los demás. De hecho, muchos estudios sobre grupos carismáticos respaldan esta afirmación, porque: "los participantes no lucen más desequilibrios ni parecen tener historias familiares más traumáticas que una muestra aleatoria de la sociedad en general. Y los seguidores de los grupos carismáticos no son necesariamente producto de manifiestos procesos de privación o desorganización" (Hine, 1974: 660). El hecho de que los miembros de un grupo actúen de un modo que su cultura considera y define como desviado o anormal no significa que los participantes sufran necesariamente una perturbación mental. La anormalidad está en las creencias y prácticas contrarias al sistema cultural mayoritario, precisamente Weber hubiera considerado que: "la evaluación negativa del carisma por parte de los terapeutas era la consecuencia de la

racionalización, y habría establecido un contraste con mundos sociales menos complejos donde la participación carismática pudo haber gozado de mayor estima general y pudo parecer menos amenazadora y absoluta. En otras palabras, Weber argumentaría que no es el carisma mismo, sino la configuración donde se manifiesta, lo que determina el modo en que sería experimentado y evaluado" (Lindholm, 1997:100).

Por lo general, los estudios antropológicos muestran interpretaciones contrapuestas sobre estos fenómenos extáticos (Lewis, 1986; Boddy, 1994; Burke & Brinkerhoff, 1981; Neitz, 1987). Mientras que la participación en rituales extáticos en culturas tradicionales o "primitivas" es considerada como algo "normal" y funcional, la pervivencia de prácticas carismáticas en sociedades occidentales es fuertemente estigmatizada, reproduciendo las dicotomías antropológicas clásicas de primitivos-modernos, mito-razón, creeencias erróneas-racionalidad. Desde esta perspectiva podemos argumentar que: "la imputación automática de locura a los seguidores y líderes carismáticos se puede relacionar, en gran medida, con una configuración social que manifiesta una profunda ambivalencia ante la inmersión en experiencias inmediatas, comunales y trascendentes, y que por tanto presenta tales experiencias bajo una luz inevitablemente negativa y amenazadora, en contraste con el mundo social donde vive el chamán, donde la participación carismática está conceptualizada en términos más auspiciosos y menos absolutos (...) las pruebas aportadas por sociedades menos complejas sugieren que una visión positiva de la participación carismática es la regla y no la excepción en las comunidades humanas, y que dicha participación sólo adquiere un valor negativo cuando la sociedad se vuelve muy centralizada, impersonal y racionalizada" (Lindholm,1997:223).

Charles Lindholm subraya que además de las cualidades subjetivas intrínsecas de los individuos, el carisma es ante todo una relación social, una interacción con quienes son afectados por ellas. Las estructuras sociales y sus valores concomitantes, como Weber señaló tiempo atrás, son centrales para el modo en que se experimenta, comprende y valora el éxtasis carismático. De ahí, que el análisis de la dinámica del grupo carismático en que se relacionan los líderes y sus seguidores sea fundamental. El carisma, además, posee una forma estructural procesual, es decir, acontece en el tiempo y en ciertas condiciones en la medida que los participantes del grupo se comprometen más o menos.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Sin duda, fue Max Weber el primero en utilizar el carisma en sociología, aunque en su interpretación habla de dos tipos de carismas, en cierto sentido contrapuestos, un *carisma institucional*, que se adquiere mediante el acceso o posición en una institución y que cumple la función de legitimar las instituciones o individuos poderosos, y un *carisma individual*, como cualidad extraordinaria intensa e irracional que se opone a toda institución, tradición u orden establecido. Pero esas cualidades extraordinarias o sobrenaturales sólo tienen sentido en relación a sus discípulos y seguidores. Y estos dos tipos de carismas, aunque pueden coincidir en determinados casos, dan lugar a la diferencia entre sacerdotes y profetas (Weber, 1997: 105 y ss.). Así, la intensidad emocional del carismático se transmite, mediante técnicas de éxtasis y contagio en las orgías eróticas o en las experiencias religiosas, a los devotos en una comunión ajena a cualquier rutina, burocracia, institución o racionalización. Para Weber los carismas constituyen cualidades extracotidianas de una persona. De ahí que entienda que la autoridad carismática ejerza un dominio (sea exterior o interior) sobre los hombres en virtud de la creencia en esas cualidades individuales que superan las cualidades humanas normales. Dicha creencia puede legitimarse postulando aspectos sobrenaturales, es decir: "se basa, por tanto, en lo mágico o en la creencia en la revelación y en los héroes, cuya fuente es la acreditación de la cualidad carismática a través del milagro, la victoria y otros resultados, como el bienestar de los dominados. Por ello desaparece o amenaza desaparecer, junto a la autoridad reivindicada, cuando falta la acreditación y el carismáticamente cualificado se muestra abandonado por su fuerza mágica o por su dios. La dominación no está dirigida por normas generales, ni tradicionales ni racionales, sino -en principio- por revelaciones e inspiraciones concretas y en este sentido es irracional" (Weber, 1997: 358).

Para Durkheim, en cambio, el acento de la experiencia carismática no se encontraba en las cualidades de los individuos sino en el grupo social, en concreto, en la participación comunitaria en rituales donde los individuos se despersonalizan y logran la cohesión, la solidaridad y la igualdad. Por ello: "La única manera de rejuvenecer las representaciones colectivas que se refieren a los seres sagrados es fortalecerlas en el seno de la fuente misma de la vida religiosa, es decir, en los grupos reunidos. Pues bien, las emociones suscitadas por las crisis que atraviesan las cosas exteriores determinan que los hombres que las contemplan se reúnan a fin de reflexionar sobre las medidas que conviene adoptar. Pero

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

por el solo hecho de estar reunidos ya se reconfortan mutuamente. La fe colectiva se reanima de manera natural en el seno de la colectividad reconstituida; renace porque se encuentra ante las mismas condiciones en que había nacido en un principio" (Durkheim,1992: 321). A la fuerza e intensidad emocional de unidad y comunión grupal la denominó *efervescencia colectiva*, elemento central de todos los rituales religiosos y de la pervivencia y prioridad de la sociedad frente a los individuos: "si como hemos intentado establecer, el principio sagrado no es más que la sociedad hipostasiada y transfigurada, la vida ritual debe poder interpretarse en términos laicos y sociales. Y en efecto, la vida social, al igual que la anterior, se desarrolla en el interior de un círculo" (Durkheim, 1992: 322). La religión, pues, nace en estos círculos sociales efervescentes y como producto de esa misma efervescencia colectiva. Y aunque pueden existir individuos, héroes deificados que encarnan lo sagrado, que simbolizan o representan la excitación comunitaria, sólo perviven en la medida que ejemplarizan al grupo social que cristalizan.

Frente a Weber, que consideraba que el desarrollo de la racionalización instrumental y de la burocratización implicaba el declive de las experiencias carismáticas, Lindholm considera que las revelaciones carismáticas se han vuelto cada vez más deformes y fanáticas y estima que "los excesos del carisma actual reflejan la ineptitud del sistema social para satisfacer necesidades humanas fundamentales de comunión" (Lindholm, 1997:228). Para Durkheim, en cambio, era la falta de oportunidades para la *efervescencia colectiva* del mundo moderno, donde la división del trabajo, la diferenciación social, el individualismo y los postulados economicistas, lo que alejaban a la sociedad de la solidaridad y cohesión grupal. Aunque el propio Durkheim afirmaba que era el individualismo creciente y la falta de ocasiones para la *efervescencia colectiva* lo que llevaría a un mayor deseo de experiencias transcendentes y carismáticas para escapar de la desesperación, soledad y aislamiento, así: "llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos" (Durkheim, 1992: 398).

Sin embargo y pese a suponer postulados diferentes: "ambos pensadores parten de ciertos supuestos acerca de la naturaleza humana, esencialmente de una presunta propensión humana hacia potentes experiencias de autotrascendencia. La participación en el ritual colectivo y la estimulación de emociones intensas son modos de alcanzar el éxtasis, el cual a menudo se focaliza en torno a un individuo, que es el iniciador (para Weber) o el símbolo (para Durkheim) de la experiencia carismática" (Lindholm, 1997:57).

Por último, si el papel y función de los dones carismáticos fueron objeto de atención preferente por parte de Weber y de psicólogos y antropólogos interesados en formas religiosas chamánicas y extáticas, los carismas vertebran también las definiciones y competencias del campo religioso, ya sea porque se les considera como auténticos dones o porque se les usa como estigmas. Y de esta forma pasamos de la consideración individual de los carismas a sus implicaciones sociales.

Ha sido Goffman el que ha interpretado los procesos de estigmatización como roles de interacción entre los diversos grupos. Los estigmas se configuran en un proceso social, ello explicaría que los grupos estigmatizados reproduzcan, a su vez, discursos y acciones estigmatizantes frente a otros grupos (Goffman, 1989: 160). Si los estigmas describen procesos y definiciones sociales es evidente que en el caso del evangelismo gitano pentecostal se concentra toda la retórica antisectaria tanto de otras minorías religiosas en competencia, como de la sociedad católica mayoritaria[60]. Además, la circulación de estigmas de sectarización hacia estos grupos es doble: religiosa y étnica, es decir, integra discursos antisectarios y discursos antigitanos. Lo curioso es observar como "en este punto el discurso antisectario de los protestantes no pentecostales apenas se distingue del sostenido por la Iglesia Católica, las organizaciones antisecta y los medios de comunicación" (Cantón, 1999b:174).

Precisamente la glosolalia y las manifestaciones carismáticas son el objeto de las críticas del protestantismo no pentecostal, que entienden que la interpretación de los dones bíblicos y la exaltación que provocan constituyen el rasgo fundamental del pentecostalismo gitano, pese a que éstos resten

[60]Como hemos comentado la circulación de los estigmas es reversible, es decir, que los estigmatizados también estigmatizan. Además, estos procesos afectan también al interior de las comunidades gitanas donde conviven, sin una hostilidad relevante, gitanos conversos e inconversos.

importancia a las manifestaciones carismáticas y pongan el acento de su denominación en el arrepentimiento de los pecados y la búsqueda de salvación personal. Precisamente: "la competencia que, según los portavoces de las iglesias no pentecostales, se establece entre los asistentes a los cultos pentecostales por expresar los carismas (glosolalia, sanación, profecía, discernimiento, etc), constituye el camino directo a la 'sectarización histérica' de los creyentes. Los calificados desde fuera como 'excesos', por la llamativa gestualidad que comporta la manifestación de los carismas, son consustanciales a todo el pentecostalismo mundial, si bien se extrema en sus formas más 'populares' y, por supuesto, en los templos gitanos. En consecuencia, el pentecostalismo gitano es presentado como una de las máximas expresiones del 'sectarismo pentecostal' desde los restantes protestantismos, sus competidores directos. Y huelga mencionar la coincidencia con la posición católica en este punto" (Cantón, 1999b: 174). Desde el resto de las iglesias pentecostales lo censurable de las Iglesias de Filadelfia no son, por supuesto, los dones, sino la autonomía, independencia, vitalidad y readaptación gitana de la religión. No obstante, reconocen la transformación que realiza el evangelio de los aspectos más hostiles de la cultura gitana según la mirada paya, es decir, destacan la transformación "positiva" que el evangelio realiza en la cultura gitana hacia la integración, el alfabetismo y la convivencia, etc. (Cantón, 1999b: 175).

3. 6. INTERPRETACIONES.

Una vez realizada la descripción de la historia, rasgos y características centrales del pentecostalismo gitano, nos proponemos ofrecer un recorrido por las diversas interpretaciones que se han ofrecido sobre dicho fenómeno socio-religioso. Para no extender en demasía este apartado, y dado que los objetivos de la Tesis son más específicos, trataremos de sintetizar con rigor y claridad las interpretaciones más destacadas.

Comenzaremos por Carmen Méndez. Esta autora se ha centrado en los nuevos papeles que las mujeres asumen en la iglesia evangélica y en los especiales vínculos entre los modos de vida gitanos y las congregaciones. A la hora de sintetizar los motivos de la incidencia del evangelismo entre los gitanos, en contraste con el escaso interés mostrado por la Iglesia católica por esta minoría étnica, Méndez

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

destaca especialmente el uso, la participación y las posibilidades que las conversiones generan en los espacios, roles, socialización y autoestima de las mujeres (Méndez, 2002: 248-250):

1. - La semejanza con doctrinas cristianas ya asumidas históricamente, en concreto, el catolicismo.
2. - Complementariedad entre pautas religiosas y estrategias culturales tradicionales, entre otras la edad y el sexo como base de la organización social, la autoridad de los ancianos, la importancia de la música.
3. - Los Pastores y líderes son gitanos, lo cual aproxima las congregaciones a la población gitana, sus discursos y problemática.
4. - Se trata de una propuesta gestionada por ellos mismos, es decir, no ha sido impuesta por organizaciones ajenas o extrañas. Pero sobre todo no ha sido impuesta por la sociedad mayoritaria.
5. - Incide en problemáticas actuales entre los gitanos, especialmente el tema de las drogas. Su activa oposición se convierte en un importante recurso tanto de tipo afectivo e institucional (centros propios de desintoxicación) como de apoyo personal, información y prevención.
6. - Fomenta una autoimagen positiva, al intentar cambiar estereotipos de la sociedad mayoritaria respecto a los gitanos y mejorar las relaciones con el entorno. Además refuerza la identidad gitana.
7. - Crea un grupo de pertenencia ajeno al ámbito familiar. Los cultos suponen un lugar de apoyo, soporte y cohesión para sus miembros.
8. - Las iglesias son lugares de socialización y encuentro, algo que transciende la dimensión puramente religiosa.
9. - Propicia la autogestión de los procesos de cambio desde una nueva forma de entender la etnicidad.

El nuevo papel que la mujer gitana asumirá dentro del pentecostalismo será también destacado por K. Wang (1990). Los cultos ofrecen fundamentalmente lugares de interacción, sobre todo a las mozas, que encuentran espacios tolerados donde relacionarse entre ellas y con otros mozos cristianos de forma independiente al contexto familiar. Además permiten cierta revalorización del papel económico de las

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

mujeres, la implicación en el proceso educativo de los hijos, la revitalización de la institución familiar y la cohesión del grupo: "la pertenencia a la iglesia pentecostal repercute positivamente, por lo visto, en las familias cristianas conversas. La dura *lex gitana* de otrora se flexibiliza ahora, a la par que se recuperan los valores que la fundamentan, y se restaura el respeto a las tradiciones de unas diferencias identificadoras alimentadas en sus dinamismos internos. Así se suavizan las conductas arbitrarias (autoritaristas, disfuncionales, por tanto, respecto a las tradiciones de autoridad reconocida), de algunos varones; así se mejora la consideración de las mujeres y de los niños, al subsumirse en la vivencia espiritual, compartida como miembros iguales del grupo, las tensiones, muchas veces alienantes, de las circunstancias socioeconómicas o socioculturales que subyacen a las dificultades, los fracasos y contrariedades de su vida cotidiana" (Wang, 1990: 171).

Un análisis sociológico, más minucioso y sistemático, sobre los gitanos andaluces es el realizado por Juan Francisco Gamella en la última década (1996, 1999, 2002). Aunque su estudio sobre la diversidad gitana es mucho más amplio, al incluir aspectos demográficos, económicos, socio-políticos, procesos de exclusión, etc., presta también atención a los nuevos movimientos religiosos. Gamella plantea que frente a los problemas que afectan a amplios sectores del mundo gitano, los cultos pentecostales aparecen como estrategias internas de transformación cultural. En este sentido, destaca que son los aspectos socializadores y los referentes identitarios las principales razones del éxito del pentecostalismo entre los gitanos:

1. - Se trata de un movimiento alternativo ajeno a las autoridades y administración paya, lo que lo convierte en una forma de resistencia.
2. - Es un credo con cultos expresivos y participativos.
3. - La Iglesia de Filadelfia es una iglesia que se ha acercado por primera vez a los gitanos y se ha considerado como propia.
4. - Los gitanos son siempre los protagonistas, convirtiendo a las iglesias en elementos de distinción étnica.
5. - Los cultos están dotados de elementos de resistencia y rebeldía frente al catolicismo mayoritario. De este modo, posibilita un poder independiente que instaura una legitimidad religiosa y étnica.

6. - Es un poderoso instrumento de cambio cultural que afecta a las prácticas y comportamientos habituales.

Pero además, Gamella considera también los elementos conflictivos y aculturadores implícitos en el evangelismo. Las conversiones pueden aumentar los prejuicios contra los gitanos añadiendo a los étnicos los religiosos, al mismo tiempo se trata de un movimiento religioso que se desvincula de la realidad y puede ser un factor para el conformismo y desmovilización política (Gamella, 1996: 368-370). Consideraciones estas últimas que no dejan de ser problemáticas. Para nosotros, el pentecostalismo gitano, lejos de propiciar la desvinculación con la realidad, la desmovilización política o la aculturación, ha permitido nuevas estrategias de definición étnicas y de relación activa con el entorno.

Por su parte, Jordi Garreta (1999: 157-158), además de incidir tanto en los aspectos teológicos como en los sociológicos del movimiento, considera que entre las causas del arraigo entre los gitanos se encuentran:

1. - El constituir una institución menos rígida que el catolicismo.
2. - El hecho que los pastores estén casados y sean más próximos a la comunidad.
3. - Posibilitar reuniones diarias y participativas, ajenas a las familiares.
4. - Realizar predicaciones de tipo “fundamentalista” y emotivo que generan una fuerte cohesión interna.
5. - Fomentar como algo positivo la pertenencia al culto y suponer una estrategia de identidad étnica.
6. - Contribuir a la modificación de comportamientos sociales conflictivos con la sociedad mayoritaria.
7. - Fomentar la conservación de ritos matrimoniales tradicionales.

En un trabajo posterior[61], referido a los gitanos de Huesca y Lleida (Garreta, 2003), incide en algunas de las cuestiones anteriores. En general los aleluyas parecen contribuir a dotar de objetivos comunes al

[61]Dicho trabajo tiene como objetivo central analizar y comparar la integración social de inmigrantes y gitanos en esas dos provincias. Pero además, nos ofrece datos precisos sobre el conversionismo al estimar en un 54 por cien el

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

colectivo gitano, organizar la comunidad y ofrecer una orientación precisa ante los conflictos, entre ellos la lucha contra la drogadicción entre la juventud gitana. En el contexto modernizador y de integración paulatina, los cultos aleluyas suponen movimientos de resistencia ante los cambios sociales y el descontento respecto a algunos aspectos de la modernización y determinadas actitudes y estigmas atribuidas a la etnia (violencia, delincuencia, marginación), buscando una reivindicación de estereotipos positivos desde una etnicidad no conflictiva con la sociedad mayoritaria (Garreta, 2003: 296).

En cambio, David Lagunas (1996) interpreta el pentecostalismo gitano como una nueva síntesis cultural en la historia gitana que permite una enculturación alternativa tanto de los modelos payos como de algunas situaciones y circunstancias que afectan de manera dramática a amplios sectores de esta minoría étnica, es decir, un modelo interno basado en una legitimación sobrenatural más poderoso que la legitimación política de las asociaciones gitanas, que capacita a los gitanos a enfrentarse eficazmente a problemas como la marginación, las drogas, las carencias educativas, etc. Dicha síntesis funciona como fuerza cohesionadora y dota al individuo de recursos ideológicos y emocionales para integrarse en la sociedad. Aporta un sistema simbólico que posibilita una nueva forma de entender la etnicidad gitana en momentos de cambio social, legitimada religiosamente, y que transforma los tópicos negativos en una nueva imagen de pueblo elegido. Pero como medio de integración puede generar, en cambio, factores de desunión y suponer la pérdida de valores culturales tradicionales.

José Luis Anta (1994, 1999), por su parte, se detiene en los procesos de construcción social y científica de las diferencias de los gitanos por parte del Estado y los dispositivos de poder. El evangelismo es visto por este autor como un "consuelo espiritual" que otorga paz y serenidad frente a los cambios y la desorientación cultural a los que se ven sometidos los gitanos. Los factores identitarios que las conversiones promueven suponen en muchos casos el abandono de otras pautas culturales tradicionales, ya que los grupos evangélicos: "realizan una continuada destrucción de la identidad, por medio de la segmentación del grupo, a la par que utilizan una oratoria de carácter populista, reconformando y reinterpretando su propia religión en pos de una mayor captación de seguidores" (Anta, 1994: 86). La

número de gitanos evangélicos frente al 39 por cien de católicos, un 0´3 por cien de protestantes, otro 0´3 de otras confesiones y un 3´6 de ateos (Garreta, 2003: 263).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

nueva religión promueve la ilusión ideológica de una diferencia étnica que olvida los dispositivos que reproducen la marginación y la exclusión. Porque el pentecostalismo forma también parte "de un sistema estratégico de solidaridad, de marginación, de exclusión, e, incluso, de fatigas simbólicas del sistema. De hecho no hay evangelismo sin sistemas sociales de ayuda, encauzadas por el Estado de bienestar a través de los trabajadores sociales. O, por insistir en el mismo camino, no hay evangelismo entre los gitanos sin fenómenos de alcoholismo y drogadicción por medio" (Anta, 1999: 177). Una interpretación que, desde nuestro punto de vista, sólo alcanza de manera muy limitada y relativa al conjunto del fenómeno pentecostal entre los gitanos. Por lo demás, manifiesta la perpetuación de prejuicios sesgados y etnocéntricos sobre el papel de la religión e ignora la apropiación activa que pueden realizar los actores sociales. En este sentido, parece insistir en atender a los aspectos de continuidad o discontinuidad, congruencia o conflicto, con las pautas tradicionales gitanas, olvidando el carácter dinámico y estratégico que la identidad étnica suele asumir en los grupos humanos.

En un sentido bien distinto se encuentran las aportaciones de otros autores. Patrick Williams (1987, 1989, 1991, 1993) relaciona los nuevos movimientos religiosos entre los gitanos franceses con el contexto más amplio de adaptación a los procesos de modernización y urbanización, y en concreto, a las nuevas relaciones interétnicas entre gitanos y no gitanos que se generan. El pentecostalismo sería una reacción contracultural a las nuevas formas de relación de saber-poder que los payos establecen con los gitanos y otras minorías. Ese nuevo esquema de relaciones mantiene ideológicamente la autoridad paya a través de la construcción-negación del "problema gitano", con estrategias y prácticas políticas específicas, fomentando asociaciones o conceptualizándolos como "objetos científicos". Pero el fenómeno del pentecostalismo desconcierta y decepciona a los militantes paternalistas de inspiración católica. Desconcierta y decepciona de la misma manera a los partidarios del poder gitano y reivindicativo de las asociaciones y culturas minoritarias. Con el pentecostalismo los gitanos inventan una práctica que les es propia. De esta manera refuerzan sus formas tradicionales (Williams, 1987: 329). La aparición del pentecostalismo parece pues responder a las demandas de la sociedad no gitana. Los gitanos toman públicamente la palabra y se expresan en nombre de todos sus hermanos. En el discurso de los pastores y obreros existe una intencionada confusión entre: *nosotros los cristianos* y *nosotros los gitanos*. Tratan de exhibir una imagen positiva de su comunidad (los testimonios de conversión insisten en el cambio desde la

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

vida pecaminosa al hecho de ser un buen padre, buen esposo, sobrio, honesto, trabajador). Pero estos discursos muestran cómo las conversiones se adaptan a la imagen que esperan las instancias, benévolas u oficiales, humanistas o administrativas, que se interesan por los gitanos. La adhesión pentecostal se presenta a la vez como un movimiento conciliador entre el cambio y la tradición, la asimilación y la independencia. Y en cierto sentido, el pentecostalismo podría aparecer como una pantalla detrás de la cual, y al amparo de los intereses payos, los Rom, los Manouches, Gitans, Voyageurs, Yéniches y otros grupos étnicos gitanos franceses, pueden continuar tranquilamente siendo ellos mismos, es decir, una nueva forma de la invisibilidad tradicional gitana (Williams, 1993: 435).

Paloma Gay Blasco (1999, 2000a, 2000b), aunque interesada inicialmente en las cuestiones de género, en la transformación de los valores masculinos y en los procesos de identidad personal en el mundo gitano, se ha detenido también en el desarrollo del evangelismo gitano como movimiento político-religioso y su papel en los procesos de construcción de la unidad e identidad étnica y en las relaciones intra e interétnicas. Frente a los avatares de una diáspora histórica como pueblo, la discriminación secular y la problemática socioeconómica y educativa de su integración en la sociedad, el movimiento aleluya posibilitaría la construcción imaginaria de una identidad colectiva como grupo homogéneo y cohesionado, una *communitas* fuerte como pueblo elegido, a diferencia de los modelos de identidad étnica difusos, fragmentarios y débiles de los colectivos gitanos no conversos y de los grupos más recientes interesados en el activismo político.

Manuela Cantón (1997, 1999a, 1999b, 2003), ha resaltado los procesos de apropiación de la religión pentecostal por parte de los gitanos. Las congregaciones funcionan como singulares espacios de hibridación cultural. Al mismo tiempo proporciona a los gitanos una nueva forma de pensarse a sí mismos, es decir, desencadena una redefinición étnica en clave religiosa. Y entre los factores de su vitalidad están: "la fragmentación religiosa contemporánea paralela a la crisis de las iglesias hegemónicas e institucionalizadas, el papel pasivo tradicionalmente reservado por la iglesia Católica a los gitanos, los profundos procesos de cambio en los que están inmersos los miembros de esta etnia y, sobre todo, el liderazgo gitano de este nuevo movimiento étnico-religioso" (Cantón, 1999a:183). Tanto en sus trabajos como en los del grupo de investigación que dirige (Cantón y otros, 2000, 2002) ha centrado su atención

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

en los procesos de cambio que las conversiones generan. Los cultos funcionan como espacios de autogestión de los procesos de cambio y de transformación de las relaciones intra e interétnicas, impactan en las representaciones ideológicas del trabajo, en las prácticas económicas, proponen una nueva ética para enfrentar las consecuencias de las condiciones de marginación, drogadicción, analfabetismo o violencia. De ahí que supongan, al mismo tiempo, un instrumento de reafirmación cultural y resistencia en momentos de crisis y cambio, y de transformación y cambio cultural. Una de claves de su éxito se encuentra en la defensa y mantenimiento del corazón de las tradiciones gitanas en el seno de un movimiento carismático de regeneración y renovación.

Elisenda Ardèvol (1991a) interpreta el evangelismo como estrategia colectiva en relación con los problemas de identidad y los límites étnicos en el contexto de los cambios en la sociedad mayoritaria. El impacto de los cambios de las últimas décadas en las comunidades gitanas, especialmente, en el hábitat, trabajo y educación, ha sido visto, por algunos, como un proceso de pérdida de identidad colectiva que podía llevar inevitablemente a elegir entre el mundo payo y el mundo gitano. La aculturación y los cambios transformaron muchas pautas culturales, los linajes se fragmentaron, las interacciones entre payos y gitanos fueron más numerosas y la intervención del Estado acabó modificando, en parte, la calidad de vida de muchos gitanos. Todo ello afectó a la construcción de la identidad étnica y modificó los aspectos relacionados con las reglas de parentesco, autoridad, territorialidad y los valores. Tanto las asociaciones como los movimientos religiosos están en relación con los procesos de identidad y el cambio social: “Las asociaciones políticas se orientan hacia la problemática de la marginación gitana, mientras que las asociaciones de carácter cultural parecen centrarse más bien en reivindicar y mejorar la imagen gitana ante el mundo payo. Por otra parte, los movimientos religiosos parecen dar respuesta al sentimiento de pérdida de valores tradicionales y creencias entre algunos sectores de la población gitana y ofrecer un camino alternativo” (Ardèvol, 1991a: 23). La Iglesia de Filadelfia puede ofrecer nuevos mecanismos de cohesión frente a la “desintegración de algunos patrones culturales”, a la vez que potencia el mantenimiento de otros valores culturales. No obstante, y pese a todo, para esta autora la ética fundamentalista del movimiento es considerada antagónica con los valores tradicionales gitanos y motivo de discontinuidad con la historia e identidad gitanas.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Una contextualización más amplia de la génesis y desarrollo del evangelismo, tanto en la historia de los gitanos en España como en los procesos de integración y/o marginación de las diferencias étnicas, se encuentra en los sucesivos trabajos de Teresa San Román (1976; 1984; 1994; 1997) y en los que, a continuación, nos detendremos. Según explica San Román, tras la Guerra Civil comenzó un proceso de sedentarización acelerado de los gitanos en las grandes ciudades, aunque los primeros intentos de sedentarización habían ocurrido varios siglos antes. La urbanización y el crecimiento económico favorecieron la llegada de nuevos grupos gitanos a las ciudades. Pero la competencia por el cada vez más escaso suelo y la pugna en los trabajos con el resto de inmigrantes payos mayoritarios favoreció siempre a estos últimos. La crisis económica, la necesidad de suelos y en muchos casos, las políticas administrativas, dieron al traste con la integración. La crisis, los realojos, la marginación, la concentración de gitanos en competencia por el territorio y los recursos reactivaron los brotes de racismo, la delincuencia y el tráfico de drogas. Las estrategias culturales de supervivencia tuvieron de nuevo que adaptarse a las condiciones de exclusión, a la vez que desde el Estado y las Administraciones comenzaron los intentos por mejorar la calidad de vida de los gitanos.

Tradicionalmente los gitanos de todo el mundo han sido reacios a organizarse siguiendo modelos socio-políticos que trasciendan el grupo de parientes. Las relaciones políticas se articulaban a partir de la autoridad de los hombres adultos y los ancianos de prestigio como formas de "lealtad a los vínculos de filiación" (Gmelch, 1986; San Román, 1999). Este "carácter acéfalo de las relaciones políticas", contrario a toda forma de centralidad e integración alejada de los grupos domésticos y linajes, ha ido cambiando de manera progresiva en las últimas décadas (San Román, 1999: 37). Desde los años sesenta, y en paralelo al proceso de sedentarización y urbanización de estos colectivos, han surgido nuevas formas de poder y organización internos. Algunas de ellas, no se puede ocultar, promovidas desde la ignorancia y etnocentrismo de las administraciones, han favorecido la autoproclamación de líderes no exentos de ambición (intermediarios ilegítimos con la administración, caciques locales, etc). Pero otras formas emergen, en cambio, como verdaderos gérmenes de movimientos sociales de base étnica, que construyen sus discursos al hilo de la apertura democrática, sobre bases religiosas o ideológicas (San Román, 1997:210). Estas nuevas formas vienen acompañadas de un modo distinto de entender "las

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

relaciones entre los gitanos y su entorno". En este punto, Teresa San Román se refiere tanto al Movimiento Asociativo como al Pentecostalismo gitano[62].

Entre los factores de su génesis paralela podemos identificar, entre otros, la necesidad surgida entre los propios gitanos de implementar "nuevas estructuras transversales diferentes a los grupos de parientes, capaces de movilizar recursos y atención públicas" en un contexto político democrático, de reinventar "una autoimagen más positiva" destinada a minar los estereotipos racistas y de rescatar los valores de su cultura que consideran más estimables. Todo ello puede potencialmente facilitar el surgimiento de "una solidaridad más unitaria y militante que propicie la articulación global con el conjunto de la sociedad" mayoritaria, así como la generación de propuestas reivindicativas para la mejora de las condiciones de vida allí donde ésta transcurre entre carencias fundamentales (San Román, 1999: 38-39).

Las Asociaciones han estado supeditadas a una fuerte dependencia con el Estado o con sus representantes y siguen estando, en parte, divididas y condicionadas por las contradicciones inherentes a la participación activa de gitanos en "estructuras claramente no gitanas". Pero pese a ello las asociaciones están empezando a movilizar la etnicidad como recurso e instrumento político, propiciando procesos de cambio que ya no pueden ser ignorados por más tiempo (Fresno García, 1991; San Román, 1997, 1999; Cortés Tirado & García González, 1999).

En cambio, el Pentecostalismo, un movimiento socio-religioso de origen claramente no gitano, pero que los gitanos han adaptado exitosamente a su cultura, se ha desarrollado autónomamente permaneciendo en lo esencial ajeno al mundo payo y a los aparatos de poder administrativos, y abriéndose a nuevas vertientes asistenciales que surgen a partir de la iniciativa de los mismos líderes evangélicos gitanos (centros de desintoxicación de drogodependientes, talleres educativos,

[62]Las conexiones, pese a sus diferencias, entre el pentecostalismo y las asociaciones gitanas con los procesos de cambio cultural por un lado, y por otro, la reactivación de la identidad étnica, ofrecen un marco analítico e histórico fructífero para describir el origen y evolución del movimiento étnico-religioso de las Iglesias de Filadelfia. Dicho marco contextual es el que han seguido autores como Ardèvol, San Román y Williams, y en menor medida, Cantón y Lagunas.

alfabetización, etc): "El pentecostalismo gitano, sin poder político alguno, extraordinariamente arraigado en la base de todos los contextos, luchador infatigable contra las drogas y la violencia, se opone en estructura, objetivos y procedimientos a las asociaciones gitanas, que tienen una escasísima implantación en las bases gitanas y que están estrechamente vinculadas y sostenidas por la Administración en su mayoría" (San Román, 1999: 210). Su crecimiento parece imparable a pesar del carácter a veces problemático de la redefinición étnica que las iglesias divulgan y pese a los peligros de estigmatización intra e interétnica que el conversionismo propicia en sociedades de larga hegemonía católica. Pero el tema es más complejo. La propia Iglesia de Filadelfia está comenzando a competir con las asociaciones buscando la representatividad de los colectivos gitanos y el control de los programas y ayudas de los servicios sociales, para ello estimula la creación de asociaciones propias como *Conciencia Gitana* o *FACCA,* que logran sintetizar los objetivos evangélicos y las necesidades sociales[63]. Aunque en Andalucía occidental (y por tanto en nuestra área de investigación) estas asociaciones de raíz evangélica todavía no se han consolidado, en comunidades autónomas como Cataluña, Madrid, Valencia y Extremadura están suponiendo la emergencia de un nuevo agente en el diálogo con las Administraciones.

Así pues, en apenas cuarenta años: "de una situación acéfala y dispersa, hemos pasado al germen de un movimiento étnico, quizás de un movimiento nacionalista, dado su incipiente carácter político, que se sustenta en el ensamblaje que consigue, aunque sea precariamente, en las estructuras políticas y administrativas a través de las asociaciones gitanas y en la autoconciencia y el nacimiento del culto Aleluya. A pesar de las enormes diferencias entre asociaciones y a pesar de la distancia que separa a

[63]Precisamente, a finales del año 2001 nace la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA), una entidad que agrupa a varias decenas de asociaciones culturales evangélicas (la mayoría en Jaén y Córdoba) y que asume una clara proyección social con objetivos vinculados al desarrollo de las mujeres, la lucha contra las drogodependencias, la formación y orientación laboral, el absentismo escolar, el asociacionismo, etc. Este movimiento, vinculado estrechamente a Filadelfia, aparece en un momento de declive del movimiento asociativo laico y como intento de institucionalización (que procura reconocimiento y recursos públicos) de su labor social en un contexto de competencia por la atención pública ante el fenómeno creciente de la inmigración (Cantón,Marcos, Medina y Mena, 2004: 353). El lector puede contar con más información en la página web de la federación: www.facca.net

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

éstas de los Aleluyas, algunos dirigentes de ambos movimientos parece que se han dado cuenta de su mutua utilidad" (San Román, 1999:41).

3.7. LAS CONGREGACIONES FILADELFIA DE LA PROVINCIA DE SEVILLA.

En Andalucía viven más de 250.000 gitanos, lo cual supone entre un tres y cuatro por ciento de la población andaluza. Y es en esta comunidad autónoma donde reside el mayor número de los gitanos españoles, aproximadamente un 40 % (Gamella, 1996, 1999). Sevilla y Granada concentran casi la mitad de la población gitana andaluza (con estimaciones en 1994 de 46.000 y 44.000 gitanos, respectivamente) pero con algunas diferencias en su situación socio-económica que explican que el peso local de los gitanos en Granada sea mayor que en Sevilla (Gamella, 1996: 67). La población gitana se encuentra dispersa en zonas rurales y urbanas de la provincia de Sevilla, posibilitando una variada integración cultural, social y económica. Aunque es cierto que la discriminación, el racismo y las situaciones extremas de vida siguen estando presentes en muchos sitios, también lo es que en Andalucía la población gitana ha encontrado, desde hace siglos, formas de mestizaje cultural y de integración desconocidas en otras zonas del Estado. La etnia gitana se localiza y reparte por toda la provincia de Sevilla, pero se acusa una mayor concentración en las grandes poblaciones: Sevilla, Dos Hermanas, Ecija, Lebrija, Alcalá de Guadaíra, San Juan de Aznalfarache, Osuna, Estepa, Utrera, Lora del Río, Morón, Marchena, Puebla de Cazalla, etc. La capital concentra a casi la mitad de los gitanos (21.000), estando el resto repartidos por las grandes localidades de la provincia, preferentemente localidades bien comunicadas y con cierta riqueza agrícola o comercial. En general, y a diferencia de Andalucía Oriental, "los gitanos tienden a concentrarse en pueblos o agrociudades mayores y más urbanizadas, esto es, más densamente pobladas y más hetorogéneas social y económicamente" (Gamella, 1996: 67). Además, pero de forma muy reducida, se hallan familias gitanas en numerosas poblaciones rurales. Así, los estudios de J. F. Gamella estiman la presencia gitana en 72 de los 103 municipios sevillanos.

En relación con el conversionismo evangélico gitano, Andalucía ocupa un lugar preferente en el número de congregaciones y conversos tras la Comunidad Valenciana. Andalucía se encuentra dividida en tres "zonas evangélicas", cada una de ellas bajo el mando de un Responsable, un pastor de prestigio

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

elegido periódicamente por zona. Estos responsables, como ya hemos comentado en anteriores apartados, forman parte del Consejo Nacional, dirigido a su vez por un Presidente del Consejo. Las congregaciones de Sevilla pertenecen a la zona occidental, también conocida como "Andalucía la Vieja", junto a las congregaciones de Cádiz, Huelva y Málaga. La zona también administra las iglesias de Melilla y Gibraltar (ésta última atendida por pastores andaluces de Filadelfia pero con fieles británicos no gitanos). Un caso especial es el de la congregación de Lora del Río, fundada por evangélicos extremeños y que seguía perteneciendo a la zona extremeña sin aparente conflicto hasta el 2001. Otro caso similar es el de la Iglesia de Osuna, abierta a finales del 2002, a partir del trabajo evangelista de pastores de la zona de Córdoba[64].

De todas formas, es propio de la dinámica pentecostal gitana utilizar la autonomía y flexibilidad de los cultos, junto a su eventual pujanza, para extender su proselitismo a localidades próximas, siguiendo en muchos casos las rutas o itinerarios de los mercados ambulantes más importantes, y relativizando con ello las fronteras de las propias zonas evangélicas o de las autonomías político-administrativas. Estos son los casos de Lora del Río, "levantada" a partir del Sur de Badajoz o, en algún momento, de Cortegana (Huelva) desde Fregenal de la Sierra (Badajoz) y, muy recientemente, de Osuna desde iglesias de Córdoba. Por otra parte, en la expansión y apertura de las iglesias es clave la conversión o aceptación de alguna familia asentada en la localidad. Cuando ello no ocurre, Filadelfia procura no entrar en colisión con las pautas tradicionales gitanas[65] y los conversos se reúnen en sus hogares o acuden a cultos próximos.

Pese a que las cifras son siempre relativas debido al dinamismo conversional, podemos apuntar que la provincia de Sevilla cuenta a finales de 2003 con 12 iglesias, Huelva con 6, Málaga con 13 (14 si contamos Melilla) y Cádiz con 18. Es destacable la relativa escasez de congregaciones gitanas en la provincia de Sevilla respecto a Cádiz, Málaga y otras provincias andaluzas como Jaén (17) y Granada

[64] Se trata de un culto relativamente estable que cuenta ya con al menos cuarenta *hermanos*.

[65] Pese a que la territorialidad de las comunidades locales de parientes está debilitándose debido a factores como la fuerte sedentarización producida en décadas pasadas, el trabajo asalariado, el descenso de la violencia, las subvenciones sociales y la propia incidencia de los *aleluyas,* en otros casos, en cambio, parece mantenerse en algunas localidades a través del control de la venta ambulante o de drogas (San Román, 1997:194).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

(14). A todo ello habría que sumar los puntos de predicación sin culto regular ("campos de evangelización"), difíciles de cuantificar dada la labor incesante de expansión de la doctrina que desarrollan sus miembros, pero que posiblemente permitan en un futuro cercano abrir iglesias en poblaciones como Puebla de Cazalla, Morón de la Frontera, Puebla del Río, Camas o San Jerónimo en Sevilla.

A Sevilla llegaron los primeros predicadores a finales de los sesenta e inicios de la década de los setenta, agrupados en torno a la conocida familia de "los madrileños". Poco después se inicia la labor evangélica en otras localidades importantes de la provincia (Jiménez Ramírez, 1981). Hasta 1989, Andalucía Occidental compartía "zona evangélica" con Extremadura, ello explica la presencia de evangelistas extremeños en el origen y primeros pasos de varias congregaciones sevillanas y gaditanas. Pese a que, desde finales de los setenta y primeros de los ochenta, las conversiones ya habían comenzado en estos pueblos sevillanos, según nos relatan numerosos testimonios, los cultos estables y regulares no se abrieron hasta finales de los ochenta y primeros años de los noventa (Tabla 1).

Tabla 1. Año Aproximado de Fundaciones.

CONGREGACIÓN	AÑO DE FUNDACIÓN
Brenes	1988 - 1993 (refundación)
Dos Hermanas	1983
El Vacie*	1990- 1995 (refundación)
Lora del Río	1989
Marchena	1988
San Juan	1982
Utrera	1992
Alcalá del Río	2002
Osuna	2002

* No es un municipio, sino un asentamiento chabolista de la ciudad de Sevilla.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Las congregaciones que abarca esta investigación, pertenecientes todas a la provincia de Sevilla, exceptuando a la congregación de El Vacie de la capital que se incluye hasta su disolución en el 2002, se localizan en tres áreas fundamentales:

- Área metropolitana: El Vacie, San Juan de Aznalfarache, Dos Hermanas.
- Área de la Vega del Guadalquivir: Brenes; Alcalá del Río y Lora del Río.
- Área de la Campiña Sur: Utrera, Osuna y Marchena.

De estas nueve congregaciones, siete de ellas han sido estudiadas durante todo el período de nuestra investigación, es decir entre 1998 y 2004. Como ya hemos apuntado, la iglesia del Vacie desapareció en Enero del año 2002 y se incluye por sus especiales características de exclusión y marginación. Alcalá del Río y Osuna se abrieron ya mediada nuestra investigación y hemos optado por incluir los datos parciales con los que contamos, aunque su estudio es superficial.

El número de miembros con el que cuenta cada una de estas iglesias está sujeto a una relativa variabilidad y puede oscilar desde los 20-30 miembros de las iglesias más pequeñas, hasta los 70-90 de las mayores (Tabla 2). Como ya hemos comentado en la introducción general, pese a que los creyentes constituyen una minoría, el poder e influencia de Filadelfia queda reforzado en todas las comunidades gitanas como signo de identidad y prestigio. Además, dada la ausencia o escasa presencia en nuestro área de observación de otras formas de organización sociales o políticas gitanas, los cultos se convierten en protagonistas y mediadores privilegiados, muy escasamente discutidos por el resto de la población gitana. Ello explica que los gitanos inconversos, pese a ser mayoritarios, tomen a Filadelfia como algo propio.

Tabla 2. Estimación Población Gitana por municipios. 2000.

MUNICIPIO	POBLACIÓN	GITANOS	CONVERSOS	%*
Dos Hermanas	97324	3000	80	2.6
Utrera	46084	2000	30	1.5
Lora del Río	18848	800	70	8.1
Marchena	18086	600	35	4.5
San Juan de A.	20187	800	90	10.7
Brenes	10666	200	25	8.5
El Vacie**	1000	900	40	3.6
Osuna	16848	400	35	8.7
Alcalá del Río	9042	200	20	10

(*Fuentes: INE-IEA (2000), Gamella (1996) y elaboración propia a partir de investigación etnográfica de 1998-2004).*

* Porcentajes de conversos en % respecto al total de la población gitana del municipio. Se incluyen bautizados y simpatizantes habituales.

** No es un municipio sino un asentamiento chabolista de Sevilla.

La mayoría de las iglesias están localizadas en barrios donde la presencia gitana es significativa o mayoritaria. Se trata de barrios, conjunto de bloques o asentamientos situados normalmente en la periferia urbana, salvo el caso de Brenes. No obstante, también existen familias gitanas que residen en los cascos históricos o distribuidos de forma dispersa junto al resto de la población paya y relativamente integrados desde hace varias generaciones. Los cultos muestran gran diferencia en cuanto a la propiedad de los locales de culto y de la casa pastoral (vivienda del pastor y su familia directa que la congregación proporciona o participa en su coste), algo que responde a la prosperidad y número de los creyentes o a la actitud y disposición de los diferentes ayuntamientos. Así, sólo la iglesia de San Juan cuenta en propiedad con la casa pastoral y la iglesia. En cesión de uso están las iglesias de Marchena y Dos

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Hermanas. El resto costea el alquiler de los locales y casas pastorales a través de las aportaciones de sus miembros. La mayoría de los miembros asisten al culto más cercano a su barrio, salvo excepciones en las que se desplazan a barrios o localidades próximos.

Los cultos suelen celebrarse todos los días de la semana, con mayor o menor asistencia, salvo un día denominado de "descanso", que es elegido en cada congregación atendiendo a las tareas y mercados de sus miembros. Así, por ejemplo, y con carácter relativo (dado que suele modificarse con el tiempo o con la llegada de nuevos pastores): los lunes descansan San Juan de Aznalfarache, Brenes y Alcalá del Río; Lora y Osuna lo hacen los martes; Dos Hermanas los jueves; Utrera los viernes; y el sábado es elegido por los creyentes de Marchena. Si bien, hay que advertir que nada permanece fijo mucho tiempo y que nuevas necesidades de los pastores o de los hermanos modifica por acuerdo las fechas. Igual ocurre con los horarios, aunque suelen oscilar entre las siete en invierno y las nueve en el verano, con escasas variaciones.

Volviendo al área de observación, destacaremos en esta introducción algunos elementos característicos de los contextos de conversión evangélicos gitanos de las congregaciones de Sevilla como la composición étnica, los grupos de edad, el género, la situación socio-económica y las relaciones de parentesco. Los datos que se reproducen corresponden al trabajo de campo realizado desde Junio de 1998 a Diciembre de 2003. Los porcentajes o datos concretos tienen un carácter bastante aproximado, dado que los cultos experimentan altas y bajas en un equilibrio a veces precario, sobre todo en las congregaciones más reducidas.

Tabla 3: Composición étnica de los cultos.

IGLESIA	HERMANOS	GITANOS	PAYOS
Dos Hermanas	80	76	4
Utrera	30	28	2
Lora del Río	70	65	5
Marchena	35	27	8
San Juan Aznalfarache	90	86	4
El Vacie*	40	40	-
Brenes	25	17	8
Alcalá del Río	20	17	3
Osuna	35	31	4

(Fuente: Elaboración propia.)

Los cultos suelen estar formados por familias gitanas mayoritariamente asentadas en sus localidades. Pese a la antigüedad e importancia del mestizaje y de los matrimonios interétnicos en Andalucía desde hace siglos, la presencia de payos o "castellanos" en las iglesias gitanas es muy minoritaria en todas las congregaciones de nuestra área de observación, algo que al parecer no ocurre en la provincia de Cádiz (Marcos, 1999: 141; Medina, 1999: 114). Si recapitulamos los motivos y situaciones aducidos por los miembros no gitanos en entrevistas informales sobre su presencia en los cultos gitanos, destacan cinco grandes grupos de circunstancias:

1. - Ex-drogadictos conversos al evangelismo, dado que algunos centros de desintoxicación combinan las funciones terapéuticas con el proselitismo pentecostal (como RETO o REMAR) y suelen intercambiar pacientes.
2. - Vecinos que, dada la proximidad de los cultos a sus hogares, se acercan movidos por inquietudes espirituales.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

3. - Conversos de otras iglesias protestantes que cerraron o están lejanas, y ello les lleva a tomar a Filadelfia como denominación más compatible.
4. - Disidentes de otras denominaciones e iglesias protestantes o católicas.
5. - Familias mixtas. El parentesco interétnico, tan habitual en Andalucía, lleva a mujeres y hombres payos a asumir las creencias de sus cónyuges gitanos.

En relación al género, destaca la mayoritaria presencia femenina en los cultos, desde niveles, en nuestra zona de estudio, en torno al 54 % del culto de Brenes, hasta el más alto de Utrera con el 62%. Los porcentajes femeninos son aún mayores en los casos de ancianas y mozas o adolescentes, que ven los cultos como espacios de libertad y expresividad ajenos (pero a la vez tolerados, seguros y controlados) al círculo familiar, que muchas califican de "machista". Además, la conversión y asistencia diaria a los cultos parece reforzar la creencia en la necesaria virginidad de las mozas, en la medida que las alejaría de espacios más "mundanos". Los coros de jóvenes gitanas en los cultos expresan la vitalidad y prestigio de las iglesias tanto en las visitas de hermanos como en "reencuentras" y bodas. Por otra parte, es de destacar el papel fundamental de las mujeres en las conversiones de sus maridos e hijos, pese a su aparente sumisión tradicional en la cultura gitana y a la que encuentran respaldo en las Escrituras (Méndez, 2002). Hemos de hacer notar también el importante papel que juegan las "pastoras", las esposas de los pastores. Se trata de mujeres que no ostentan cargo administrativo o eclesial reconocido pero su papel es importante en la cohesión y mantenimiento de los cultos y en la comunicación de las dudas o conflictos de las mujeres de la congregación.

Tabla 4. Porcentajes por Género.

IGLESIA	VARONES %	MUJERES %
Dos Hermanas	40	60
Utrera	38	62
Lora del Río	42	58
Marchena	42	58
San Juan Aznalfarache	40	60
Brenes	46	54
Alcalá del Río	42	58
Osuna	41	59
El Vacie*	40	60

(Fuente: Elaboración propia.)

El análisis de la estructura de los grupos de edad de los cultos es también un aspecto fundamental a tener en cuenta[66]. La administración y jerarquía internas de las iglesias configuran roles y posiciones diferentes en relación a la edad. Así, en el trabajo de campo hemos observado los siguientes aspectos:

a) - Los coros están formados por mozas, aunque cuando los cultos son muy reducidos pueden participar en el coro mujeres casadas. En las congregaciones más numerosas puede existir un "segundo coro" de mozas más jóvenes o incluso un coro específico de mujeres casadas. Los coros

[66]Para Elisenda Ardèvol (1994: 94), la edad y el sexo son los dos ejes fundamentales de la sociabilidad gitana. Los gitanos articulan en torno a ellos los derechos, obligaciones, sistemas de autoridad y valores morales del grupo. Ardèvol distingue cuatro grupos: niños, mozos, casados y tíos o ancianos. Lo importante, para nosotros, es destacar que este sistema tradicional se reproduce y reelabora con una fundamentación bíblica en el interior de las congregaciones: importancia de las familias y matrimonios, subordinación de los hijos mozos, respeto a los ancianos. De nuevo vemos un aspecto cultural que, sin rupturas con la tradición, queda redefinido étnicamente en clave religiosa.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

se completan con una parte instrumental formada por jóvenes intérpretes de teclado, cajas acústicas, guitarras y baterías.

b) - Los jóvenes no casados no pueden llegar a ser pastores, aunque pueden seguir solteros como candidatos. El rol y responsabilidad que juegan los pastores en las congregaciones y en la comunidad gitana serían ejercidos de forma muy limitada por pastores no casados.

c) - Los ancianos de las iglesias juegan un papel privilegiado en los cultos. Suelen ser consultados en los temas conflictivos y en las decisiones importantes de las congregaciones. Por ello reciben el nombre de "columnas" de los cultos.

d) - Cuando las condiciones lo permiten los pastores pueden convocar reuniones específicas para jóvenes o adultos, mujeres u hombres por separado. Generalmente oraciones, vigilias, cenas y estudios bíblicos. En ocasiones se organizan cultos y "reencuentras" de jóvenes de la provincia o zona evangélica.

e) - La presencia de familias adultas garantiza cierta seguridad en las ofrendas y el mantenimiento económico de los cultos. La asistencia de ancianos puede indicar la consolidación de la congregación y la extensión de las conversiones a través de las redes familiares. Por otro lado, la conversión de jóvenes permite en el futuro reproducir y ampliar el número de conversos y, además, su presencia más o menos numerosa en los coros constituye la imagen de la vitalidad o decadencia de los cultos.

El análisis por grupos de edad en las congregaciones de nuestro área de observación muestra claramente, a nivel general, tres aspectos: primero, la estructura típica corresponde a un reducido grupo de ancianos con sus numerosos hijos o hijas ya casados en torno a los 20-50 años y sus respectivos hijos mozos; segundo, la mayoría de los creyentes, aproximadamente un 57%, está comprendida en el grupo de adultos casados con varios hijos; tercero, le siguen en importancia el grupo de jóvenes no casados, en torno al 27% y el grupo de ancianos, un 16%. A nivel local, sin embargo, destacan la "juventud" del culto de Utrera o la "madurez" de las congregaciones de Brenes o Marchena.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Tabla 5. Porcentajes por Grupos de Edad.

IGLESIA	MOZOS %	ADULTOS %	ANCIANOS %
Dos Hermanas	32	52	16
Utrera	56	38	6
Lora del Río	23	58	19
Marchena	22	48	30
San Juan Aznalfarache	31	53	16
Brenes	-	94	6
Osuna	30	50	20
Alcalá del Río	25	50	25
El Vacie	23	61	16

(Fuente: Elaboración propia.)

En este recorrido por las congregaciones evangélicas de la provincia de Sevilla, nos detenemos a continuación en el sistema ocupacional y en la situación socio-económica de las familias creyentes. Como aspecto central, y con carácter aclaratorio previo, habría que asumir que las estrategias productivas de las unidades domésticas gitanas suelen ser diversas, cambiantes y adaptativas. En muchos casos, se alterna el trabajo como temporeros agrícolas con la venta ambulante y el acceso a prestaciones sociales. La venta ambulante reglada es una situación privilegiada relacionada con cierta prosperidad económica pero, a la vez, representa una carga al requerir varias licencias administrativas y legales y estar muy limitados los puestos en los mercados municipales. El ideal regulativo que se mantiene o postula sigue siendo la forma tradicional ocupacional de trabajo autónomo y de cooperación de toda la unidad doméstica, el mismo ideal que posibilita la diversificación y la adaptabilidad de estrategias según la coyuntura económica y el acceso a posibles y estimadas prestaciones sociales.

Tabla 6. Situación Socio-económica de los entrevistados.

Ocupación Preferente	Nº Entrevistados
Venta Ambulante reglada en mercadillos municipales	33
Venta Ambulante no reglada	21
Asalariados Estables	6
Temporeros agrícolas	13
Economía informal	10
Desempleados	11
Otros	6

(Fuente: Elaboración propia.)

La muestra anterior refleja la actividad principal familiar, en relación tanto a los ingresos anuales como a los de mayor dedicación temporal, de 100 informantes, pastores y *hermanos,* procedentes de San Juan (26), Dos Hermanas (18), Marchena (12), Utrera (12), Lora del Río (10), Brenes (10), El Vacie (8), Alcalá del Río (2) y Osuna (2). Pese a las limitaciones de la muestra, más de la mitad de los creyentes se dedican a la venta ambulante. De éstos, la mayoría cuenta con licencias y permisos fiscales, administrativos y municipales, aunque otros siguen optando por la venta ambulante no reglada o, parcial o temporalmente, reglada (en las proximidades de los mercadillos, en determinadas calles populosas o en furgonetas que recorren pueblos), pese al riesgo real de la pérdida y decomiso de la mercancía al que

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

se enfrentan. La venta ambulante es una ocupación que necesita de una fuerte inversión de capital (en géneros, furgonetas, licencias, tenderetes, etc) y experiencia. Además, requiere movilizar contactos, alianzas familiares y responsabilidades.

Pese a la existencia de una amplia gradación de ingresos entre los que se dedican a la venta ambulante, en razón al número de mercados, la posición estratégica de los puestos, la oportunidad de la inversión, la actualidad relativa de las mercancías, las inclemencias del tiempo, etc., esta ocupación suele traer consigo cierta prosperidad económica y prestigio social. Otros, en cambio, sin capacidad de "emplear mucho género", ni regularizar posiciones y mercados, necesitan cambiar a menudo de géneros y mercados. Suelen ser éstos últimos los que alternan la venta ambulante y los trabajos agrícolas, según la coyuntura económica familiar y estacional.

La siguiente ocupación en orden de importancia, aproximadamente un trece por ciento, es la de temporeros agrícolas (aceitunas, fresas, naranjas, patatas, etc.). Tanto la movilización de toda la familia como la disponibilidad para el desplazamiento a localidades lejanas del domicilio en cortos períodos temporales, suponen una estrategia económicamente rentable. Ello les permite compartir gastos, ahorrar determinadas cantidades hasta la próxima salida estacional, y la posibilidad de reunir "jornadas" para las prestaciones sociales. Le siguen en importancia la economía informal (chatarras, cartones) y el desempleo, con valores en torno al diez por cien cada uno. Una minoría, apenas el seis por cien, son asalariados estables. En el capítulo de "otros" podemos incluir anticuarios, artistas flamencos, feriantes, loteros, con porcentajes de presencia sólo testimonial. Lo más importante, para nosotros, es destacar que el análisis de estos datos nos arroja luz sobre el fenómeno conversionista gitano. Así, la venta ambulante reglada, como práctica económica principal de los creyentes evangélicos, está muy por encima de las estimaciones respecto al mundo gitano general. Por contra, el número de temporeros agrícolas y de desempleados entre los *aleluyas* es bastante menor respecto al resto de la población gitana.

Por otra parte, dada la importancia de las redes familiares entre los gitanos, nos resulta necesario observar su grado de incidencia en el interior de las congregaciones sevillanas de nuestro área. Para ello nos referiremos nuevamente a la muestra de setenta informantes ya citada. Así, hemos observado cómo,

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

aproximadamente, el 25% de los conversos tienen algún familiar pastor u obrero, el 40% son familiares de otros *hermanos* en los cultos. El 15% guarda algún tipo de lazo familiar indirecto con otros creyentes, y sólo una quinta parte de los informantes acude a los cultos sin ningún tipo de vínculo familiar con otros conversos. *Los datos parecen mostrar claramente que las conversiones se mueven por lazos parentales. Se desmiente de esta forma, al menos en el contexto de nuestro trabajo, que los creyentes promuevan la desintegración de los lazos familiares tradicionales en los gitanos. Es más, la carencia de relaciones sociales o vínculos personales y familiares, un supuesto déficit social y afectivo, no parece que sea la nota característica de los gitanos entrevistados en nuestro estudio.* Más bien, es el fuerte funcionamiento de la estructura grupal tradicional, y no su desorganización, lo que facilita el avance del movimiento, son familias enteras las que se convierten y transmiten su conversión a familiares indirectos. Al menos dos tercios de los conversos entrevistados en nuestro área de estudio reconoce que, con matices, el testimonio de algún familiar cercano fue uno de los motivos fundamentales de acercamiento a Filadelfia, aunque afirmen siempre que su conversión fue personal y libre.

Tabla 7. Redes Familiares de los entrevistados.

Familiares de pastores	Familiares de Hermanos	Familiares Indirectos	Sin Familiares
25	35	27	13

(Fuente: Elaboración propia.)

Pasamos a describir los rasgos principales de las poblaciones y congregaciones que componen las unidades de observación. Queda claro que el área de estudio no se reduce a una comunidad concreta sino a varias congregaciones evangélicas de la denominación Filadelfia en la provincia de Sevilla. La mayor parte de estas localidades tienen una larga tradición de asentamiento de población gitana y de interacción de ésta con el resto de la población no gitana, tales son los casos de Sevilla, Utrera o

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Marchena. El área sólo comprende a aquellas localidades que cuentan con cultos activos de Filadelfia[67]. Se prescinde, por tanto, de diversas e importantes localidades sevillanas con conocida y destacada presencia gitana, pero donde la labor proselitista y evangélica está por llegar, no ha tenido éxito o ha desaparecido en el período del trabajo de campo, tales son los casos de Lebrija, Morón, Las Cabezas, Alcolea del Río, Pruna o Puebla de Cazalla.

Por lo general, las congregaciones evangélicas se encuentran situadas en barriadas y zonas urbanas con gravísimas carencias. Sobre todo El Vacie y Dos Hermanas; en menor medida: San Juan de Aznalfarache, Utrera, Lora del Río, Osuna, Alcalá del Río, Marchena y Brenes. Se trata de zonas de exclusión social bien delimitadas por los esquemas perceptivos y discursivos del imaginario colectivo[68]. Aunque dichas fronteras resultan menos precisas contrastadas con la realidad, al convivir grupos sociales muy heterogéneos o perfectamente integrados. Lo cierto es que la población gitana se encuentra en su mayoría parcialmente integrada en barriadas populares, aunque persisten tendencias a habitar ciertas calles o bloques de viviendas que se convierten, de este modo, en específicamente gitanas. Las iglesias se sitúan en espacios urbanos de importante presencia gitana, pero donde las relaciones interétnicas y la convivencia son cotidianas, salvo excepciones.

[67]Hay que tener en cuenta que la denominación Filadelfia no monopoliza por completo el conversionismo evangélico gitano, aunque sí es referencia principal y obligada al subrayar su carácter étnico. Una minoría de gitanos pertenece a otros cultos evangélicos como la Iglesia *Shalom* en San Juan de Aznalfarache y los cultos " maranatas" escindidos de Filadelfia, con iglesias en Los Perdigones (asentamiento trasladado a Torreblanca), el Polígono Sur y el Vacie en Sevilla.

[68]Respecto a los espacios estigmatizados de Sevilla (El Vacie, Polígono Sur, Polígono Norte, Torreblanca) y otros de las localidades de la corona metropolitana hay que destacar que: "Un espacio estigmatizado lo es, efectivamente, por una anormal configuración de su mobiliario urbano, de su trazado, de sus dotaciones, de sus viviendas, del comportamiento de sus vecinos, del uso de éstos de los espacios públicos, del tono de las interacciones personales (...) Son las propias relaciones sociales las que van marcando las normalidades (siempre más difusas) y anormalidades (mucho más focalizadas y claras). Cuando un colectivo global conforma un estigma para algunas de sus partes está realizando un ejercicio de evaluación conjunta, de la que se desprende una suerte de frontera que supuestamente divide las amplias posibilidades de lo permitido y estigmatiza las estrechas condiciones de lo inadmisible. Los contenidos de esa estigmatización son tan variables como el propio carácter del colectivo global en sí, y varía de unos colectivos a otros en virtud de las relaciones sociales que se conforman dentro de éstos" (Ruiz, 2001: 219).

Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

La problemática económica, social y cultural de los entornos es, por tanto, compartida por "castellanos" y gitanos, si bien éstos últimos encuentran menos posibilidades de movilidad social. La movilidad espacial es escasa: se cambia de casa pero no de barrio. Así, la prosperidad económica que procura el desempeño de algunas ocupaciones (principalmente, la venta ambulante), hace posible abandonar ciertos bloques degradados y estigmatizados para así adquirir pisos o casas unifamiliares en zonas próximas. Entre los rasgos generales de los barrios donde se localizan las congregaciones evangélicas gitanas de nuestra zona de estudio destacamos los siguientes:

1) - Pobreza económica, que en ocasiones puede dar lugar a formas de exclusión social. Altas tasas de desempleo por encima de las medias de la población. Economía sumergida: venta ambulante ilegal, recogidas de chatarras o cartones, temporeros, etc. Tasas muy elevadas de dependencia familiar y social respecto a la población activa.
2) - Graves problemas relativos a viviendas. Zonas densamente pobladas con pisos de escasa o nula habitabilidad. Familias numerosas en viviendas de 40-60 metros cuadrados.
3) - Escasez de servicios públicos (contenedores, papeleras, alcantarillado, farolas, cabinas, mobiliario urbano, etc). Deterioro ambiental y urbanístico (escombros, falta de limpieza, escasez o inexistencia de zonas verdes).
4) - Inseguridad ciudadana, carencias de civismo urbano, delincuencia asociada a venta de drogas y contrabando.
5) - Deficiencias higiénico-sanitarias: altas tasas de natalidad respecto la media de la población. Altas tasas de enfermedades contagiosas. Toxicomanías. Enfermedades mentales.
6) - Conflictos y carencias en el ámbito familiar y social. Población muy joven, familias numerosas. Absentismo escolar y abandono de la educación formal. Familias con algún miembro en reclusión. Familias monoparentales. Disputas intra e interfamiliares.

San Juan de Aznalfarache.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

La congregación de esta localidad constituye la más próspera de nuestro área de estudio, tanto por el número de fieles como por las aportaciones económicas de los mismos[69]. Se trata de la segunda iglesia en importancia de Sevilla, tras la del Polígono Sur, cuyo dinamismo y prestigio se reflejan en el número de reuniones de obreros, "reencuentras" de iglesias que suelen organizar, así como de invitados que suelen acudir.

Las primeras conversiones se remontan a finales de los setenta, pero la fundación del primer culto formal parece tener lugar en 1982. Desde entonces se han sucedido al menos diez pastores. En sus primeros años el culto tuvo diversas localizaciones, todas ellas próximas a la Barriada Santa Isabel. El actual local del culto, cuya cuidada decoración y limpieza contrasta con el deterioro ambiental de su entorno inmediato, cuenta además con estancias para guardería de niños y cafetería, algo inusual en el resto de congregaciones de la provincia.

Hasta hace poco tiempo algunos hermanos estaban vinculados a la Asociación Gitana " Or Drom", pero en estos momentos, una vez desaparecida ésta, la Iglesia de Filadelfia trata de organizar unas asociaciones propias con espíritu evangélico que proyecten la labor social de los cultos y gestionen ayudas administrativas. La actividad del culto local posibilita el surgimiento de varios "candidatos" a pastores, la presencia de un coro prestigioso y la organización de eventos que diversifican y complementan los cultos como vigilias, cenas, reuniones de varones y mujeres, charlas juveniles, visitas a iglesias y enfermos, competiciones deportivas, excursiones, etc. Por otra parte, la composición interna del culto muestra que al menos el sesenta por cien son mujeres. Por edades destaca un nutrido grupo de mozos y mozas, casi un tercio de los *hermanos*.

[69]Ya hemos comentado en capítulos precedentes que los creyentes pentecostales contribuyen voluntariamente y en la medida de sus posibilidades al mantenimiento de sus iglesias. La aportación o *diezmo* puede consistir en cantidades fijas semanales y/o ofrendas voluntarias diarias.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

La mayoría de sus miembros, que podemos vincular con cinco o seis *patrigrupos*[70] o comunidades locales de parientes, siguiendo a Teresa San Román (1997:85-95), son gitanos que proceden de la barriada de Santa Isabel, y es allí, en la periferia del barrio, donde se encuentra en la actualidad la iglesia. Esta barriada está densamente poblada y sufre graves problemas de equipamiento e infraestructura urbana, a los que se unen problemas sociales de desempleo, delincuencia, drogas y marginación. Muchos creyentes acuden desde localidades próximas como Coria, Tomares y desde los barrios próximos de Los Alcores y Lepanto, en Mairena del Aljarafe. Se observa una tendencia acusada a abandonar los pisos de los bloques de Santa Isabel por casas tradicionales en las calles o barrios próximos, en paralelo al bienestar económico que algunas familias obtienen del trabajo en los mercadillos. A la iglesia pertenecen o han pertenecido artistas flamencos relacionados con grupos como la familia Carrasco, "El Potito" y "Mantequita Colorá". Tanto el local de la iglesia como la casa pastoral, próxima a la iglesia, son propiedad de la congregación. Los fieles aportan una "ayuda pastoral" económica fija a los pastores que la presiden. Éstos suelen ser obreros experimentados en iglesias grandes y con cierto prestigio intradenominacional. Dedicados en su mayoría a la venta ambulante, es normal que los *hermanos* les cedan algunos metros de sus puestos si han tenido que abandonar o dejar a algún pariente sus mercados debido a la distancia.

La denominación Filadelfia compite por el campo religioso evangélico en San Juan-Mairena, con aparente respeto pero sin apenas relación, con la Iglesia evangélica "Shalom", un próspero centro cristiano desde el que se emite Radio Amistad (emisora nacional de evangelización pentecostal interdenominacional), y a la que acuden numerosas familias gitanas y payas del Aljarafe, así como algunos inmigrantes latinoamericanos. Actualmente, los Servicios Sociales municipales emprenden varios proyectos con la comunidad gitana, relacionados con los problemas que suponen el desempleo, la situación de las mujeres o el absentismo escolar. En estos proyectos el culto de San Juan mantiene una

[70]El grupo local de parientes conforma lo que Teresa San Román denomina *patrigrupo*. Estos grupos están relacionados entre sí tanto por el hecho de residir en un mismo lugar como por seguir una línea de filiación patrilineal. Esta forma de estructurar el parentesco permite la ayuda mutua y los lazos solidarios entre miembros que viven cerca pero no necesariamente bajo un mismo techo (San Román, 1997: 103). Por otro lado, se remite al capítulo 5.6 de esta Tesis para obtener una mayor aclaración sobre la cuestión.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

colaboración limitada y parcial pero, al mismo tiempo, se autopresenta como cauce, intermediario e interlocutor privilegiado con el resto de la población gitana ante la ausencia local de asociaciones u organizaciones socio-políticas étnicas representativas.

Dos Hermanas.

El culto se halla en una zona periférica de la Barriada Ibarburu de extremada pobreza y marginación: Cerro Blanco. Sin duda, la zona con más graves problemas sociales y económicos de la ciudad: marginación, delincuencia, venta de drogas, etc. El amplio local de la iglesia constituye, para algunos, un refugio en el entorno urbano inmediato, totalmente degradado y desatendido por las Administraciones. Fue cedido en uso a la congregación por el Ayuntamiento. La labor evangélica en este barrio concreto constituye un desafío a los propios pastores y *hermanos.* Desde su origen, a principios de los ochenta, parece que se han sucedido al menos catorce pastores. No obstante, pese a las campañas de desintoxicación emprendidas por la congregación, a través del "ministerio de la carpa" y otras acciones, las conversiones que proceden directamente de la zona más marginal de Cerro Blanco constituyen una referencia minoritaria. El propio entorno queda así estigmatizado y redefinido, desde las creencias pentecostales, como espacio "mundano y diabólico", reacio a la verdadera evangelización. El contexto inmediato y evidente de la pobreza de las calles de Cerro Blanco constituye "un territorio de peligros para el cristiano", que sólo puede encontrar en el templo del culto "su lugar de salvación". Esta "teologización del espacio", siguiendo a Manuel Delgado (1999:141 y ss), es frecuente en los discursos de los informantes del culto. Todo ello explica que haya un interés latente por trasladar el local a la zona próxima de Los Montecillos, si se llegara a algún acuerdo con el Ayuntamiento. Por otra parte, la delincuencia asociada al tráfico de drogas, con algún robo incluso en el propio culto, hace que la presencia policial sea frecuente en la zona.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

La mayoría se desplaza al culto desde otros barrios de asentamiento gitano como Los Montecillos (donde se encuentra la casa pastoral) y Los Potros[71]. Otras familias se acercan desde el sevillano barrio de Bellavista. Hay que añadir que Dos Hermanas, junto a San Juan, cuenta con programas específicos de los Servicios Sociales de atención a la minoría gitana. En el culto encontramos testimonios de conversos desde los años setenta pero el primer local de culto estable no se abre hasta aproximadamente 1983, en torno a una familia gitana que se convirtió en Francia. La congregación organiza periódicamente campañas contra la drogadicción y de evangelización a través del "Ministerio de la carpa". Esto hace que el culto haya alternado períodos de fuerte dinamismo con otros de relativo estancamiento. Por lo que se refiere a los grupos de edad, observamos un 52% de adultos, un 32% de mozos y un 16% de ancianos.

Utrera.

Se trata de una localidad con familias gitanas asentadas desde hace siglos y donde la integración, las familias mixtas y los linajes de artistas flamencos, son corrientes. Según nuestros datos, los gitanos de la población son algo menos de los aproximadamente 2500 gitanos que estima el estudio de Gamella (1996: 66). Los gitanos más asentados y "caseros" suelen habitar en el Casco Antiguo de la ciudad y raramente son conversos. Estas familias gitanas, cuya presencia se remonta al siglo XV, localizadas entonces en la conocida como Calle Nueva, habrían logrado como en otras localidades de Andalucía una especial integración, configurando una identidad diferencial respecto a otras comunidades gitanas. Para Gamella la segregación o exclusión por motivos étnicos en Utrera parece reducida "a un sector de los gitanos, que no alcanzaría, según nuestros cálculos, el 40 por ciento de los miembros de la minoría. La integración laboral, residencial, educativa y sociopolítica es especialmente llamativa entre los gitanos 'caseros', es decir, los asentados aquí 'de toda la vida'. En ese sector de gitanos encontramos, por supuesto, diferencias internas y hasta una clara estratificación socioeconómica semejante a la que se da entre los demás vecinos de Utrera. Hay gitanos acomodados, por ejemplo, que se dedican al comercio y cuentan

[71]En la fase de redacción final del trabajo hemos tenido noticia de la apertura en este barrio de Dos Hermanas, que también sufre graves carencias pero sometido a una menor estigmatización que el barrio de Cerro Blanco, de otra iglesia gitana de Filadelfia compuesta por al menos veinte hermanos.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

con prósperos negocios (muchos son carniceros, por ejemplo) y profesionales con formación universitaria, como ingenieros y abogados" (Gamella, 1996:340). En suma, la segregación residencial parece que se ha reducido también y es casi inexistente entre los gitanos asentados y con cierta prosperidad económica. De ahí que los gitanos más integrados social y laboralmente residan en diversos barrios, estando repartidos e "invisibles" por la localidad. Los matrimonios interétnicos y el mestizaje han sido también muy frecuentes. En Utrera existe, además, una antigua Cofradía católica de Gitanos a la que pertenecen precisamente algunas de las familias anteriores.

Sin embargo, en la Barriada del Tinte se concentran los gitanos de más reciente sedentarización o realojamiento, con problemas sociales y económicos estructurales graves. Según nuestro estudio, lejos de ser una minoría conforman una creciente y mayoritaria proporción de gitanos de la localidad. Por otro lado, se observa cómo, ni por el espacio ni por la procedencia, parecen establecerse contactos entre las dos comunidades gitanas, sin que por ello exista conflicto; más bien viven de espaldas unos a otros. Precisamente, la supuesta "idolatría" católica de Utrera, tal y como es interpretada por nuestros informantes, junto a la presencia de numerosas familias de artistas flamencos, aparecen en los discursos de muchos conversos como explicación de las dificultades del crecimiento de la evangelización en la localidad. Allí se encuentra la casa pastoral en régimen de alquiler. El local del culto, también en alquiler, se encuentra en una calle próxima a esta barriada de la que procede la mayoría de los fieles. Anteriormente tuvo otras dos localizaciones en el mismo barrio.

Las primeras conversiones se remontan a finales de los setenta y surgen como pequeñas reuniones familiares, pero ninguno de aquellos primeros conversos permanece en la actualidad aunque sí algunos de sus hijos y nietos. La fundación del culto estable no fue posible hasta primeros de los noventa. Desde entonces han pasado por él al menos diez pastores. En cuanto a las redes familiares, los miembros de la congregación pertenecen en su mayoría a tres familias emparentadas. Otro rasgo distintivo del culto de Utrera es la juventud de sus fieles, aproximadamente la mitad de los *hermanos* son mozas no casadas. Este rasgo de la congregación, pese a ser quizás síntoma de vitalidad futura, junto al reducido número de fieles, implica que el culto tenga problemas de sostenimiento económico. Al parecer, en el pasado la

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

iglesia vivió cierto auge, pero conflictos intracomunitarios llevaron al "enfriamiento" y alejamiento de algunas familias.

Marchena.

Se trata nuevamente de una población sevillana con presencia gitana desde hace varios siglos, lo cual ha posibilitado formas variadas de integración e interacción con el resto de la población no gitana de la localidad. El local del culto, cedido por el ayuntamiento (pero con problemas de continuidad), se encuentra situado en una zona periférica del pueblo, en la carretera de Paradas, pero muy próximo a la Barriada de la Avenida Santos Ruano, donde se concentran la mayoría de las familias gitanas. Otras familias residen en el interior del casco Antiguo. La casa pastoral, en alquiler, se encuentra distante de estos dos centros de asentamiento en un barrio payo. El culto se ha mantenido bastante estable desde su fundación, a mediados de los ochenta, por un conocido evangelista gitano, Antonio de Extremadura, de cuya labor quedan testimonios también en Lora, Brenes, San Juan y otras localidades gaditanas. Tras esa primera fundación, el culto cerró algún tiempo para abrir de forma estable e ininterrumpida desde 1988.

La congregación está formada básicamente por tres familias emparentadas, destacando la continuidad de ancianos conversos que constituyen el 30% de los *hermanos*. Los mozos aquí, en cambio, sólo representan el 22% de los creyentes. El resto son adultos casados. Además del pastor temporal, la iglesia cuenta con un obrero y un candidato. Por Marchena han pasado al menos diez pastores desde su origen. La congregación destaca por haber mantenido, pese a la movilidad de los pastores y las diferencias entre unos y otros, la fuerte emotividad e intensidad de las manifestaciones pentecostales extáticas y carismáticas. También asisten varias familias payas. Al culto acuden, temporalmente, creyentes de otras denominaciones evangélicas sin iglesias cercanas en la comarca. El carácter interétnico del culto queda así reforzado con la presencia de "castellanos". Por otra parte, el comercio ambulante y el empleo coyuntural como temporeros agrícolas constituyen las ocupaciones mayoritarias.

Brenes.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Pese a los rasgos comunes observados en todos los cultos gitanos, no es menos cierto que cada congregación guarda algún tipo de singularidad que la distingue. La relativa autonomía que disfrutan las iglesias evangélicas permite cierta flexibilidad y adaptabilidad a las circunstancias. Son los miembros y las dinámicas internas de cada culto junto a los rasgos locales de las relaciones intra e interétnicas las que definen el carácter particular de cada uno de ellos. En el caso de Brenes, vemos un ejemplo claro de las transformaciones de los contextos de conversión y su efecto temporal sobre la historia y estructura de las iglesias. Tras una primera etapa como "iglesia claramente gitana", se ha pasado a cierta apertura hacia la población paya y a una relación fluida con otras denominaciones evangélicas no gitanas del entorno, lo que les ha permitido intercambios internacionales puntuales con iglesias norteamericanas y latinoamericanas. Este proceso coincidió con el traslado del local del culto desde el barrio de asentamiento gitano del Matadero a la zona relativamente céntrica de la Barriada del Rosario, donde también se halla la casa pastoral, ambos en alquiler.

A lo largo del trabajo de campo pudimos asistir tanto a crisis importantes de membresía, que dejaron la congregación inestable y muy reducida, como a intentos por consolidar nuevos puntos de predicación en Cantillana (localidad a la que pertenecen varios *hermanos*), Alcolea del Río y San Jerónimo. Ello nos permitió asistir a la movilización congregacional y pastoral en sus fases iniciales de trabajo evangelizador emprendidas con acciones más claramente conversionistas y proselitistas. Esa oportunidad nos desveló la importancia de la afectividad, el testimonio de conversión[72], la ayuda mutua y la acción sobre espacios y tiempos alejados de los propios cultos.

Aunque existen testimonios anteriores, los primeros cultos no se celebraron hasta finales de los ochenta, pero al poco tiempo la iglesia fue cerrada. No será hasta su refundación, a comienzos de los noventa, cuando el culto experimente su máximo auge. En esa época algunos hermanos colaboraban

[72]Los testimonios personales de conversión constituyen uno de los cauces instrumentales de evangelización más cotidianos y frecuentes. Son discursos que elaboran y condensan biografías conforme a los supuestos religiosos y están dirigidos y pautados para sintetizar experiencias personales y comunitarias, permiten conjugar aspectos ideológicos y emotivos, y se desarrollan tanto en las fases iniciales, más ejemplarizantes, de las conversiones como en fases posteriores de reforzamiento de las creencias.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

activamente en una asociación gitana de la localidad, pero las contradicciones entre los objetivos *espirituales* y *mundanos* provocaron tensiones y acusaciones mutuas que llevaron al fracaso de la Asociación. Poco después, los conflictos intracomunitarios (relacionados con la presencia de pastores que ejercían una administración y disciplinas más rigurosas) provocaron el "enfriamiento" y abandono de varias familias. La iglesia volvió a cerrarse, pero abrió a los pocos meses mantenida por apenas quince *hermanos*. Durante el año 2000, el culto permaneció cerrado, de nuevo, varios meses. Actualmente, la congregación, por la que han pasado diez pastores desde su origen, es muy reducida (se encuentra al borde de las posibilidades de mantenimiento y con el peligro permanente de una nueva disolución) pero ello parece permitirles una mayor cohesión y solidaridad. Otro rasgo característico de Brenes es que el culto está formado mayoritariamente por adultos casados, con ausencia de mozos y ancianos.

Lora del Río.

El rasgo diferenciador de esta congregación es su pertenencia a la zona evangélica Filadelfia de Extremadura. Ello se debe a que fue fundada por pastores provenientes del sur de Badajoz. Desde hace varios años se está tramitando su inclusión (el cambio de zona afecta tanto a la iglesia y sus hermanos como a los obreros y candidatos que se hayan "levantado" desde ese culto) en la zona de Andalucía Occidental, algo que, según nuestra información, ocurrirá a corto plazo. Es una situación provisional (no hemos detectado prisas ni asomo de preocupación por ello) pero, al parecer, no tan rara si tenemos en cuenta que la dinámica inicial de evangelización requiere una actividad flexible y autónoma. Desde entonces siguen siendo administrados por pastores extremeños, lo cual implica un cambio y movilidad pastoral permanentes debido a la lejanía y los gastos que ocasiona el "ministerio". Así, desde su fundación a finales de los años ochenta, han pasado más de dieciocho pastores por la congregación. Por otra parte, la distancia geográfica explica que muchos obreros "levantados" en el culto opten, con el tiempo, por pasar a la administración andaluza. No guardan, por tanto, relaciones estrechas con otras congregaciones sevillanas próximas, que suelen hacerse visitas entre sí y asistir a "reencuentras" o reuniones mensuales, provinciales o de zona.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Lora del Río cuenta con una presencia gitana relativamente asentada e integrada. El estudio de Gamella (1996) no incluye a esta población, pese a contar con cifras estimadas en torno a los ochocientos gitanos. Los gitanos asentados en la localidad se distribuyen en la zona del Castillo y en varias barriadas populares, mezclados sin aparente conflicto con poblaciones no gitanas. El local del culto, en alquiler, se encuentra situado en una de ellas, Las Viñas. Algunas familias se desplazan desde Alcolea del Río, donde el culto desapareció a mediados de los noventa. Pese a que la administración, normas y disciplinas congregacionales son semejantes en toda España, sí podemos apreciar que la congregación de Lora del Río mantiene una actitud menos laxa en el seguimiento y control de los procesos de conversión, evangelización y disciplinas, respecto a otros cultos de la provincia. Algo que suele ser atribuido en los testimonios de los informantes a la "seriedad y trabajo" que han heredado de los obreros extremeños. Por otra parte, la venta ambulante y el trabajo como temporeros agrícolas constituyen las ocupaciones fundamentales de los creyentes. En cuanto a la estructura interna de los grupos de edad, una mayoría son adultos (58%), los mozos suponen un 23% y el grupo de ancianos el 19%. Por último, destacar que obreros de esta iglesia han alentado la apertura en el año 2002 de una nueva congregación en Alcalá del Río.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

El Vacie.

El culto se encuentra en uno de los extremos de este asentamiento marginal, degradado y olvidado por las Administraciones Públicas y ubicado en la propia ciudad de Sevilla. El asentamiento está compuesto por más de 150 familias que fueron realojadas "provisionalmente" junto a las tapias del cementerio de San Fernando por el Ayuntamiento de Sevilla, cuando las necesidades urbanísticas de la Expo 92 obligaron a desalojar[73] sus casas de las zonas de Chapina y Triana. Entonces se instalaron cien "casas prefabricadas" (convertidas hoy en "chabolas postfabricadas") a las que pronto se unieron nuevas familias y construcciones marginales variopintas.

El local de la iglesia, una casa prefabricada y provisional como el resto de los hogares y chabolas del barrio, fue cedido por una de las familias fundadoras de la congregación. A este culto, y como uno de sus artífices, perteneció un *hermano* cuyos intereses o actitudes no parece que coincidieran y se subordinaran a la dirección de *Filadelfia,* provocando su salida. Su abierta disidencia arrastró a algunos miembros del Vacie y su labor evangélica y liderazgo, como autoproclamado pastor de una iglesia denominada *Dios con Nosotros*, continúa hasta nuestros días. Esta peculiar iglesia gitana, disidente de Filadelfia, se extiende preferentemente a través de lazos familiares en las zonas más marginadas de Sevilla, abriendo locales de culto en el asentamiento próximo de Los Perdigones (hoy desaparecido y trasladado parcialmente a Torreblanca), y otro en el Polígono Sur de Sevilla, atendiendo a gitanos de sucesivos realojos[74].

[73] A finales del 2002 el Ayuntamiento de Sevilla presentó una enésima promesa de realojo para algunas familias "más normalizadas e integradas" (en este caso es curioso la coincidencia entre los discursos oficiales y la de algunos gitanos "aleluyas" que optan a esas viviendas), y la construcción de nuevas y "modernas" casas prefabricadas que sustituirán el actual asentamiento en terrenos anexos a los actuales en la primavera del 2003. Como vemos la historia se repite sin solución real. A finales del año 2004 la promesa sigue incumplida y las chabolas crecen también en Torreblanca y Los Bermejales.

[74]Resulta necesario recordar que la política social del Ayuntamiento de Sevilla hacia los asentamientos marginales gitanos ha tenido una peculiar continuidad política (PP, PA y PSOE) en los últimos años, en paralelo a la progresiva especulación urbanística. Los realojos se han producido a golpe de talonario (unos 40000 Euros por familia) a través de sociedades inmobiliarias intermedias. No repuesta la ciudadanía del escándalo de Los Perdigones en 1999, en el verano de 2004 vuelve a producirse en Los Bermejales. A la falta de interés en políticas sociales coherentes (y olvidando el trabajo de los Servicios Sociales), los realojos suelen provocar efectos secundarios en otras zonas

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

El culto está formado por familias dedicadas a la recogida de cartones y chatarra o a la venta ambulante callejera informal de ropas y verduras. Lo cierto es que conviven y se emparentan con otras familias dedicadas al tráfico de drogas y a la delincuencia. La movilidad estacional de algunas familias, ya sea por razones económicas o por conflictos interfamiliares con otros grupos habitantes del núcleo han llevado a cierres temporales del culto. Algunas familias proceden de Galicia o guardan relaciones parentales con Portugal. La continuidad y estancia de los pastores es problemática al carecer la congregación de casa pastoral y ello también influye en cierres temporales del culto. Este hecho ha provocado, en ocasiones, cierta desatención y relajamiento doctrinal. A veces, los cultos han sido impartidos por "candidatos" (hermanos que se preparan activamente para ser nombrados pastores). La congregación mantiene una estrecha relación con las familias disidentes del culto cercano de *Dios con Nosotros*, y con la del Polígono Norte, iglesia que está fuera de nuestro área de estudio junto a las otras cinco congregaciones de Sevilla capital: Polígono Sur, Los Pajaritos, Palmete, y Torreblanca[75].

Osuna y Alcalá del Río.

Estas dos congregaciones fueron abiertas entre finales del año 2001 y principios de 2002 cuando ya estaba bastante avanzada nuestra investigación. La información con la que contamos es menor, tanto de forma cuantitativa como cualitativa, respecto al resto de iglesias de la provincia de Sevilla. Aquí hemos optado por incluirlas para ofrecer una panorámica actualizada de la extensión y crecimiento constante del evangelismo gitano.

deprimidas ya saturadas, posibilitan fraudes y situaciones esperpénticas y desplazan los asentamientos a otras zonas con menor presión vecinal.

[75]En la ciudad de Sevilla se localizan, pues, seis iglesias, ubicadas en barriadas de promoción pública con graves deficiencias socioeconómicas y de equipamiento urbano. En estas barriadas residen la mayoría de las familias gitanas sevillanas. Entre ellas, la iglesia pionera del evangelismo gitano andaluz formada en los años sesenta a partir de la llegada de predicadores franceses, actualmente ubicada en el Polígono Sur. Para más información, véase: Cantón, Marcos, Medina y Mena (2004).

El rasgo diferenciador de la congregación de Osuna es que su fundación ha sido iniciada por pastores de la zona evangélica de Córdoba-Jaén, en concreto de Córdoba y Puente Genil. Es un caso similar al de Lora del Río, que como ya hemos comentado, permaneció hasta hace muy pocos años a Extremadura. El culto está ya formado por 35 fieles aproximadamente. La mayoría gitanos de esa localidad o pueblos próximos. La evangelización fue paralela al establecimiento de una asociación cultural evangélica gitana, integrada en la FACCA. Siendo éste el único caso observado en nuestra área de investigación.

El culto de Alcalá del Río se localiza en un local en alquiler próximo a la barriada de asentamiento de varias familias gitanas. Está formado por unos veinte *hermanos,* aunque algunos de ellos conocieron en el pasado el evangelio en cultos de Sevilla y Alcolea del Río. Su fundación se debe a la labor evangélica de algunos obreros de la iglesia de Lora del Río. Mantienen un local de culto, bastante adecuado y cómodo, en la vivienda de uno de los fieles.

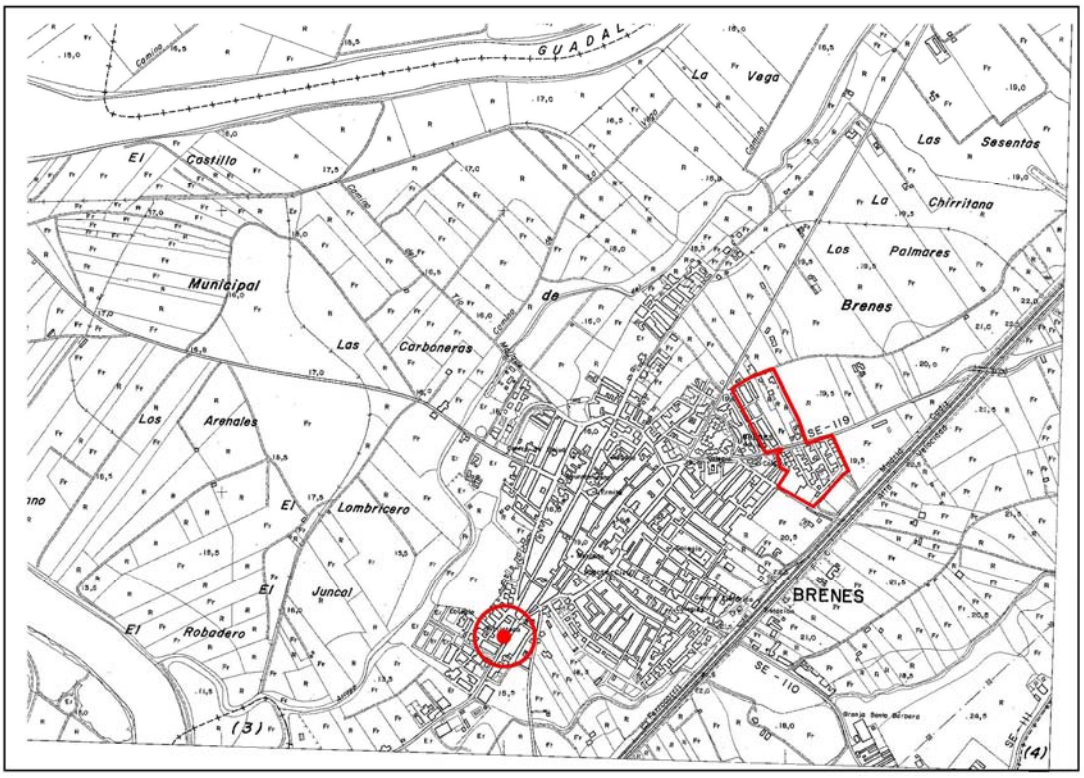
ANEXO: MAPAS DE LOCALIZACIÓN.

A continuación se adjuntan planos de localización de los barrios con significativa presencia gitana y de situación de los "cultos" pentecostales en las localidades del área de observación, exceptuando Osuna y Alcalá del Río. Una primera aproximación destaca la situación periférica de los asentamientos gitanos en barriadas, VPO (viviendas de protección oficial), patronatos, UVAS (unidades vecinales de absorción) y zonas marginales del extrarradio de los municipios. Pero también llama la atención (salvo el caso de Brenes) la localización, doblemente periférica, de los locales de las congregaciones respecto a los propios barrios gitanos. Son datos que sería conveniente contrastar, antes de aventurar explicaciones, con el resto de congregaciones de Andalucía. En nuestra área podríamos aducir las siguientes razones respecto a la situación periférica:

1) - Las limitaciones económicas de muchas congregaciones, lo que les obliga a buscar localizaciones no gravosas.
2) - Las supuestas y posibles molestias que ocasionan los "cultos" según algunos informantes: ruidos, saturación de vehículos, etc.

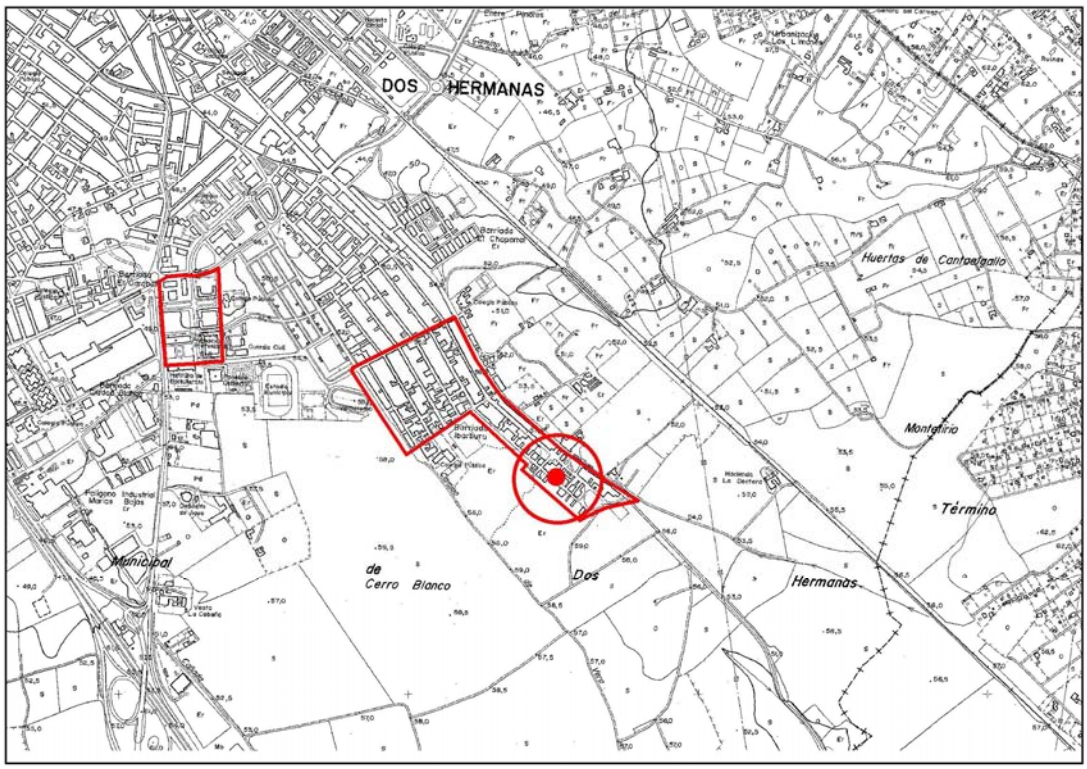
3) - La escasez de locales apropiados en zonas de por sí densamente pobladas y con ausencia de infraestructura comunitaria.
4) - La disponibilidad coyuntural de los ayuntamientos o particulares en ceder locales próximos.
5) - La proximidad a los hogares.

MAPA 1: BRENES



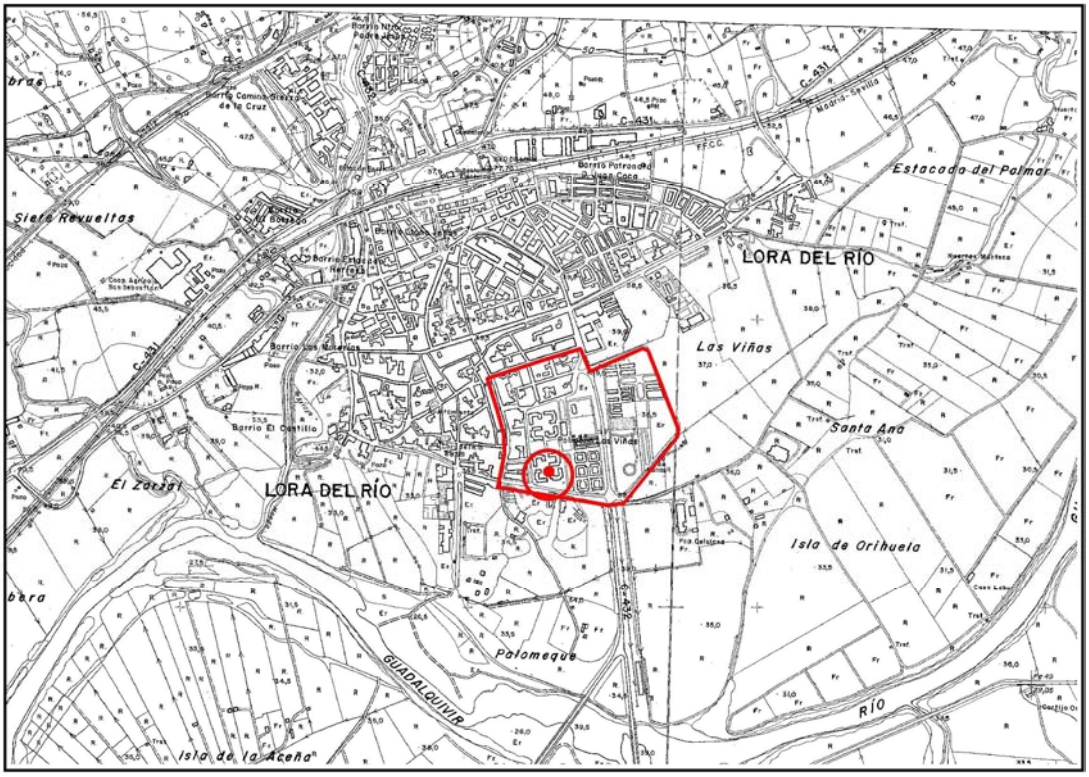
us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

MAPA 2. DOS HERMANAS.



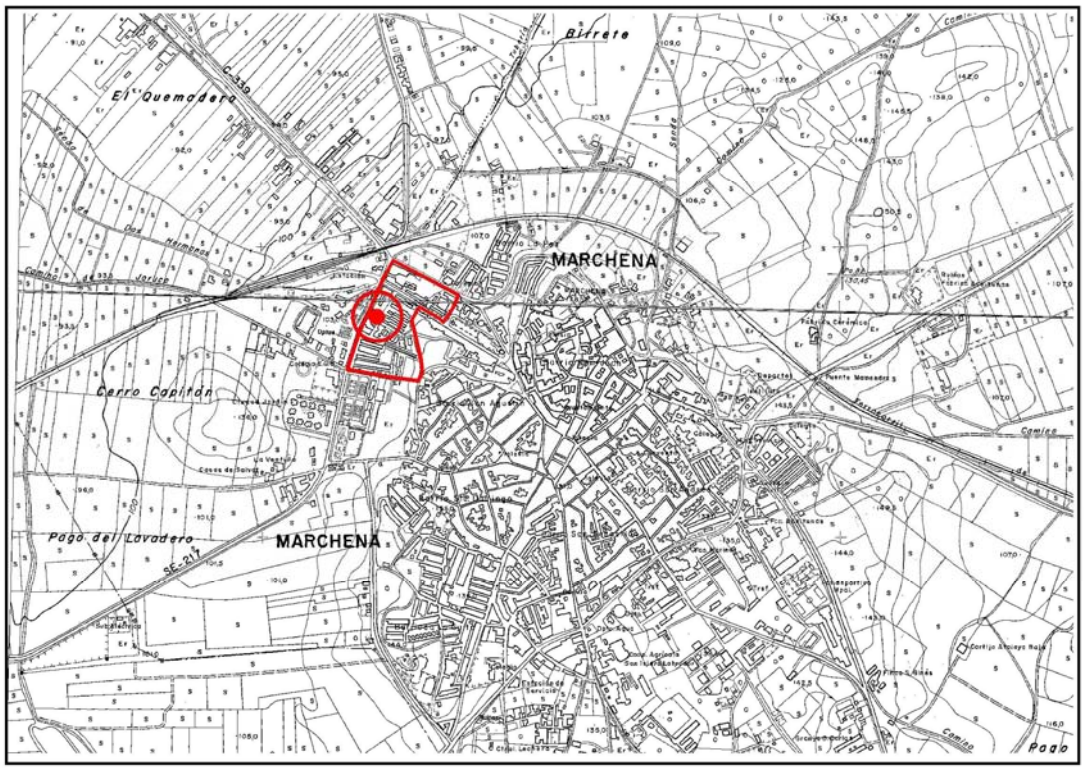
us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

MAPA 3: LORA DEL RÍO



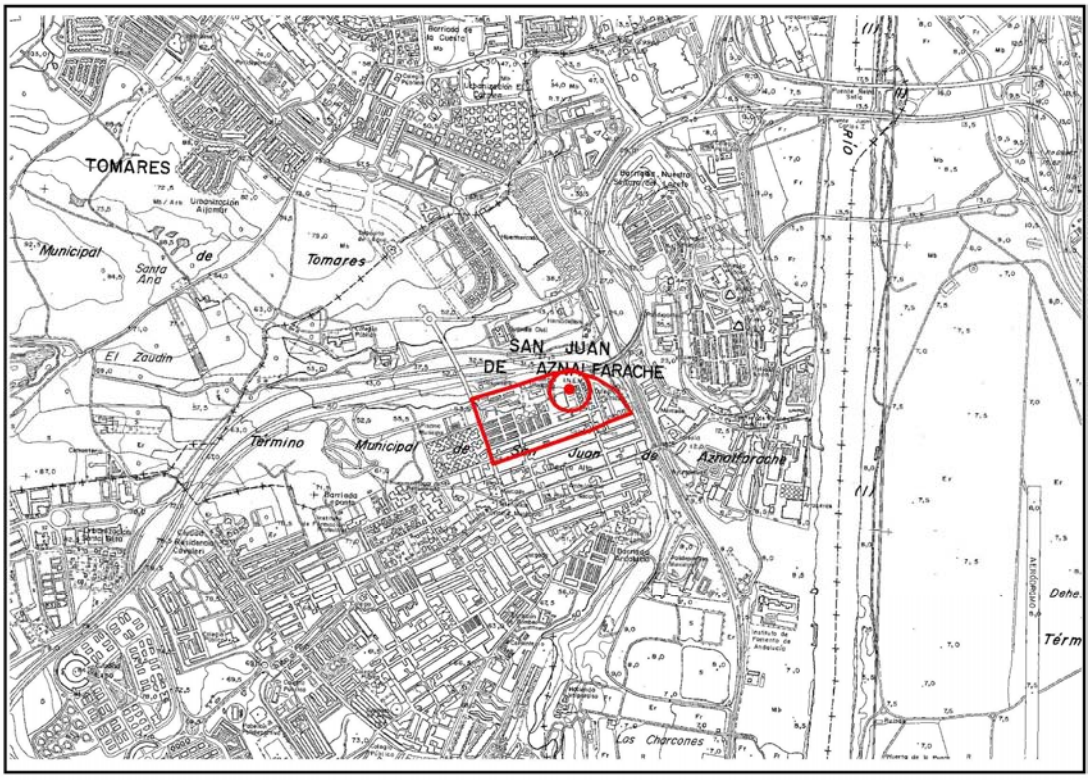
us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

MAPA 4: MARCHENA



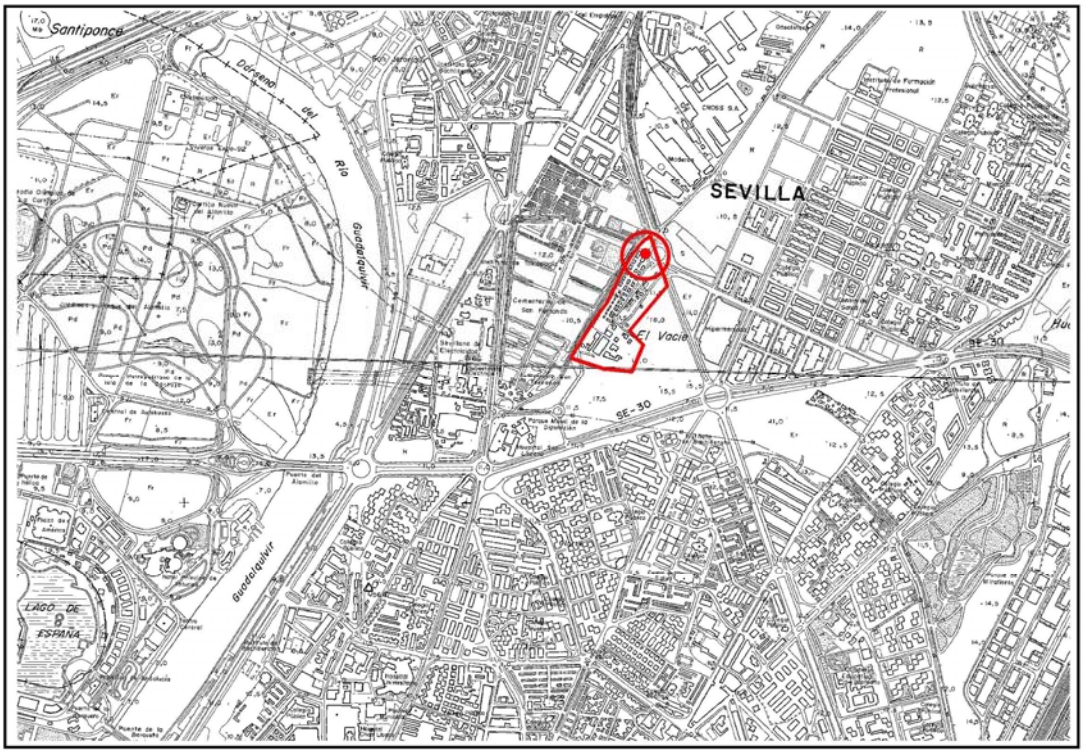
us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

MAPA 5: SAN JUAN DE AZNALFARACHE



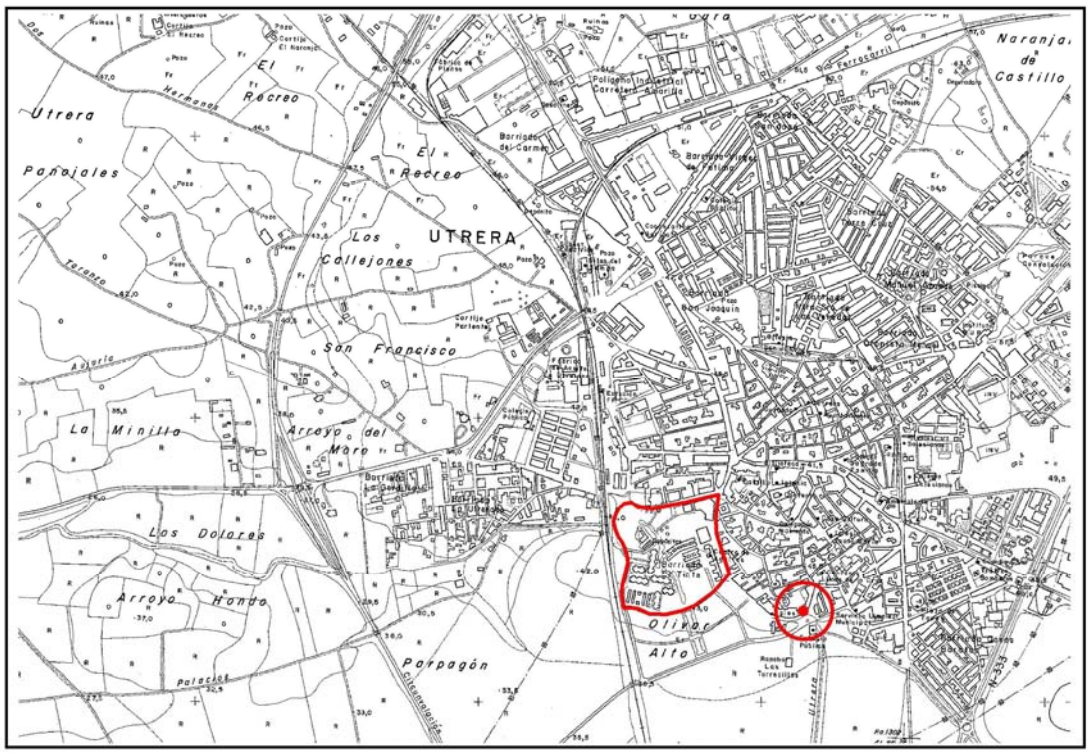
us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

MAPA 6: SEVILLA (EL VACIE)



us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

MAPA 7: UTRERA.



us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL PENTECOSTALISMO GITANO[76]

PROTESTANTISMO HISTÓRICO (SIGLO XVI)

LUTERANISMO-CALVINISMO-ANGLICANOS

↓ ↓

PROTESTANTISMO ASCÉTICO (SIGLOS XVII-XVIII)

PIETISMO CALVINISMO PURITANISMO

METODISMO BAPTISMO
PRESBITERANOS
HERMANOS MORAVOS MENNONITAS
CUÁQUEROS

↓

SIGLO XIX

MOVIMIENTO APOSTÓLICO METODISMO MOVIMIENTO VIDA S.

↓

SALVACIONISTAS PENTECOSTALISMO IGLESIAS NAZARENAS

↓

SIGLO XX

ASAMBLEAS DE DIOS

↓

MISIÓN EVANGÉLICA GITANA

↓

IGLESIA DE FILADELFIA

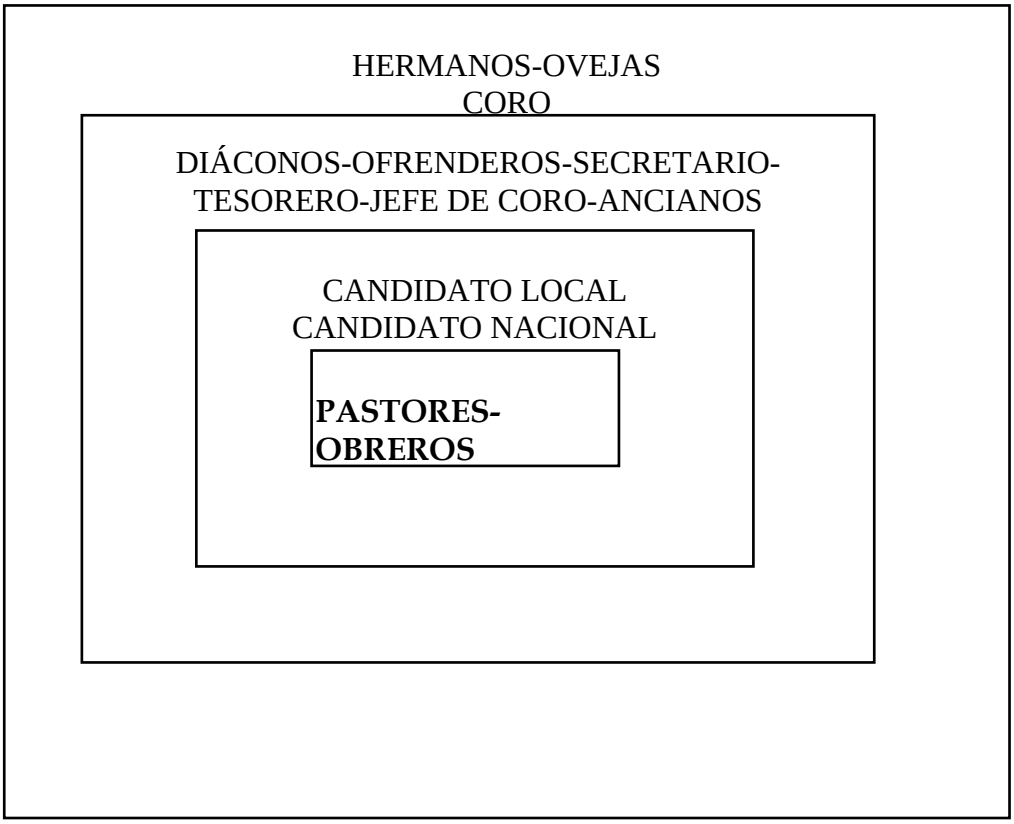
[76]El pentecostalismo en el siglo XX ha promovido una compleja red movimientos religiosos carismáticos y de renovación espiritual, entre ellos las Asambleas de Dios. El cuadro siguiente sólo quiere mostrar la génesis histórica de la Iglesia de Filadelfia, no la pluralidad y diversidad denominacional pentecostal.

Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

CUADRO JERARQUÍAS. NIVEL SUPRACONGREGACIONAL

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

CUADRO JERARQUÍAS. NIVEL INTRACONGREGACIONAL



us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

CAPÍTULO IV. RELACIONES INTERÉTNICAS, ESPACIOS PÚBLICOS Y SALVACIÓN PENTECOSTAL.

La pervivencia histórica de estereotipos negativos sobre los gitanos ha sido un elemento conformador fundamental de las relaciones interétnicas. Un repaso breve a la historia de esos procesos nos servirá como introducción para ofrecer un panorama general de los enfoques teóricos sobre el espacio de las relaciones interétnicas. Hay que aclarar que nuestro interés por las relaciones interétnicas, que merecerían un estudio más largo y específico, es aquí sólo transversal, y busca clarificar la situación y características de los mercadillos ambulantes en relación con los espacios públicos, es decir, comprender la significación del comercio ambulante dentro del contexto general de las relaciones interétnicas, la marginación, el papel de los Servicios Sociales y los procesos de integración social que afectan a los gitanos. La singularidad de los mercadillos consiste en su capacidad para mostrar las tensiones y conflictos del espacio social. El carácter marginal, efímero y separado en el que se desarrollan nos permitirá analizar los dispositivos y estrategias con los que el pentecostalismo configura algunas prácticas sociales de los gitanos, en concreto, las económicas y las corporales.

Por todo ello, consideramos que este capítulo nos permitirá establecer, desde una perspectiva amplia, las conexiones entre los capítulos precedentes y los siguientes, es decir, comprender la incidencia del pentecostalismo en las prácticas cotidianas de los fieles de la Iglesia de Filadelfia en un espacio muy concreto de las relaciones interétnicas. Es necesario, pues, contextualizar la práctica económica mayoritaria entre los gitanos pentecostales dentro de los procesos más amplios, es decir, explicar cómo se construyen y experimentan las tensiones entre globalización y cultura, prácticas religiosas y económicas, relaciones intra e interétnicas, etc. Los mercadillos ambulantes, como espacios de interacción económica y social específicos, requieren también que nos detengamos en la articulación de los procesos de globalización mundial con las estrategias culturales locales. En este sentido, el comercio ambulante es entendido como una estrategia cultural adaptativa en relación con procesos macrosociales. El evangelismo gitano y el comercio ambulante dejan de ser elementos económicos o religiosos independientes para concebirse como síntesis particulares entre lo global y lo local. En ellos las

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

relaciones interétnicas muestran los rasgos y singularidades que han conformado la convivencia y el conflicto entre payos y gitanos desde hace siglos. Por otro lado, el espacio público será abordado también desde una perspectiva bien diferente: su significación religiosa como *territorio pecaminoso*, ajeno pero necesario para la salvación pentecostal.

4.1. ESPACIO SOCIAL Y RELACIONES INTERÉTNICAS.

Teresa San Román comienza su obra *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, hablando de la parcialidad de las fuentes documentales con las que nos enfrentamos al estudiar la historia de los gitanos en la península. Una historia que ellos no escriben y de las que están al margen. A su exclusión social se une pues su exclusión histórica y documental. Su presencia aparece diluida y tergiversada por el etnocentrismo de la población dominante. Objetos de pragmáticas, disposiciones legales, procesos judiciales y otros dispositivos de control del poder político y religioso, pero nunca sujetos del devenir histórico. Sólo en los últimos años investigadores sociales como Helena Sánchez Ortega, Elisenda Ardèvol, Antonio Gómez Alfaro, Ana Giménez, Bernard Leblon, Caro Baroja, Domínguez Ortiz, Juan Gamella o la propia Teresa San Román, han tratado de desvelar el proceso histórico de su presencia en España desde hace ya casi seis siglos. Su labor ha tratado de arrojar pistas sobre la conformación de tópicos y estigmas en la imagen social del gitano y en la construcción de esquemas y estereotipos persistentes en las relaciones interétnicas (y ello pese a que esas relaciones fueron siempre constantes, complejas y diversas en relación con los diferentes momentos históricos, las zonas geográficas y los grupos sociales que interactuaban). Desde finales del siglo XV este grupo étnico tuvo que soportar las persecuciones y acusaciones de la población mayoritaria que los percibía como diferentes y por ello peligrosos. Sucesivas pragmáticas de expulsión o exterminio en 1499, 1633 ó 1749 confirmaron la inquietud ante una minoría incómoda. Y ello pese a que los casos de protección de algunas poblaciones y grupos, la integración sin conflictos o el mestizaje interétnico, han constituido una constante también histórica. No obstante, la persistencia de los estigmas, el racismo y el conflicto étnico

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

se consolidó en la memoria colectiva y se reactiva en momentos cruciales. Dichos estereotipos acabaron siendo más fuertes que los intentos de confianza, integración y diálogo[77].

Así pues: "la imagen que se obtiene de la minoría gitana durante los siglos XVI y XVII es sumamente negativa desde todos los puntos de vista. A las quejas de los representantes en Cortes hay que añadir la pésima opinión que tenían de ellos los memorialistas y arbitristas. Salazar de Mendoza, Navarrete, Sancho de Moncada, Pedro Figueroa, Juan de Quiñones, Pedro de Villalobos y otros se desatan contra ellos en acusaciones que llegan hasta el canibalismo" (Sánchez Ortega, 1994: 27). Uno de ellos, Quiñones (1631), enumera la serie de delitos comunes de los gitanos, destacando el rapto de niños, el canibalismo y la hechicería. El estereotipo que llegará al romancero del siglo XVIII y XIX es sorprendente: embaucadores, raptores de niños, antropófagos, mujeres rameras, hechiceras, traidores, mentirosos, polígamos, herejes, ladrones. Un conjunto de tópicos a los que Caro Baroja denominó como "mitología gitanesca". Sólo a partir del romanticismo y de los relatos de viajeros extranjeros esta imagen, aunque persistente, se complementó con otras visiones exóticas que exaltaban el valor, la camaradería, la independencia, la libertad y la fuerza de la sangre y el honor.

De este modo la imagen de los gitanos, diversos y diferentes entre sí, acabó simplificándose en un proceso de estigmatización colectiva que hizo posible la generalización e interiorización por parte de la sociedad mayoritaria de ciertos estereotipos negativos. Precisamente: "El prejuicio racial actúa como barrera interiorizada para establecer los límites y las reglas de la relación interétnica, para impedir un desequilibrio desfavorable para uno del estado de la competencia. Se trata de ideas que descalifican a la otra etnia sobre valores fijados etnocéntricamente" (San Román: 1994:209). Y es que, el estigma étnico no sólo consiste en el mensaje o esquemas que se enuncian o suponen, sino que tiende a naturalizarse, es decir, a presentar ese contenido como algo innato y propio del grupo social o étnico. De ahí la lógica de deslegitimación y su uso indiscriminado. Los estigmas pasan a ser un elemento central de los esquemas perceptivos y de los roles de interacción social, un proceso que tiene lugar en cualquier dinámica social identitaria (Goffman, 1989). Por eso, concluye Teresa San Román: "lo que convierte todo

[77]En los estudios sobre la pervivencia de estos estereotipos en la actualidad hay que destacar la obra de Tomás Calvo Buezas (1990).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

ello en racismo es su generalidad, su aplicación indiscriminada, su incapacidad para aceptar la falsación y, todavía su atribución a leyes biológicas de la herencia" (San Román, 1994: 209).

Los estereotipos de los gitanos como ladrones, inmorales, herejes, hechiceros, bárbaros, embaucadores, mentirosos, raptores de niños y antropófagos se suceden en los escritos legales y en la tradición popular. Su supuesta y peculiar indiferencia respecto a las leyes, costumbres y poderes arbitrarios payos, no cesaba de estimular la persecución, los encarcelamientos o la imputación ficticia de delitos[78]. Los tópicos ignoraban los numerosos casos de integración y sedentarismo, de trabajo laborioso, de hostigamiento de las autoridades, la lucha por la supervivencia en contextos de pobreza, la apropiación de su arte y música, su estimable ayuda en las labores auxiliares de la agricultura y ganadería (esquiladores, herreros, cesteros, guarniceros, tratantes en la compraventa de ganados) o el valor económico y social del comercio ambulante en zonas rurales y despobladas.

Por supuesto que la conformación de los estereotipos se vio alentada y legitimada por las sucesivas contradicciones de las políticas laborales y sociales de asimilación tras la Pragmática de Carlos III en 1783: "La primera contradicción en la política étnica laboral es, pues, ordenarles que tomen ocupaciones que no se les deja tomar y no reconocer como conocidas otras útiles que sí llevan a cabo. La segunda se produce conforme los gitanos ven restringirse más y más lo que les estaba permitido hacer, con lo que cada vez era más fácil incurrir en desobediencia a las leyes (...) Se adoptaban medidas para que no realizaran tareas marginales, para que tampoco molestaran a los gremios y corporaciones y se les ordenaba una asimilación que empezaba por excluirles" (San Román, 1997: 23-24). A la persecución económica, social y política se unió la religiosa. Y ello pese a que la Inquisición se ocupó de los gitanos con menor rigor que de otros grupos sociales. Hasta bien entrado el siglo XVIII la inmunidad de los templos sagrados constituyó un refugio para muchos gitanos perseguidos y ello pese a las tensiones con el poder político y local que se generaban. Y si el Santo Oficio arremetió contra los gitanos se debió a las supuestas prácticas consanguíneas, mágicas, hechiceras, astrológicas y de adivinación, o a su pertinaz nomadismo (Sánchez Ortega, 1988; San Román, 1997).

[78]Sobre la construcción social de los delitos y el proceso de criminalización de los gitanos hasta la actualidad resulta esclarecedor el excelente trabajo del Proyecto Barañí (2000) sobre gitanas reclusas.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

No es de extrañar que ante la pervivencia histórica de esta imagen negativa, se haya convertido en algo común para una mayoría de investigadores (San Román, Ardèvol, Gamella, Calvo) enfocar el tema de las relaciones interétnicas desde el ámbito de las definiciones, prejuicios, estereotipos y etiquetaje social. En la medida que se trata de un ámbito primario y generador de conductas y prácticas, en modo alguno estático sino procesual y en constante redefinición, se ha revelado un instrumento eficaz para abordarlas.

De forma general y esquemática, los análisis de las relaciones interétnicas entre mayorías autóctonas y minorías étnicas se han enfocado desde dos perspectivas teóricas muy diferentes (Abad, 1993; Pujadas, 1993; Pérez y Dietz, 2003): los enfoques estructurales y los enfoques culturalistas. Mientras que para los primeros las relaciones interétnicas vienen determinadas por la importancia de las condiciones estructurales materiales capitalistas como los mercados de trabajo, la división del trabajo y las consecuencias del colonialismo o la mercantilización, para los segundos, en cambio, las relaciones interétnicas están condicionadas por el conjunto de representaciones y significados simbólicos de los diferentes grupos sociales en competencia. Aunque como afirma el propio Luis Abad, las dos perspectivas son parciales y pueden ser complementarias (Abad, 1993: 46 y ss). Las conductas y los comportamientos individuales o colectivos están condicionados tanto por aspectos estructurales socioeconómicos, como por los aspectos culturales de la representación simbólica de la relación y de la construcción de la identidad.

La pervivencia y el aumento relativo del racismo y formas de etnicismo contra los gitanos han llevado a Gamella (1996, 2002) a proponer un modelo analítico sobre las relaciones interétnicas en Andalucía, en el que distingue seis dimensiones fundamentales que marcan el significado y evolución tanto de la integración y de las relaciones interétnicas como del racismo y el conflicto étnico. Dichos elementos se componen de opiniones, actitudes, prácticas, ideologías y formas de solidaridad (como factores que pueden profundizar o reducir los antagonismos): prejuicios, discriminación, segregación, violencia, elaboraciones ideológicas y solidaridad intra e interétnica. La evolución de esos seis elementos y su conexión o no con su institucionalización social o política generan a su vez cuatro grandes niveles de etnicismo o racismo: inarticulado, formal, militante e institucional. Según Gamella, en Andalucía ha

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

existido tradicionalmente un sistema jerárquico de relaciones interétnicas cuya característica fundamental ha consistido en la segregación: "El sistema de relaciones interétnicas en Andalucía se ha basado generalmente en una intensa segregación multidimensional, que separaba a los gitanos de los payos en la mayoría de los ámbitos de la vida social y les mantenía a distancia, otorgándoles espacios, roles y estatus separados, reduciendo las posibilidades de discriminación. Había multitud de oportunidades sociales que los gitanos, simplemente, no perseguían y entre ambas comunidades se daba, en la mayoría de los casos, una coexistencia sin real convivencia" (Gamella, 1996:311). En efecto, los gitanos han vivido y siguen viviendo en parte, en mundos separados y paralelos, barrios y asentamientos propios, ocupaciones marginales, escasa escolarización, matrimonios endogámicos, etc. En la actualidad, (como también lo fue en diferentes momentos históricos y circunstancias locales), dicho sistema se ha vuelto incompatible con los nuevos valores de la sociedad y del sistema político imperante, está comenzando muy lentamente a desaparecer, de manera que se aprecian por doquier formas nuevas de integración. Pero, precisamente, el fin de la segregación está aumentando los casos de discriminación y los conflictos étnicos. El contenido de los elementos antigitanos en Andalucía configura los prejuicios sobre apariencia o costumbres (autoexclusión y parasitismo, agresividad, machismo, familismo amoral), sentimientos (miedo, rechazo), dicotomización y generalizaciones; y los rasgos específicos de la segregación, discriminación, violencia, ideologías y solidaridad.

Teresa San Román (1994), además del tema de los estereotipos e imagen de los gitanos, ha analizado las relaciones interétnicas a partir de los conflictos que tienden a producirse en momentos de crisis económica entre minoría y mayoría que alimentan una competencia en términos desiguales bajo pautas culturales muy diferentes: "son los momentos en los que la competencia interétnica se acentúa, porque la minoría no sólo pierde el escaso terreno en el que se le había permitido entrar durante los tiempos mejores, generosos. Es que además el sector de la mayoría más dañado por la crisis es expulsado, marginado y entra frontalmente en competencia por recursos marginales que habitualmente estaban en exclusiva en manos de los gitanos. Ahí la mayoría actúa realmente como grupo étnico. Como sociedad de clases ha arrojado fuera de sí a la población más débil, pero como grupo étnico la apoya en su competencia con los gitanos " (San Román, 1994: 212). Dicha competencia, que agrava el conflicto racial, tiene en el suelo y la vivienda uno de sus referentes fundamentales pero afecta también de lleno a

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

la competencia étnica por el trabajo, así "al aumentar el desempleo, desfasarse los salarios y las pensiones respecto al valor real de las cosas, las capas más desfavorecidas de la población mayoritaria han sido expulsadas en cierto modo del sistema laboral mayoritario, relegadas a ocupar zonas económicas marginadas que habían sido el único reducto donde se habían atrincherado los gitanos ante la imposibilidad de competencia con la mayoría" (San Román, 1994: 230). Todo estos procesos ya vividos en el pasado con la población paya más desfavorecida vuelven a reproducirse en la actualidad con los nuevos inmigrantes. Una población creciente desprotegida que acaba compitiendo por los refugios ocupacionales tradicionales gitanos, desde la mendicidad o la venta de flores a la venta ambulante, desde el trabajo de temporeros agrícolas al de peones no cualificados.

Por otra parte, pero dentro del marco de las relaciones interétnicas, San Román ha elaborado uno de los modelos teóricos más convincentes sobre el tema de la marginación en España. A su potencialidad teórica se une su contrastabilidad empírica entre grupos tan diferenciados como gitanos, ancianos y minorías inmigrantes. La marginación es conceptualiazada como un proceso de inclusión/exclusión de espacios sociales y recursos en contextos de competencia: "se produce en situaciones de competencia en las que existen posibilidades objetivas de que se resuelvan en la suplantación de uno de los competidores por el otro, de forma que consiste socialmente en la exclusión del marginado de los espacios sociales, del acceso institucionalizado a los recursos comunes o públicos, de forma que ese acceso es no-pautado, menor, limitado temporalmente y dependiente. Este proceso estaría siempre sujeto a una tensión inclusión/exclusión que depende tanto de las variaciones del propio sistema sociocultural como de las propiedades del marginado, sea un colectivo o un individuo" (San Román, 1991: 152). Además estos procesos se acompañan de componentes ideológicos que racionalizan o legitiman la exclusión, de la posibilidad de crear prácticas y usos diferenciales de los recursos culturales dado el alejamiento de las normas y usos comunes, de cierta variabilidad en determinados campos de las relaciones sociales institucionalizadas que pueden suponer soluciones adaptativas ante la falta de alternativas, y de los mecanismos de poder de la sociedad mayoritaria y el Estado. En resumen, ofrece un modelo procesual, contextual, variable, simbólico e institucional de las posibilidades y condiciones específicas de la marginación que dependerán del: "marco de alternativas disponibles en el sistema en un momento dado y se presenta en distintos grados en función de sus condiciones en ese momento y

espacio dados, y depende también de las propiedades que exhiban los pueblos, grupos, categorías de personas o individuos susceptibles de exclusión y, por tanto, al ser éstas dos series de factores variables en tiempo y espacio, la marginalidad puede avanzar, retroceder, variar, extinguirse o lograrse y, de ser este último el caso, se creará un estado marginal para uno de los competidores o una expulsión del campo específico de competencia" (San Román, 1991: 154).

Por su parte, Ardèvol (1991b) destaca el aspecto relacional y multidisciplinar en el estudio de las relaciones interétnicas, y en concreto destaca la existencia de estereotipos entre los gitanos para marcar sus diferencia y oposición a los payos en relación a los estilos y formas de vida. En general las relaciones interétnicas suelen ser mínimas, se reducen al marco de los intereses económicos o administrativos y dependerán generalmente del tipo de hábitat residencial. Las posibilidades de relación con el mundo payo son menores para un gitano chabolista que viva en un entorno gitano mayoritario que los de un gitano que tenga su residencia en un barrio de composición más heterogénea: "En un barrio chabolista, el contacto con los payos se reduce la mayoría de las veces al trato con los asistentes sociales, el médico del dispensario, los maestros de la escuela, si hay, y la policía. Dentro de estos barrios las relaciones están mediatizadas por la representación del poder, fuera de ellos, la población paya más cercana ve al barrio como un núcleo cerrado en sí mismo, desconocido, y por tanto, peligroso. En los barrios de composición paya y gitana las relaciones tienden a ser más fluidas y ambos colectivos entran en contacto a un nivel de igualdad, vecinal. Se encuentran en la compra, los bares, la escuela, el centro de salud, las plazas y en general, existen mayores posibilidades para la interacción" (Ardèvol, 1991b: 8). Como vemos, la importancia del espacio se vuelve capital para comprender el sistema ocupacional y las relaciones interétnicas (San Román, 1976, 1980, 1984; Ardèvol, 1991b, 1994).

En otros casos las relaciones interétnicas vienen determinadas por procesos de exclusión. Y dado que la mayoría de los espacios son espacios de control payo, no es de extrañar que los gitanos se encuentren invisibilizados, segregados, criminalizados, marginados o excluidos de ellos. Y ello porque el espacio deja de ser un mero soporte físico para el desarrollo de la vida social para convertirse en fuente de los

significados y sentido de las interacciones[79]. Como espacio social es sometido a funciones de control y competencia económica, social y simbólica, articula estigmas y valoraciones, memoria y deseos (Goffman, 1989; Ruiz, 2001). Pero la exclusión va más allá del espacio. La exclusión social es un proceso variable que afecta con diversa intensidad a cada individuo y cada grupo social, dando lugar a múltiples procesos articulados de exclusión que irían, según Laparra (2000), desde:

a) - La *precariedad*, entendida como inadecuación respecto a los estándares medios y por una situación de vulnerabilidad.
b) - La *exclusión*, definida no por el acceso precario sino por el no acceso. Dicha situación estaría marcada por una relativa irreversibilidad y por cierta incapacidad de las personas para salir de esa situación por sus propios medios.
c) - La *marginación*, que implica el rechazo de la sociedad mayoritaria mediante estigmatizaciones o segregaciones, dando lugar a una ruptura de la normalidad y la existencia de un universo simbólico diferenciado por parte de los afectados.

A pesar de las fuertes desigualdades, las tasas de pobreza y la precariedad laboral en aumento, España mantiene un cierto nivel de integración social respecto a los sectores más desfavorecidos, los inmigrantes y los gitanos, basado, eso sí, no en las bonanzas de un Estado de Bienestar, sino en el mantenimiento de los mecanismos más tradicionales de solidaridad familiar. La superación definitiva de las situaciones de exclusión social no pueden reducirse a las políticas asistenciales (que en algunos casos siguen siendo muy necesarias) sino en estrategias globales e integrales de reducción de la precariedad, crecimiento del empleo de calidad, extensión de los derechos sociales que den contenido concreto a la ciudadanía y a la co-responsabilidad, etc. (Laparra, 2000: 11-12).

[79]Para Manuel Castells el espacio es expresión de la sociedad y reproduce las dinámicas de la estructura social general. Estas dinámicas integran tendencias contradictorias derivadas de los conflictos y estrategias diferentes de los grupos sociales. El espacio como "soporte material de las prácticas sociales que comparten el tiempo", conlleva un significado simbólico que funciona como una especie de flujo, la nueva forma espacial característica de la sociedad red, que acompaña los procesos de la vida económica y política (Castells, 2001: 488-489). Un excelente recorrido sobre las transformaciones del espacio en el contexto de la globalización y el poder de las identidades y las culturas se encuentra en Cucó (2004: 45-79)

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Por otro lado, en los enfoques más actuales sobre las relaciones interétnicas parece existir una tendencia creciente a relacionar e identificar la problemática gitana con la de otras minorías étnicas, en su mayoría inmigrantes del Tercer Mundo, Latinoamérica, Magreb, África y Europa del Este, con los que compartirían una misma problemática social, económica y el racismo. Sin embargo, pese a las posibles semejanzas, no nos parece apropiado esa identificación que en el fondo niega de nuevo los derechos históricos de ciudadanía plena a los gitanos: "no hay que olvidar que este grupo étnico forma parte del conjunto de pueblos que integran el estado español, que son ciudadanos de pleno derecho, y que su problemática no puede asimilarse a la de los nuevos inmigrantes" (Ardèvol, 1991b:14).

Mientras que Gamella (1996: 212) y Okely (1983:49) destacan las diferencias entre el sistema ocupacional y las estrategias gitanas respecto a los nuevos inmigrantes, Martín (1998: 209) destaca los paralelismos en relación a los mercados de trabajo y situación de los diferentes colectivos. Por su parte, Garreta (2003) en un elaborado y exhaustivo análisis comparativo sobre la integración sociocultural de inmigrantes extracomunitarios y gitanos en las provincias de Huesca y Lleida, ya comentado en capítulos precedentes, concluye que los inmigrantes extracomunitarios y gitanos: "se sitúan en posiciones diferentes dentro de este proceso, así como también lo hacen intragrupo ya que no todos responden a idéntico perfil. Eso sí, en comparación al conjunto de la población se sitúan en las posiciones sociales más bajas" (Garreta, 2003: 345). La competencia étnica por el empleo, las prestaciones sociales y los mercados están produciendo en la venta ambulante una "especialización étnica" entre gitanos e inmigrantes que parece aparcar de momento los conflictos, pero en el fondo las políticas de inmigración española y europea están afectando de lleno al futuro de las opciones laborales gitanas dado que se concentran en parcelas informales o precarias en donde ahora los gitanos se encuentran desfavorecidos. Frente a los extranjeros, contratados en sus países de origen para tareas agrícolas coyunturales o con contratos temporales, sin papeles, sin derechos duraderos, sin familias, sin arraigo, indefensos, con la posibilidad efectiva de expulsión a través de la Ley de Extranjería: "Un gitano tiene más costes porque sus derechos que, al menos sobre el papel, alcanzaron los gitanos desde Carlos III, que de tan poco les han servido porque nadie tuvo el menor interés en aplicarlos, se convierten ahora en su peor enemigo. Resulta más conveniente, barato y flexible emplear extranjeros pobres que a ciudadanos gitanos

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

marginales" (San Román, 1997: 235). Parecería como si su inclusión formal dentro de la ciudadanía sólo les haya aparejado una nueva exclusión real.

4.2. RELACIONES INTERÉTNICAS, INTEGRACIÓN SOCIAL Y SERVICIOS SOCIALES.

Garriga (1994) ha llamado la atención sobre el riesgo y los errores que pueden cometer los Servicios Sociales y las Administraciones por una falta de conocimiento u olvido de los rasgos específicos de la cultura gitana. Dichos errores provocan, en muchos casos, que se hagan inviables los programas de actuación debido a una potenciación del poder de supuestos caciques locales (que impiden, se aprovechan o seleccionan tareas), el olvido de la organización de linajes (que agudiza la competencia y los conflictos intraétnicos), generalizaciones sobre el tipo de población (sin atender a si el grupo étnico es minoritario o mayoritario en los barrios), falta de análisis específicos sobre la heterogeneidad interna de los grupos. Son errores derivados frecuentemente de una desafortunada intervención pública que no atiende al hecho de que el estudio de la etnicidad "requiere dar cuenta de las estrategias de reproducción y producción de los individuos, los procesos de socialización y las características de las interacciones interétnicas en todos los contextos posibles, públicos o privados" (Pujadas, 1993:64).

Al desconocimiento se añaden las perjudiciales consecuencias de las prácticas caritativas que han perpetuado, con nuevos ropajes y formas, viejos hábitos de mendicidad y beneficencia: "Todo ha contribuido a consolidar actitudes en determinados gitanos que han extrapolado de modo abusivo los derechos que les asisten a gozar de los servicios públicos de bienestar que ofrece la Administración y que tampoco han entendido que su inserción en la sociedad comporta, igualmente, deberes y responsabilidades" (Garriga, 1994: 178). Teresa San Román también incide sobre los mismos aspectos: "Ciertamente la minoría no sólo es diferente, sino heterogénea, y pocas veces es uniforme en sus condiciones y en sus aspiraciones, en su grado de aculturación y de integración, y en su conciencia étnica. Un proyecto que no contemple todas esas diferencias será siempre inadecuado e impositivo para la mayoría de los gitanos. Será, por tanto, no sólo irrespetuoso, sino ineficaz" (San Román, 1994: 239).

Frente a cierta imagen de las Administraciones como agentes involuntarios de la reproducción de la estigmatización y segregación, Carmen Garriga aboga por la necesidad de conocimientos específicos sobre los colectivos, así como de normalizar y reorientar los servicios públicos desde el derecho al bienestar social y a la cobertura general de las necesidades sociales de todos los ciudadanos. Por otro lado, resulta también desalentador observar cómo en determinados asentamientos marginales gitanos, como en el Vacie y en el Polígono Sur de Sevilla o en Cerro Blanco en Dos Hermanas, se multiplican los programas e intervenciones de decenas de ONGs, pero sin una mínima coordinación y continuidad temporal, dando lugar a un variopinto y fugaz mercado asistencial en el que los gitanos son siempre objetos de ofertas sugestivas y bienintencionadas pero coyunturales[80]. De ahí que, psicólogos, antropólogos y trabajadores sociales puedan verse implicados, muchas veces sin quererlo, en una red de favores y contrafavores.

Por otro lado, parecería como si los gitanos y los payos nos hubiéramos acostumbrado a relaciones de dependencia o manipulativas, a partir de interacciones sociales claramente estereotipadas y emparentadas con los comportamientos y actitudes más arraigados de la beneficencia tradicional. Y pese a que los profesionales de los Servicios Sociales se opongan, las políticas municipales acaban imponiendo modelos ya caducos. Ello explicaría que los gitanos sigan "pidiendo" y traten de buscar el máximo provecho a las situaciones concretas de indigencia, así: "Ante una falta de información sobre la función de los servicios sociales y una constancia de que estos actúan básicamente para solucionar problemas burocráticos o como mediadores para obtener determinadas ayudas, se tienden a establecer relaciones personales y a entender un servicio o prestación social como un favor que voluntariamente se da o se niega. El hecho de que algunos obtengan lo que deseaban y otros no, se interpreta

[80] A ello incide la propia inercia y pasividad gitana, la ausencia de organizaciones políticas y elementos estructurales como: "Su posición de dependencia frente a la Administración, su sistema de organización en linajes autónomos y su posición de minoría étnica en el país, agravada por la situación no regularizada legalmente de muchos, todo lo cual puede explicar en gran parte la pasividad con que la población acepta las medidas institucionales y la poca motivación en la toma conjunta de decisiones sobre problemas que les afectan directamente como colectivo. Esta pasividad frente a las acciones colectivas y los intereses comunes (para evitar un enfrentamiento frontal con la mayoría dominante) no se mantiene cuando se trata de aspectos muy concretos que atañen de forma directa e individual a las personas y a sus familias" (Ardèvol, 1991b: 19).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

frecuentemente como falta de voluntad del trabajador social o por influencias del mismo. Por muy justo que quiera ser el técnico, estas situaciones ocurren, no importa el hecho objetivo" (Ardèvol, 1991b: 19).

Por nuestra parte, el trabajo de campo realizado en relación con la vinculación de los colectivos gitanos y los Servicios Sociales en el área de observación permite resumir, con enormes matices dada la enorme heterogeneidad interna, tres grandes grupos según el grado de vinculación y dependencia con los servicios Sociales:

1) - Dependencia absoluta. Afecta a casi un tercio de los colectivos gitanos, con enorme incidencia en determinados barrios desfavorecidos o chabolas. Se trata de unidades familiares generalmente inactivas o con subempleos marginales. Mantienen una dependencia continuada desde hace años en las diferentes modalidades de intervención social .
2) - Dependencia relativa. Otro tercio de individuos y familias, generalmente con trabajo temporero o precario, acuden coyunturalmente a los Servios Sociales en situaciones de necesidad o quedan vinculados a determinados programas socio-educativos como guarderías, desayuno y atención educativa a los niños, talleres ocupacionales municipales, etc.
3) - Escasa o nula vinculación. Afecta sobre todo a trabajadores asalariados integrados, a los comerciantes de venta ambulante y a las familias narcotraficantes. Su ventajosa posición respecto a los grupos marginales les permite no necesitar de los Servicios Sociales. Sólo esporádicamente pueden acudir y beneficiarse de determinadas prestaciones.

Por otro lado, y en relación a las conexiones entre etnicidad e integración social, las investigaciones más recientes sobre diferentes grupos étnicos y marginados en Cataluña, giran en torno a la hipótesis general de que la integración social, "entendida como acceso a los derechos básicos comunes (regularización jurídica, vivienda normalizada, integración laboral, acceso a la sanidad pública y a la educación, etc.), no es incompatible en absoluto con el mantenimiento de una identidad étnica distinta a la mayoritaria y de la cultura emblemática asociada a aquélla (que es mínima parte de la cultura de cualquier pueblo) en la inmensa mayoría de los casos, pero sí comporta un proceso de aculturación

Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

selectiva, fundamental para que pueda ejercerse con normalidad la propia integración social" (San Román, 2002: 433).

Por su parte, Jordi Garreta define la integración sociocultural como un fenómeno multidimensional que afecta en diferentes grados a los diversos aspectos de la vida social: "la integración sería entendida como la incorporación en igualdad de condiciones en la estructura socioeconómica, política, etc., con ausencia de discriminación por el hecho de pertenecer a una cultura o etnia minoritaria. La integración se daría en los ámbitos económico y político, pero siempre desde la posibilidad de conservación de la cultura e identidad propias y la existencia de un substrato compartido por toda la sociedad que permite y garantiza una convivencia armónica" (Garreta, 2003:84).

El carácter complejo, heterogéneo y procesual de la integración de las minorías étnicas en España requiere diferenciar tres dimensiones fundamentales de la vida colectiva que afectan de lleno a la integración: la estructura social, la identidad y la cultura. Siguiendo a Carlota Solé (1981) el grado de integración resultante estaría condicionado por los diferentes subprocesos que afectan de lleno a cada una de esas dimensiones. Así, respecto a la estructura social se tendrían en cuenta los ámbitos siguientes: mercados de trabajo, entorno residencial, formación y educación, relaciones interpersonales, endogamia y exogamia y la participación social y política. Respecto a la integración cultural se señalan aspectos como la lengua, la aceptación de instituciones políticas y la religión[81]. Por último, estarían los procesos de identidad colectiva: pertenencia étnica, solidaridad, cohesión, identificación regional o nacional, etc.

4.3. ESPACIOS PÚBLICOS, ESTIGMAS Y "SALVACIÓN".

[81]Respecto a la pervivencia de creencias y prácticas religiosas en los grupos étnicos y su relación con los procesos de integración social, San Román (2002: 440), destaca varios factores interrelacionados como:
- La capacidad para vehicular la identidad colectiva.
- La inexistencia o la debilidad de movimientos sociales alternativos de carácter étnico.
- La tradición y los procesos históricos precedentes de vinculación entre cultos religiosos y poder político o social.
-Su funcionalidad para encauzar los intereses colectivos.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Los procesos de modernización, racionalización, capitalismo, urbanización y homogeneización cultural, han sido vistos por muchos autores como fenómenos que han provocado el aumento de la secularización y el abandono del protagonismo de la religión en el espacio social, político y cultural. El individualismo implicaba la privacidad y subjetivación de la experiencia religiosa. La aparente extensión de la secularización empujaba a la vivencia íntima de la transcendencia, desalojando del espacio público la visibilidad de la religión (Luckmann, 1973: 128. Cox, 1993: 31)[82].

Así pues, el *espacio exterior* se configura como escenario de peligros y pecados para el creyente. En este caso, como ya se verá en relación con la esfera corporal y vital en el próximo capítulo, las dicotomías son claras:

Iglesia-Mundo
Interioridad-Exterioridad
Cristo-Satanás
Autenticidad-Frivolidad
Arrepentimiento-Pecado
Salvación-Peligro
Pureza-Contaminación
Espiritualidad- Materia Extensa.

El espacio público queda bajo el dominio del Demonio, cuya territorialización y control debía pasar al poder civil y estatal, el abandono de la religiosidad implicaba una *politización del espacio*. Desde esta perspectiva: "la calle, como expresión más representativa de ese nuevo espacio público que la modernidad funda, pasaba a concebirse como exponente máximo también de los peligros de la

[82]En el fondo se trataba, en cierto modo, "de renunciar a las prácticas destinadas a definir significativamente el suelo, de una neutralización del espacio y del tiempo que no permitiera encontrar en ellos jerarquías ni referentes transmundanos. Esa desterritorialización sistemática consistió, en el plano simbólico, en desalojar a Dios del tiempo y del espacio, hasta el punto de que su poder ya no sería un poder geográfico, como tampoco lo sería cronológico. Dios actúa en y sobre el espacio y el tiempo, pero *no está*, *no puede estar* ni en el espacio ni en el tiempo, sino *dentro* de cada cual" (Delgado, 1999: 143).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

desestructuración, reverso de cualquier fuente transcendente de organización de la vida social. Todas las percepciones negativas de la calle tienen que ver con ese supuesto de malignidad que afecta a unas ciudades sin Dios, escenarios de todo tipo de peligros para el alma" (Delgado, 1999: 144 y 1999b: 88) .

Las dicotomías anteriores muestran dos espacios bien distintos, sin embargo, en ambos escenarios la dimensión sobrenatural ejerce su control y dominio, ya sea a través de la bendición del Espíritu Santo o por medio de la astucia y trabajo invisible e infatigable del Maligno. Pero, evidentemente, el espacio exterior no es sólo el territorio de los inconversos y del pecado, sino en gran medida el territorio de los payos. Para el pentecostalismo, el espacio exterior y la vida urbana se convierten en lugar de peligro y locura, de mentiras y deshumanización, de apariencias e inautenticidad, un lugar sin alma y sin Dios.

El estigma, definido en medio de las relaciones sociales, articula los elementos de las diferencias observables con los esquemas, marcos y valoraciones representados. Pero lo fundamental no es tanto el nivel perceptivo o conceptual, sino las repercusiones prácticas. El estigma activa actitudes y comportamientos, conflictos y demandas, adquiriendo un papel en las relaciones interétnicas o sociales. La segregación de los asentamientos gitanos reproduce los estigmas, pero éstos circulan a la inversa. La estigmatización pentecostal del mundo se reelabora como mundo inconverso payo. Sin embargo, dado que los estigmas se configuran fundamentalmente en las relaciones sociales, o más particularmente en las relaciones socio-políticas y en el reparto asimétrico del poder y de los recursos entre unos colectivos y otros[83], éstos sintetizan valores religiosos y sociales. Al estigma religioso se une así la separación étnica y social. Además, y en la medida que los gitanos han carecido de tierras y espacios propios, que han sido desposeídos de sus territorios históricamente, pueden encontrar en la religión un espacio propio, la propiedad de un espacio simbólico y espiritual que hacen suyo. Y a la conciencia de elección y separación religiosa se superpone la secular segregación y discriminación étnica. Se dota, pues, de una

[83]"Los colectivos y espacios estigmatizados son minoría respecto a una mayoría que sirve siempre de referencia y que es quien pronuncia el estigma. Sobre la base de la diferencia, tanto percibida como representada, el estigma se configura como síntesis de la anormalidad, como imagen de lo que no debería ser (siempre en referencia a una minoría) que al mismo tiempo refuerza las formas y contenidos que mantiene en ese mismo aspecto la mayoría (lo que debe ser). El estigma tiene así una innegable función moral: diferenciar gráficamente lo positivo de lo negativo, lo deseable de lo evitable" (Ruiz, 2001: 19).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

fundamentación religiosa al contexto espacial, social e histórico. Una nueva forma de marcar los límites étnicos:

"...Los gitanos no éramos así, no hemos vivido nunca como animales, teníamos honor, palabra y limpieza pero los payos nos han llevado a la marginación y vivir en chabolas donde las ratas se comen a nuestros hijos...este mundo de pecados es un mundo payo, las drogas y las enfermedades, esas de la sangre mala, se han llevado a nuestros hijos y nietos y no tenemos nada, ni sitio para vivir ni sitios para vender, no nos dejan ni coger cartones ni basura...no tenemos nada pero tenemos nuestro cultito que nos hace mucho bien, tenemos a Cristo con nosotros..." (Matilde, 50 años).

Pero en ese mundo de peligros, ese espacio contaminado, no sólo están los payos inconversos e idólatras sino sus propios hermanos de sangre, una "gitanería incivilizada", gitanos refractarios a la fe pentecostal, que mantienen costumbres contrarias a la Biblia y que ven castigados sus pecados con todo tipo de estigmas: pobreza, delincuencia, drogas, enfermedades, ignorancia, conflictos, desgracias...

"...Para una cristiana es muy difícil convivir con todo esto, ver cómo Satanás se lleva tan fácil a los jóvenes a la droga y a la delincuencia, este barrio está lleno de gitanitos pobres e ignorantes que no se atreven a dar el paso hacia el Señor... siguen atados a las ilusiones y apariencias del mundo, un mundo que no ha dado nada bueno para los gitanos..." (Isabel, 40 años).

Los gitanos "aleluyas" no *son* del mundo pero *están* en él, y las relaciones e interacciones son necesarias y cotidianas. Cierta vocación terrenal del evangelismo les lleva al proselitismo y a ofrecer testimonios. El espacio exterior sólo puede ser comprendido como lugar de misión, como frontera y gozne que abre y cierra el sentido de la fe. Precisamente, en el límite entre lo natural y lo sobrenatural, entre el mundo y lo espiritual, en esa frontera entre ambos ámbitos pueden tener lugar la verdadera conversión y testimonio. El espacio exterior contaminado no es tan sólo algo evidente y explícito como límite negativo (como lugar de pecado y prohibición), es, sobre todo, algo positivo, algo que se impone y revela como

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

tarea y misión[84]. En esa zona de interacción, el creyente se expone al pecado, se pone a prueba y decide su destino. El mundo se revela entonces como el lugar donde se expone su fe, conserva o no su rigor y autenticidad. Por otra parte, tanto Manuel Delgado (1999) como Harold Bloom (1997) han establecido la relación entre la expansión del denominacionalismo moderno con la representación de la frontera como territorio privilegiado de misión, así como las conexiones entre la evangelización puritana de territorios vírgenes y su colonización capitalista.

Con el desarrollo de las formas misioneras puritanas americanas la vida de los creyentes asumió una nueva y crucial significación, la biografía personal adquirió una relevancia narrativa testimonial como crónica de la lucha, defensa o huida, de un mundo peligroso y pecaminoso. En esa lucha: "el único instrumento que le es concedido al nuevo ciudadano moderno es el sentimiento religioso, que puede producir la sensación de que es posible negar la realidad externa, disiparla, hacer como si no estuviese ahí. Es preciso reconocer hasta qué punto es deudor de la cosmovisión protestante todo lenguaje que describa el espacio urbano como alienante, impersonal, excluyente, frío, inhumano..." (Delgado, 1999: 150). En ese contexto el creyente se encuentra en un tenso equilibrio entre el abismo del pecado y los agarraderos de la fe. Ese *estar* pero no *ser* del mundo necesariamente se muestra y percibe como *vértigo, angustia, carga o responsabilidad* en su actividad misionera, mensajera o evangélica. Y ese *vértigo o carga* configura la idea de la posibilidad de posesión carismática "para los elegidos" o su contrario, la posesión diabólica "para los inconversos". No es de extrañar que esa experiencia crucial sea relatada como "paz y belleza interior", "fuego amigo que sana todas las heridas". La experiencia religiosa tiene así el carácter de gracia, don, dádiva. Pero la apropiación de dones carismáticos impele al creyente a instaurarlos en su entorno. No cabe la pasividad, hay que "ganar almas y pueblos para Cristo". Pero cuando ello resulta imposible sólo cabe como dicen muchos miembros de las congregaciones "mantener el aceite para la llama viva", "esperar tiempos mejores" o "servir de ejemplo y luz" para inconversos:

[84]La importancia del espacio público como lugar privilegiado para el proselitismo, que comporta la evangelización como tarea y prueba constantes y pese a que resulte escasamente eficaz en sus logros, puede ilustrarse mejor en otros grupos religiosos como los mormones o los testigos de Jehová (Parras, 1999; García Jorbá, 2000).

"...Aquí han pasado ya muchos pastores y evangelistas y no se puede hacer nada en estas calles donde ni la policía ni el ayuntamiento hace nada...no es lo mismo ser cristiano en una barriada buena con macetas y gente alegre en las calles que vivir aquí y compartir todo lo malo del mundo...hace tiempo que tendríamos que mudar la iglesia pero ni tenemos dinero ni podemos dejar a estas familias huérfanas de la palabra del evangelio, esto es como un santuario donde se encuentra la alianza de Dios con su pueblo y aunque nadie venga hay que dejar una luz encendida..." (Antonio, pastor, 40 años).

En los relatos de nuestros informantes el espacio público, reacio y pertinaz a la predicación y a la salvación, se configura generalmente desde una doble estigmatización: por un lado el espacio de la idolatría y las drogas, por otro el mundo payo inconverso y la gitanería "atrasada y no integrada" que se apartan de la Biblia y arrastran al pecado. Mientras que la supuesta hipocresía e idolatría católica están presentes en localidades como Marchena, Alcalá del Río, Lora del Río o Utrera para algunos conversos, en otros espacios, como El Vacie o Dos Hermanas, son las drogas y la delincuencia los agentes activos del mal.

"...Es una pena que lo que hace Filadelfia no haya servido todavía para acabar con la discriminación. La conversión nos ha cambiado como pueblo y como personas, nos ha integrado en la sociedad pero en el fondo no tenemos mucha relación con los de fuera. La gente no ve que hemos cambiado, siguen con las mismas ideas falsas de hace quinientos años, que si somos ladrones, que si estamos todos metidos en las drogas...lo piensas y da pena que las cosas sigan así, hemos cambiado porque la sociedad ha cambiado mucho y no se vive como antes y porque el evangelio ha cambiado nuestros corazones, pero las cosas siguen igual..." (Francisco, pastor, 50 años).

"... A la droga se dedican una minoría pero la mayoría trata de buscarse la vida como puede, pero es un barrio muy conflictivo, hay mucha gitanería y mal ambiente, la droga cambia a las personas y a los propios gitanos... nos hace malas personas, no hay palabra ni hospitalidad...es un barrio peligroso y con el tiempo tenemos que irnos porque aquí la semilla del Señor no germina más y además hace que otros no se atrevan a venir...no toleramos la droga pero no podemos enfrentarnos cuando ni la policía lo hace...nosotros tratamos de dar ejemplo con nuestras vidas, que vean que somos gitanos que tenemos

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

un orden y una palabra, que nos buscamos la vida sin caer en eso, que tenemos coches y trajes como los demás y vamos con la cabeza bien alta porque dios nos está guiando y nos defiende..." (Juan, pastor, 40 años).

Frente a las críticas que los gitanos inconversos hacen sobre algunas prácticas de los evangélicos, que ellos entienden como formas de aburrimiento, frialdad y puritanismo, y que tienen como resultado la no asistencia a fiestas gitanas y el abandono del sentido lúdico y vitalista del pueblo romanó, los aleluyas defienden el sentido vitalista, el "calor y emoción" de sus creencias y experiencias religiosas y una interpretación distinta de las fiestas, sus cultos serían fiestas para el Señor. Además, ellos siguen acudiendo a fiestas, bodas y ferias pero con "orden y moderación". Acuden a bares y cafeterías como todo el mundo pero se retiran de espacios públicos donde el alcohol o las drogas sean los protagonistas de la diversión:

"... Si hay que ir a la feria se va y se disfruta como todo el mundo pero con moderación y responsabilidad...no tenemos nada en contra de las fiestas porque los cultos son una fiesta de alabanza para el Señor y los cristianos somos gente alegre porque tenemos a dios con nosotros pero una cosa es ir con orden y otra caer en el mundo y las garras de un astuto como Satanás...este pueblo tiene sus fiestas y nosotros vamos porque este pueblo nos lo ha dado el Señor para su obra y en cualquier sitio puede uno dar testimonio..." (Javier, pastor, 30 años).

" ...En este pueblo no admiten evangelizar en la calle, no nos dejan locales ni hacen nada por ayudarnos, saben que no tenemos dinero pero nos piden un alquiler cuando a los católicos les dan todo lo que piden, llenan de santos y romerías las calles, y mezclan la religión con las fiestas, el alcohol y las drogas pero no dejan a nuestra Biblia...hay mucha falsedad e idolatría, creen en estampitas e imágenes, en supersticiones, este pueblo es un muladar bajo las cadenas del diablo, la droga y los vicios..." (Carmelo, 60 años).

4.4. GLOBALIZACIÓN Y CULTURA. UN ESPACIO PARA EL COMERCIO AMBULANTE

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Todo indica que la globalización y la mundialización de la economía son resultado de la expansión de la economía de mercado. Pero este proceso, lejos de ser uniforme, lineal y homogéneo, se desarrolla de forma heterogénea y sincrética en estrecha relación con las particularidades locales y grupales. Cada cultura articula y elabora mediaciones, disyuntivas e hibridaciones diferentes con ese proceso global. La propia globalización ha activado los procesos identitarios de base étnica o religiosa. Así pues, la homogeneización cultural coexiste sin contradicción con el reforzamiento de las diferencias y singularidades culturales (Comas, 1998; Cucó, 2004). La hegemonía del sistema mundial capitalista no ha implicado la uniformidad y homogeneidad de los sistemas socioeconómicos, dado que precisamente el capitalismo convive y se expande con otros sistemas alternativos, subalternos o marginales, que generan peculiares síntesis locales de viejas o modernas formas socioeconómicas. Las culturas no son pues esencias estáticas y pasivas sino procesos dinámicos más amplios donde convergen elementos estructurales, prácticas y acciones individuales, como apuntarían autores tan diversos como Sahlins, Bourdieu, Wolf o García Canclini. Los grupos sociales instrumentalizan sus elementos culturales disponibles, reaccionan a las fuerzas económicas y políticas, se resisten y adaptan sus intereses en relación con los contextos globales y las circunstancias locales: "Dentro de la rudeza de la interacción social, los grupos explotan las ambigüedades de las formas heredadas y les dan nuevas evaluaciones y valencias; toman prestadas formas que expresan mejor sus intereses, o bien crean formas totalmente nuevas" (Wolf, 1987: 467).

En este contexto complejo y dinámico la antropología[85] puede constituirse en un referente científico innegable, en la medida que metodológicamente permite la vinculación entre lo global y lo local, entre la historia y el presente, entre las diferencias y las semejanzas, en los procesos de transformación económicos y culturales de los grupos sociales. Como explica Dolors Comas, asumiendo una tradición de la disciplina, el método etnográfico permite entender los procesos de carácter global a partir de sus concreciones locales: "se trata de 'leer' el sistema global y el cambio social a través de las etnografías localizadas. Y es que en lo local convergen de forma sintética las principales fuerzas que contribuyen a la

[85] "El deseo de trabajar nuevas interpretaciones que nos permitan entender la cohesión del mundo y las conexiones transnacionales que afectan a la organización de los significados y las acciones -y sobreponernos al asombro que nos producen las nuevas mezclas y combinaciones- es una tendencia clara y cada vez más importante en la antropología cambiante de nuestros días, entendida como empresa intelectual y como oficio" (Hannerz, 1998: 18).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

reproducción y la transformación de las sociedades. Esta doble naturaleza del proceso es lo que desvela la antropología" (Comas, 1998: 24).

Así pues, las culturas han dejado de ser entidades delimitadas. En nuestro caso, el comercio ambulante entre los gitanos muestra la complejidad de los procesos transnacionales de las mercancías, la interconexión de lo global y lo local, la interdependencia entre el centro y las periferias o la adaptación de las estrategias culturales a las nuevas condiciones (Hannerz, 1998; Dietz, 2003). Ahora bien, los rasgos que definen a la cultura gitana, pese a su riqueza, no son exclusivos de ella, sino que consisten en una serie de estrategias adaptativas flexibles y variables que se combinan y apropian en relación a las circunstancias históricas, la interacción con la sociedad mayoritaria y el papel del Estado.

El carácter dinámico y relacional de los elementos étnicos y las fronteras porosas entre los grupos sociales, algo que ya fue enfatizado por Barth en los años sesenta, ha servido a Teresa San Román para distinguir entre identidad étnica y repertorio o contenido cultural. El contenido cultural es una condición necesaria pero no suficiente para generar identidad étnica, es decir, la autodefinición y reconocimiento por otros grupos de una identidad propia y diferencial. Los gitanos seleccionaron algunos rasgos que reforzaban su diferencia como la lengua, los vestidos y danzas o el nomadismo, pero dichos elementos pueden cambiar o desaparecer mientras que la oposición histórica entre mayoría y minoría, la competencia étnica y las variables económicas y políticas mantengan la diferenciación cultural. De este modo, elementos culturales que pueden parecer exclusivos de una cultura forman parte a menudo del repertorio de otros grupos. Lo que constituye la singularidad cultural es la forma en que se sintetizan e integran esos elementos, la manera en que se instrumentalizan, la forma de apropiación de los significados a lo largo de la historia, su permanencia y selección: "cada unidad étnica selecciona de su cultura aquellos elementos que tienen significación étnica, que expresan su identidad y se relacionan con ella, y estos elementos cambian de un grupo humano a otro y en cada uno con el tiempo, a veces imperceptiblemente para los propios participantes" (San Román, 1994: 189). Han sido los vaivenes históricos de la oposición mayoría y minoría y la dialéctica entre integración y exclusión los que han configurado las formas y el ritmo de la reelaboración o el mantenimiento de la identidad étnica gitana. La identidad se configura utilizando las rupturas y continuidades de los grupos sociales, a través de "los

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

cruces y los cambios de rumbo, en forma de una confrontación dialéctica constante entre el bagaje socio-cultural-simbólico identificado por el grupo como genuino y las circunstancias globales objetivas que enmarcan, constriñen o delimitan la reproducción del propio grupo" (Pujadas, 1993: 63).

La dependencia, fragilidad y marginalidad de las pautas económicas gitanas respecto al sistema capitalista nos obligan a tratar de entender los procesos históricos que dieron lugar a esas relaciones. Esos procesos suponen siempre la aparición y desaparición de elementos culturales. La expansión de la economía del mercado ha dado lugar a síntesis particulares con algunas tradiciones gitanas. El comercio ambulante, la informalidad o el autoempleo constituyen estrategias culturales adaptativas que responden al mantenimiento de especificidades culturales en relación a la homogeneización cultural y económica. El proceso de globalización combina estrategias precapitalistas en su propia expansión y desarrollo. Incluso el parentesco o la religión pueden asumir funciones económicas que contribuyan a asegurar las condiciones de reproducción de la sociedad. Como diría Godelier (1989), el capitalismo permite adaptarse y crecer a expensas de las unidades domésticas, el sistema de linajes y la propia marginalidad e informalidad gitanas. La articulación de formas capitalistas con otros sistemas es lo que permite su dominación y hegemonía, pero también su heterogeneidad y dinamismo (Wolf, 1987).

Y en el caso gitano habría que añadir la especificidad de sus interacciones con el grupo payo mayoritario y la especificidad de sus relaciones con el Estado español. En esa articulación e interacción están las bases de la transformación de la cultura gitana y las condiciones de su reproducción. Vemos, pues, cómo el propio desarrollo capitalista en sociedades en transición se ha basado en la diversificación y pluralidad de bases económicas, pero dicha estrategia ha constituido un rasgo central en la cultura gitana desde su diáspora hace más de mil años (San Román, 1994: 193). Las familias gitanas normalmente han enfatizado la diversificación de sus bases económicas como estrategia de reproducción pese a que ello les supusiera incrementar la dependencia con la sociedad mayoritaria. En efecto, la pluralidad de bases económicas "muestra la capacidad de los grupos domésticos y las comunidades locales de adaptarse a las nuevas condiciones creadas por la expansión de las relaciones capitalistas. Pero, al mismo tiempo, constituye un síntoma de la imposibilidad de reproducción de estos grupos

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

apoyándose en sus propias bases, de manera que se institucionaliza la situación de dependencia respecto a las relaciones dominantes" (Comas, 1998: 71).

En todo caso, lo importante no es constatar la diversidad de ocupaciones y actividades económicas que mantienen los grupos domésticos sino entender el significado de esa combinación, alternancia o coexistencia de lógicas de producción aparentemente contradictorias y cuáles son sus consecuencias en la reproducción e identidad del grupo. Por su parte, autores como Wolf (1987) y Nash (1994) han enfatizado estos últimos aspectos al considerar que la comprensión del desarrollo del capitalismo y de la globalización necesitan un análisis específico del papel de los "pueblos sin historia" y de la acción de los subsistemas marginales, periféricos y de subsistencia.

Precisamente, la importancia de la esfera familiar y el sistema de linajes, la indistinción entre trabajo y familia o esfera de producción y reproducción, la cooperación en el seno del grupo entre los gitanos constituye otro de los aspectos centrales de la articulación de la cultura gitana con el capitalismo y la sociedad mayoritaria (Reyniers, 1998). El sistema institucional de poderes económicos y políticos coexiste o se coordina con diversos tipos de estructuras no institucionales, intersticiales, suplementarias o paralelas a él, como son los grupos informales, las redes de proximidad, el parentesco o la amistad (Cucó, 2004: 143 y ss.). Los mecanismos del parentesco pueden ampliarse y modificarse para adaptarse a diversos intereses y demandas, es decir, las relaciones pueden conservar la forma de relaciones parentales aunque ya no desempeñen funciones familiares (Wolf, 1990: 20). Los sistemas productivos gitanos no se basaron nunca en el control de la tierra (de la que siempre fueron apartados y expulsados), de capital o de los instrumentos de trabajo. Su riqueza provenía de mantener amplias familias que les permitían diversificar las funciones y las ocupaciones junto al control de las capacidades reproductivas y simbólicas del grupo: endogamia, autoridad de ancianos sobre jóvenes, dominio de los varones sobre las mujeres.

En relación a los mercados de trabajo tanto las minorías inmigrantes como los gitanos siguen sufriendo la discriminación. Las desventajas persisten a pesar de las políticas aplicadas. El mercado de trabajo más bajo determina sus posibilidades de movilidad y las condiciones de trabajo a las que tienen acceso

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

(inestabilidad, escasa cualificación, ingresos, etc.). Comas (1995, 1998) ha resumido los principales factores que generan la desigualdad y segmentación respecto al mercado de trabajo. La construcción social de las diferencias se añade a la lógica laboral constituyendo un elemento fundamental para comprender la posición de los gitanos en relación al mercado laboral. Esta autora ha destacado tres vectores fundamentales en la generación de desigualdades: la preparación profesional, las características locales del mercado de trabajo y, por último, las divisiones basadas en el género, la raza o la etnia.

La preparación académica y profesional marca diferencias entre los individuos de acuerdo con los niveles de preparación jerarquizados (y establecidos por el mercado y el sistema) que éstos han podido alcanzar, y contribuye a la perpetuación de las clases sociales. El mercado de trabajo local posibilita una estructura de oportunidades ocupacionales que facilita o dificulta la movilidad laboral, generando los desplazamientos temporales o la emigración, o, por el contrario, la aportación de mano de obra externa y flujos inmigrantes. Por último, las diferencias de género, raza o etnia pueden añadir nuevos criterios de división y segmentación entre trabajadores, a través de los que se ejercen y legitiman prácticas discriminatorias de carácter formal o informal. De este modo: “a las divisiones de clase se añaden, pues, otras categorías y patrones de relación social que atraviesan las clases y las fragmentan, lo que contribuye a reproducir las bases de funcionamiento de un mercado de trabajo jerarquizado. El mercado de trabajo no es, pues, homogéneo sino que está segmentado” (Comas, 1998:82-83).

La posición desigual de los inmigrantes y los gitanos depende de las diversas oportunidades de empleo de que disponen y, por otra, del nivel de aceptación de las condiciones de trabajo que configura su poder real y social de negociación. Así pues, las oportunidades de empleo vienen determinadas desde el punto de vista de la oferta de mano de obra por variables sociológicas, es decir: “las características básicas de los trabajadores (sexo, edad, estado civil, nivel de estudios, cualificaciones, origen étnico, etc,) y por sus pautas de conducta (fiabilidad, diligencia y otros rasgos del carácter); estas características y pautas de conducta tienden a ser utilizadas por los empresarios como elementos discriminantes (no necesariamente discriminatorios) de selección en el proceso de asignación de los trabajadores a los puestos de trabajo” (Cachón, 1995: 109). En el caso gitano algunos autores han señalado, como ya hemos comentado con anterioridad, la importancia del tipo de hábitat y residencia, o la incidencia de factores familiares, o el

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

papel de valores como la libertad y la independencia, para comprender tanto el sistema ocupacional como las relaciones interétnicas (San Román, 1980, 1994; Ardèvol, 1994). Los gitanos andaluces se enfrentan además a ciertas particularidades del mercado laboral local marcado por su dependencia de flujos externos, los desequilibrios internos, el desempleo y atraso secular que llevan a los gitanos a tasas de mayor pobreza y precariedad junto a una creciente polarización de ingresos y rentas (Gamella, 1996: 211-237). El proceso de transnacionalización de la economía ha llevado a Andalucía a una situación de periferia donde coexisten altas tasas de desempleo y demandas efectivas de fuerza de trabajo inmigrante, produciéndose una creciente segmentación étnica de los mercados de trabajo que da lugar a situaciones de precariedad, marginación y discriminación junto a cierta minimización de los conflictos y tímidas medidas de integración (Martín, 1998).

A estas alturas parece ya claro que el desarrollo del mercado y los procesos de globalización de la economía y la cultura han contribuido de forma heterogénea y fragmentaria, con variaciones locales y culturales, a formas específicas de articulación de viejas y nuevas formas económicas. La antropología y el método etnográfico permiten analizar las formas culturales en conexión con los procesos mundiales. El evangelismo y el comercio ambulante, dejan de ser elementos económicos o religiosos aislados para concebirse como síntesis particulares entre lo global y lo local. Pero sobre todo que la especificidad cultural gitana es resultado de la posición de determinadas prácticas sociales y de su dependencia con el sistema global.

En este contexto general es donde hemos seleccionado los mercadillos ambulantes como espacios de interacción social específicos y privilegiados. En ellos las relaciones interétnicas muestran los rasgos y singularidades que han conformado la convivencia y el conflicto entre payos y gitanos desde hace siglos. Entre esos rasgos nos detenemos en señalar los siguientes:

1. La perpetuación de la delimitación de un espacio propio, separado y concreto para la interacción. De las antiguas herrerías, la visita estacional de los esquiladores de acémilas y los tratantes de ganados en las ferias, se ha pasado a los mercadillos. Un espacio abierto y a la vez cerrado para el encuentro con una diferencia inquietante, en palabras de San Román, donde las relaciones interétnicas

aparecen fuertemente delimitadas y segmentadas. El aparente y fugaz espacio neutral e integrador del mercadillo que oculta y soslaya la discriminación. La propia integración espacial del mercado desvela la negación de la permanencia y el encuentro. Un espacio artificial, provisional y marginal.

2. Los mercadillos permiten la relación intercultural desde un entorno que confirma y refuerza, desde su carácter provisional y marginal, la pertenencia grupal y la identidad colectiva de los vendedores gitanos. El mercado, se convierte así, en un espacio étnico propio, donde conviven parientes y otros patrigrupos locales gitanos. Eso sí, cada uno en su sitio y su puesto, y los linajes contrarios, preferentemente alejados (es normal que la distribución inicial municipal de los puestos sea luego modificada por intercambios de puestos con terceros). En todo caso la pertenencia étnica puede que no sea vista como un elemento idéntico para todos, existen una heterogeneidad de experiencias y representaciones del nosotros condicionadas básicamente por elementos diversos como el género, las creencias religiosas, los grupos de edad, los grupos familiares y los cultos de referencia. Una red de parientes en el mercadillo representa siempre cierta seguridad, la posibilidad de favores y ayudas recíprocas, un recurso, en suma, para situaciones de crisis). Y de modo secundario, por el género común de venta, la prosperidad del puesto, las furgonetas, la localidad de residencia, la participación en cooperativas de vendedores o la situación fiscal y la estabilidad del puesto (la ilegalidad es un obstáculo que condiciona las posibilidades laborales y vitales futuras, el entorno residencial y las relaciones interpersonales).

3. El espacio de las relaciones interétnicas se muestra también en cierto reparto étnico de los géneros de venta. La existencia de una etnoestratificación del mercadillo diluye de momento la competencia abierta. Los inmigrantes latinos se dedican a los productos de artesanía y complementos textiles; los magrebíes a la marroquinería, alfombras y productos electrónicos de bazar; los gitanos, a las telas, confección, calzados y productos agropecuarios estacionales; los castellanos o payos, al textil y los complementos del hogar. La competencia se percibe fundamentalmente con aquellos que venden las mismas mercancías a precios parecidos o inferiores, y con gitanos o inmigrantes, que venden de forma irregular o ilegal en los mercadillos (éstos pueden llegar a ser denunciados por los propios vendedores con licencias). Pero la realidad es que no existe una unidad entre los vendedores como

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

colectivo, sus asociaciones siguen sin superar un tercio de los vendedores y la fragmentación étnica y ocupacional se siente fundamentalmente a la hora de expresar demandas o reclamar derechos en los órganos municipales de comercio.

4. En los mercadillos los gitanos han visto seleccionadas las relaciones interétnicas preferentes con la sociedad mayoritaria (dado que esa elección no ha procedido abiertamente de ellos sino que es el resultado de las circunstancias históricas de una minoría étnica discriminada) a través de los intercambios económicos comerciales. La posibilidad del fraude o el engaño como estrategias ocasionales de antiguos vendedores nómadas han sido superadas y abiertamente rechazadas en el contexto de fidelidad y estabilidad de los mercadillos. El comercio ambulante, adaptado a los vaivenes de la oferta y la demanda, a las modas y particularidades locales, se configura como un espacio privilegiado para las relaciones interétnicas que permite, desde la dependencia secular y su consideración "marginal", estrechar los contactos, fraguar amistades, generar el autoempleo y la independencia. En definitiva, cierto bienestar y mejora de las condiciones de vida.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

CAPÍTULO V. COMERCIO AMBULANTE Y PENTECOSTALISMO GITANO.

> *"La comprensión definitiva del concepto no puede estar al comienzo de la investigación, sino al final de la misma: con otras palabras, sólo a lo largo de la exposición y como resultado esencial de la misma, se tendrá que mostrar cómo haya de formularse lo que entendemos aquí por el "espíritu" del capitalismo de la mejor manera posible, es decir, de la forma más adecuada para el punto de vista que nos interesa a nosotros aquí. Este punto de vista, del que todavía hablaremos, no es, a su vez, el único posible desde el que se pueden analizar los fenómenos históricos que nosotros estamos considerando. Su consideración desde otros puntos de vista daría como rasgos 'esenciales' de esta cuestión otros rasgos, como ocurre con cualquier fenómeno histórico; de lo que se deriva, sin más, que por 'espíritu' del capitalismo no se puede o no se debe entender necesariamente sólo lo que nosotros nos representemos de él como lo 'esencial' para nuestra manera de enfocar los problemas. Esto se debe precisamente a la naturaleza de la 'construcción de los conceptos históricos', la cual no pretende, para sus objetivos metodológicos, reducir la realidad histórica a conceptos genéricos abstractos, sino que pretende estructurarla bajo formas concretas con una impronta inevitable e invariablemente individual."* (Max Weber. **La ética protestante y el *espíritu* del capitalismo**. (1905), 2001: 56-57).

La estructura del sistema ocupacional de los gitanos ha sido uno de los elementos de resistencia a los procesos de asimilación, además, ha constituido uno de los factores de diferenciación y afirmación étnica. Dicho sistema, pese a la heterogeneidad de los colectivos gitanos, constituye un elemento central en el mantenimiento de las situaciones de desigualdad, dependencia y exclusión social. Una de las ocupaciones fundamentales entre los gitanos en general, y entre los gitanos evangélicos en particular como veremos, es el comercio ambulante, un tipo de comercio que tiene actualmente en los mercadillos semanales municipales su principal desarrollo. En este capítulo, tras describir los rasgos y características de la economía gitana y del comercio ambulante, analizaremos las relaciones entre venta ambulante y prácticas pentecostales, para ello nos detendremos en una congregación concreta de la provincia de Sevilla: La Iglesia de Filadelfia de San Juan de Aznalfarache.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

5.1. LOS GITANOS Y LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS.

Todo análisis sobre las actividades económicas y el sistema ocupacional de la comunidad gitana requiere tener en cuenta los diferentes procesos históricos y culturales que han dado lugar al contexto actual de desigualdad, dependencia y exclusión social de la mayoría de sus integrantes (Gmelch, 1986: 309-314; Okely, 1983; Sway, 1984; Salo, 1982; Reyniers, 1998). Por otra parte, es necesario constatar la diversidad y heterogeneidad del colectivo gitano y los propios procesos de transformación que se están desarrollando en sus patrones culturales tradicionales, de los cuales, a nuestro parecer, el evangelismo pentecostal como movimiento socio-religioso es uno de los más importantes a tener en cuenta. Por supuesto que la comprensión de la comunidad gitana requiere entender la propia etnicidad de forma procesual y en interacción con los grupos mayoritarios con los que convive, y en concreto, su relación con el Estado. En esa relación con la sociedad mayoritaria los gitanos se encuentran frecuentemente en una clara situación de desventaja. Una desventaja que tiene su origen histórico en las persecuciones, discriminaciones y asimilaciones forzosas que los gitanos han vivido a lo largo de los últimos cinco siglos pero que, además, persiste con imágenes sociales negativas y estereotipos que, aunque puedan perder su referencia real, no dejan de mantener su fuerza[86]. En este contexto: "la desventaja social crece con la pobreza y se fortalece con la falta de formación y con la marginación" (Giménez, 1999: 43).

Los datos más recientes de los que disponemos sobre el sistema ocupacional entre los gitanos españoles los ofrece Garreta (2003),[87] en su análisis comparativo sobre la integración en la estructura social de inmigrantes extracomunitarios y gitanos de las provincias de Huesca y Lleida. Este autor se detiene a estudiar la inserción socio-laboral y las características de las minorías étnicas en el mercado del

[86]En tiempos de Felipe II las políticas represoras contra los gitanos se vieron estimuladas por las necesidades de la corona de encontrar remeros para las galeras de la flota del Mediterráneo y de mano de obra para las minas de Almadén. Los gitanos fueron asociados a vagabundos, caldereros y vendedores ambulantes que "andan por las calles vendiendo frutas y otras cosas", cuya captura adquiría, de este modo, un carácter claramente utilitarista (Martínez, 2004: 412-413).

[87]Habría que tener en cuenta que en ese mismo estudio cifra en el 54% el número de gitanos evangélicos sobre una muestra representativa del conjunto de gitanos de las provincias de Lleida y Huesca (Garreta, 2003: 263).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

trabajo y, pese a destacar algunos factores comunes, muestra importantes rasgos diferenciales entre éstas. A partir de una extensa encuesta y de la realización de entrevistas en profundidad, obtiene los siguientes resultados en los diferentes procesos de integración:

1) En relación a la penetración en el mercado de trabajo, es decir, la incorporación al primer empleo, destaca que dicha incorporación se realiza, en la mayoría de los casos, en ocupaciones de peonaje no cualificadas en la agricultura y la construcción. No obstante, constata que casi un tercio de los jóvenes que se incorporan al primer empleo lo hacen a través de la venta ambulante, sin haber estado nunca desempleados, dado que las nuevas incorporaciones se realizan mayoritariamente a través de los padres (Garreta, 2003: 110)

2) En relación a la situación laboral y al modo de conseguir el primer empleo, sus cifras destacan por el porcentaje de gitanos que se incorporan de forma asalariada y por cuenta ajena al mercado laboral (casi dos tercios). Un dato que en los empleos sucesivos y posteriores se invierte y confirma lo que la mayoría de los investigadores han mostrado, es decir, la reducción generalizada del trabajo asalariado entre los gitanos (Garreta, 2003: 112).

3) En relación a los sectores ocupacionales actuales, hay que tener en cuenta que su estudio se refiere a las ocupaciones a lo largo del año y que en muchos casos lo normal es el pluriempleo, si bien: "entre los gitanos se concluye que a medida que se incrementa el tamaño de la población de residencia aumenta también la dedicación a un solo trabajo, pues como se verá, en localidades mayores hay más dedicación a la venta ambulante, tarea que por casi todos no se comparte con ninguna otra" (Garreta, 2003: 117). Eso sí, entre los no ocupados formalmente, destacan la recogida de frutas y caracoles, la recogida de chatarra y la mendicidad. Además, destaca que las segundas generaciones suelen reproducir la posición en el mercado de trabajo de la primera. En general, las ocupaciones más frecuentes entre los gitanos son la venta ambulante, el peonaje agrícola, el peonaje en la construcción y la recogida de chatarra y productos agropecuarios silvestres[88].

88Las cifras concretas que ofrece son las siguientes:

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

4) En relación a la estabilidad en el empleo, pero referida a los trabajadores por cuenta ajena, destaca el número de gitanos ocupados en trabajos de larga duración frente a los casos de empleos de escasa temporalidad.

5) Sobre las condiciones laborales y salarios del cabeza de familia, las cifras muestran los menores salarios obtenidos por los gitanos en relación con los inmigrantes extracomunitarios y su menor predisposición a realizar cursos de formación. El autor destaca que entre los que obtienen mayores ingresos se encuentran los dedicados a la venta ambulante (Garreta, 2003: 128).

6) Por último, y en relación a las horas de trabajo semanal, los gitanos suelen trabajar menos horas de media (37´7) que los inmigrantes extracomunitarios (44´8).

Las cifras anteriores nos sirven para resumir la situación actual de gran parte del colectivo gitano respecto al conjunto de la población con una serie de indicadores bien conocidos por todos (Fresno, 1999; Giménez, 1999; Garreta, 2003):

a) - Tasas de analfabetismo y absentismo escolar muy superiores a la media estatal.
b) - Una falta de acceso generalizada a los cauces normales de formación laboral.
c) - Tasas muy altas de subempleo o empleo sumergido.

Metal	1´1 %
Textil-calzado	14´5
Construcción-madera	10´3
Otras industrias	1´1
Comercio-hostelería	37
Transporte	0´8
Otros servicios	2´7
Agricultura	34´7

Fuente: Garreta (2003: 120).

d) - Una mayoría se emplea por cuenta propia en actividades económicas familiares ejercidas informalmente o en proceso de regulación.
e) - Abandono prematuro de la Educación obligatoria.
f) - Una proporción mayor de situaciones de exclusión social y pobreza graves, que llegan a afectar a casi la mitad de los gitanos.
g) - Altas tasas de natalidad y menor esperanza de vida (casi quince años por debajo de la media española).
h) - Pirámide poblacional muy joven pero con escaso acceso a programas de aprendizaje laboral.
i) - Tamaño de las familias muy superior a la población española.
j) - Perpetuación de la discriminación laboral y la segregación de viviendas.

La perpetuación de estas situaciones tiene su origen en una clara competencia desigual por el acceso a los recursos. Pero junto a los factores estructurales socio-económicos se unen otros componentes cognitivos y culturales. El significado de la competencia y el valor de las tensiones entre la mayoría y la minoría es vivida y experimentada desde perspectivas culturales diferentes, que generalmente se elaboran, organizan y expresan a partir de las identidades étnicas. Los prejuicios y estereotipos se convierten en fronteras interiorizadas (permanentes y naturalizadas) que reproducen y actualizan los límites y las pautas de las relaciones interétnicas, ello explica "el anquilosamiento de las relaciones entre payos y gitanos, la repetición de las mismas pautas de acción y de soluciones, la dificultad en modificar las actitudes que sesgan las relaciones interétnicas" (Ardèvol, 1991b:20).

Por otro lado, en un contexto cronológico anterior y desde una perspectiva bien diferente, Tomás Calvo Buezas (1980) considera que la situación de la minoría gitana respecto al sistema mayoritario dominante viene dada por su posición dependiente en la estructura de clases y producción. Es la relación económica marginal la que condiciona otras situaciones y configura muchos rasgos identitarios de "adaptación a la pobreza". Calvo considera que los procesos de sedentarización, urbanización y crecimiento económico de las últimas décadas han llevado a una creciente proletarización y dependencia económica en los gitanos. Y, dado que enfatiza la dialéctica entre clase y etnia como el proceso central que ha generado y constituido la posición y estrategias productivas e identitarias de los gitanos, concluye que sólo el

desarrollo y liderazgo de un movimiento social, enlazado con los movimientos obreros y la lucha de clases en sus metas y objetivos generales, pero enfatizando un lenguaje simbólico identitario podría servir de mecanismo de adaptación de la causa gitana a los nuevos tiempos. Sin embargo, y a pesar de que reconoce que en otros contextos la religión puede aglutinar y activar en la lucha étnica, estima que al carecer los gitanos de religión y lengua propias, las creencias religiosas no jugarán un papel esencial en el movimiento social. De ahí que considere que la prioridad de la relación socioeconómica no implica invalidar la importancia en el futuro de la peculiariedad de la identidad gitana, insistiendo en la idea de que: "el Movimiento gitano, creciente en el futuro, necesita ser ideologizado, ritualizado y mitologizado a partir de la simbología, valores y singularidades culturales gitanas, jugando en el futuro Movimiento gitano un rol decisivo los artistas y las asociaciones gitanas" (Calvo, 1980:32).

Tomás Calvo desconocía en 1980 el paulatino desarrollo del movimiento Filadelfia, no podía predecir cómo un movimiento étnico-religioso iba a ser el encargado precisamente de "ritualizar y mitologizar" la simbología y singularidades gitanas. El proceso histórico ha sido muy diferente. El movimiento social gitano, pese a los reiterados intentos de unidad no ha dado sus frutos. Las asociaciones acabaron fragmentadas y fueron tuteladas, en muchos casos, por las diferentes administraciones. Y el papel decisivo que postuló a los artistas no ha llegado a producirse. Es más, los artistas gitanos sublimaron el carácter estético y silenciaron el étnico y, en todo caso, el potencial referente identitario acaba desinflándose en una espiral parental y, para algunos, narcisista.

Pese a que en la década de los sesenta y setenta parecía que la proletarización era inevitable (GIEMS, 1976), dos décadas después la realidad ha mostrado lo equivocado de estas hipótesis. El propio Calvo afirmaba que una vez sedentarizados y urbanizados los gitanos, el proceso clave sería una tendencia a la proletarización creciente, dicho proceso sería: "el factor fundamental del cambio de formas sociales y culturales de la comunidad gitana, alternando radicalmente sus modos tradicionales de vida. Esta creciente proletarización no impedirá la especialización de algunos trabajos gitanos, como la chatarrería, venta de flores y pequeña artesanía; como también el incremento del trabajo temporero agrícola" (Calvo, 1980: 14).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Tres décadas después podemos afirmar que el comercio ambulante, más afín a la singularidad de las estrategias culturales gitanas, ha desbancado a las ocupaciones asalariadas del proletariado. Los temporeros agrícolas gitanos son cada día más minoritarios en relación con las nuevas demandas del empresariado agrícola hacia inmigrantes magrebíes, latinoamericanos o de Europa del Este. El trabajo independiente y las prestaciones sociales, para los que las consiguen, regulan el sistema productivo gitano. Autores como Gmelch (1986), Salo (1982), Okely (1983), Sway (1984), San Román (1980, 1997), Ardèvol (1994), Gamella (1996, 1999), Kaprow (1994) han visto en el rechazo a la proletarización un mecanismo de resistencia frente al estado y la sociedad mayoritaria, los gitanos: "sólo ocasionalmente emplean a otros y han conseguido evitar ser empleados, la historia de los gitanos es la historia de su rechazo a ser proletarizados" (Okely, 1983: 53). Ardèvol concluye que los gitanos prefieren aquellas ocupaciones que hagan posible su independencia en la organización del trabajo, que les permitan imponerse a sí mismos su propia disciplina de trabajo y que todo esfuerzo redunde en su beneficio, de ahí que: "sigue predominando el trabajo independiente de tipo tradicional, ocupando las zonas menos organizadas del sistema laboral mayoritario, así como la cooperación familiar en el trabajo, con formas propias de organizar la actividad económica" (Ardèvol, 1986:107). San Román ya en 1980, y pese a que entonces los índices de trabajo asalariado eran relativamente muy elevados, destacaba que se trataba de ocupaciones complementarias a las que sólo se recurría coyunturalmente, es decir "cuando ocupaciones fundamentales tradicionales se hacen inviables por su baja rentabilidad en un momento dado o por cualquier otra circunstancia. Los gitanos, entonces, parece que tienden a utilizar el trabajo asalariado cuando otras oportunidades, que ellos consideran mejores, se les cierran" (San Román, 1980: 79). Y casi veinte años después, esta autora afirma que se trata de una ocupación secundaria respecto a otras, a la que se dedican entre un 2 y un 10 % de los gitanos. La escasa proporción de asalariados se caracteriza por la dedicación a empleos muy eventuales, generalmente empleadas domésticas o en empleos temporales en la hostelería turística o en la construcción: "Mi impresión, y sigue siendo una impresión, es que depende mucho de las políticas locales, la densidad y emplazamiento de los gitanos y la competencia con otros, payos o extranjeros, por ocupar el empleo precario" (San Román, 1997: 179).

Por otro lado, Elisenda Ardèvol (1990), en su análisis sobre la actividad económica del campamento gitano marginal de Riu Sec en Barcelona, destaca la alta proporción de población activa entre los gitanos

respecto a la población general, propio de estructuras de población pre-industriales, un sistema laboral que discrepa pero se entrecruza con el de la sociedad mayoritaria. Entre los factores que determinan esas tasas destaca:

- La pirámide de edad, con una mayoría poblacional menor de 16 años. Pero donde los niños se incorporan a las ocupaciones laborales mucho antes que los payos.
- El carácter marginal de la mayoría de ocupaciones y de su organización.
- La incorporación de la mujer al trabajo y el mantenimiento de la actividad en muchos ancianos, dado que carecen de otros recursos y pensiones.

El sistema ocupacional destaca por su enorme variabilidad ocupacional en el tiempo y en la vida de las personas junto a la diversidad y complementariedad de ocupaciones. Su distribución en relación a la ocupación principal subraya el trabajo independiente y el mayor peso de la mendicidad (24´4 %) y servicios callejeros (venta de pañuelos, limpieza de parabrisas, músicos callejeros) con un 23´7%. Le siguen la mano de obra no cualificada (10´7%), temporeros (10%), feriantes (9´7%) y a la venta ambulante el 3´9 %, mucho más frecuente entre otros colectivos gitanos pero -como se observa- poco significativa en el contexto de un poblado marginal como el que estudia Ardèvol. En relación al evangelismo, dado la escasez de vendedores ambulantes, las conversiones se producen entre los ciganos (gitanos portugueses) y los dedicados a la mendicidad y los servicios callejeros. Pero añade que el movimiento evangelista arraiga entre las familias más asentadas, el 77% de los cabezas de familias que permanecen durante todo el año en Riu Sec son evangelistas, y sólo el 22´9 % de las familias con algún tipo de movilidad estacional o periódica se inscriben dentro de esta corriente religiosa (Ardèvol & Cisteró & Marcos, 1990: 84).

Por su parte, San Román (1980) enfatiza la relación diferente que éstos tienen con sus actividades económicas, frente a la imagen social de ociosidad o falta de capacidad para el trabajo de los gitanos. No es cierto que no trabajen sino que lo hacen de otra forma. A un ritmo, dedicación y con ocupaciones bien diferentes de los payos. A la inestabilidad de ciertos oficios tradicionales se une su poca rentabilidad lo que lleva necesariamente a la pluriocupacionalidad. Buscando el máximo rendimiento, con el menor tiempo, menor esfuerzo y mayor libertad posibles. Por otro lado la marginalidad y escasa organización de

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

sus trabajos incide en los altos índices de autonomía e independencia laboral (casi la mitad de la población activa), frente a un tercio de asalariados y un veinte por cien de trabajo cooperativo familiar. Como pauta general establece la correlación entre tipo de hábitat o residencia y tipos de ocupación. Así encontramos chatarreros en chabolas, asalariados en bloques de barriadas y vendedores en casi todas partes. Con datos que se refieren a Madrid en 1974, clasificaba así sus actividades:

ACTIVIDADES	HOMBRES	ACTIVIDADES	MUJERES
Chatarrero - busqueros	37´9	Trapero-Chatarreras	26´5
Vendedores	20	Vendedoras	35´9
Trabajadores manuales cualificados	18	Empleadas Limpieza	12´4
Trabajadores manuales No cualificados	9´5	Sin Ocupación	10
Espectáculos	5´1	Trabajadoras Agrícolas	8´2
Sin Ocupación	3´7	Mendicidad	3´5
Trabajadores Agrícolas	1´7	Espectáculo	1´2

(Fuente: San Román, 1980: 76)

Llama la atención el alto número de trabajadores asalariados respecto a los datos actuales, pero es que el contexto histórico era bien diferente, todavía no se habían producido las consecuencias de la crisis industrial. El número de vendedores era todavía escaso, mientras que los datos de trabajadores agrícolas y espectáculos son propio del entorno urbano de Madrid.

Respecto a los vendedores ambulantes comenta que, a pesar de su mayor incidencia entre las mujeres, son "sobre todo, hombres hechos y derechos, padres de familia y 'tíos' (hombres viejos y respetados), hombres con autoridad en sus familias y en sus barrios. Y es que la venta requiere, ante todo, una imagen de seriedad que difícilmente da un mozo, y además de las cualidades de personalidad que son imprescindibles, arte y habilidad que se aprende con los años. También la venta es más rentable, por lo general, y sobre todo más descansada, más propia para la madurez" (San Román, 1980: 77). La flexibilidad y diversidad de residencia en los vendedores se explica por su alto grado de adaptabilidad y rentabilidad: "Pero vendedores hay también en las U.V.A. y en las casitas de planta baja y en los barracones prefabricados y en las chabolas. Vendedores hay en todas partes. Y es que, de todas las ocupaciones tradicionales de los gitanos, la venta resulta ser la más adaptativa; recorre toda la gama de rentabilidad, la practican hombres y mujeres, viejos y jóvenes, se lleva a cabo en el campo y en la ciudad, se puede ser vendedor y vivir en cualquier parte" (San Román, 1980:78).

J. Mª. Vázquez es uno de los primeros sociólogos españoles en proponer un análisis sistemático y riguroso sobre la situación de los gitanos. Sin embargo, pese a contar con datos de 1979 y referencias a nivel estatal, no desvelaba todavía en su estudio sociológico la incidencia de la venta ambulante. Por su parte, apuntaba que las ocupaciones más frecuentes estaban enmarcadas en las profesiones más humildes con la siguiente distribución (Vázquez, 1980: 160):

- Obreros manuales: 45 por cien de la población activa gitana;
- Temporeros agrícolas: 20´3 por cien;
- Chatarreros: 14´8 por cien;
- Profesiones liberales: 1´7 por cien.

Por último, Jiménez González (2002: 21), sin aportar datos concretos estima que las profesiones más frecuentes entre las familias gitanas son en orden de importancia:

- La venta ambulante.
- El comercio estable.
- Venta de flores.

- Hostelería.
- Recogida de cosechas.
- Recogida de chatarra.
- Profesiones artísticas.
- Oficios tradicionales: trato de ganado, limpiabotas, herreros, canasteros, mujeres que se dedican a la decir la buenaventura.

El carácter autónomo e independiente de las ocupaciones y la importancia de las familias en el sistema ocupacional gitano han sido factores destacados por la mayoría de investigadores. La economía gitana tendría rasgos culturales tradicionales como su autonomía, su carácter familiar o doméstico, la cooperación y la tendencia a la informalidad[89]. Ahora bien el rechazo a la *estructura* y a las formas capitalistas implican "mayor libertad", pero también mayor marginalidad (Kaprow, 1994: 89). El no estar proletarizados les permite controlar y dirigir sus actividades, horarios y los productos de su trabajo, pero les hace más vulnerables al desempleo y a caer en procesos de exclusión.

Precisamente, con ánimo aclaratorio y síntesis teórica y etnográfica, Teresa San Román (1997: 242-245) considera que es "la resistencia como respuesta a la escasez y precariedad de las alternativas, fundamentada en estrategias adaptativas a esta precariedad," lo que condensa y relaciona las orientaciones tradicionales básicas respecto a las actividades económicas. Y esas cuatro estrategias culturales gitanas serían:

1. La combinación y/o alternancia de ocupaciones que requieren escasa especialización pero múltiple capacitación.

[89]"Su sistema ocupacional se ha venido caracterizando por operar en familia o entre parientes, y a pequeña escala, es decir, por tratarse casi siempre de economías familiares o domésticas; por buscar la autonomía y el control sobre las propias condiciones de trabajo, prefiriendo por tanto el autoempleo y manteniéndose independientes del trabajo asalariado y del control administrativo y burocrático. La economía gitana, por lo tanto, ha sido tradicionalmente autónoma, familiar o doméstica e informal" (Gamella (1999:21).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

2. La combinación de actividades integradas, marginales e ilegales en función de las alternativas históricas o geográficas, valoradas por su rentabilidad, riesgo y compatibilidad con las exigencias culturales[90].

3. Una organización social y productiva que posibilita la movilidad.

4. Estrategias adaptativas de sumisión o resistencia al poder mayoritario.

Por su parte, Marlene Sway (1984), que ha estudiado a grupos gitanos de Estados Unidos, Yugoslavia y Reino Unido, destaca la resistencia de los gitanos a padecer la discriminación laboral por medio de la creación a su vez de una economía marginal subterránea en la que son necesarios los modelos familiares y étnicos. En ese caso la supervivencia étnica se vincula estrechamente con la supervivencia económica. La adaptación a circunstancias desfavorables les obliga a desarrollar estrategias adaptativas como:

- Nomadismo. Permite la posibilidad de recursos ocasionales o temporales en nuevos mercados
- Explotación de recursos considerados inservibles por el resto de la sociedad.
- Indistinción del trabajo por géneros. Evitar una segmentación rígida por sexo permite modificar papeles y responsabilidades y adaptarse mejor a las oportunidades.
- Evitar barreras de edad. Tanto los niños como los ancianos contribuyen con diferentes tareas al éxito de las familias.
- Pluriempleo. Que les permite alternar ocupaciones y sobrevivir en situaciones conflictivas.

De otra parte, la Unión Romaní ha destacado, en su informe sobre la venta ambulante, un carácter cultural intrínseco en la decisión sobre las actividades económicas a desarrollar por los gitanos, es decir, la preferencia por oficios que no entren en conflicto con el desarrollo de su cultura y en donde la "libertad" y la cooperación familiar se convierten en algo indispensable. De ahí que opten a la venta ambulante y

[90]San Román (2002:437) propone desarrollar cuatro categorías no excluyentes para analizar la integración y/o marginalidad de las actividades laborales: un trabajador *integrado* es aquel que realiza una actividad laboral estando regularizados tanto el trabajador como la actividad. Un trabajador *sumergido* es el que realiza una actividad regularizada sin estarlo él mismo. Un trabajador *marginal* es aquel que ni la actividad ni él mismo están regularizados. Por último, un trabajador *ilegal* es aquel que realiza una actividad prohibida normativamente.

otros oficios liberales (Torres et al. 2001:17-18). Desde esta perspectiva, un tanto parcial y endógena, al no considerar otros elementos estructurales y objetivos que inciden en la viabilidad de las estrategias culturales de los grupos, parecería como si el gitano sólo trabajara para garantizar y mantener a la unidad familiar y a los valores culturales del grupo.

Para Gamella, la estructura ocupacional de los gitanos ha sido un elemento central de su resistencia a la asimilación y del mantenimiento de sus tradiciones y modos de vida. Sus oficios y actividades tradicionales han sido elementos simbólicos para marcar los límites étnicos con los no gitanos. Aunque han procurado especializarse en diversas ocupaciones subalternas dentro de la economía general, lo característico del sistema ocupacional no consiste en el mero repertorio de esos oficios típicos sino su forma de organización y articulación con la economía mayoritaria: "En todas partes los gitanos han preferido ocupaciones que les permitieran control sobre la organización de su trabajo, así como cierta movilidad y flexibilidad, es decir, cierta independencia, pero no aislándose o marginándose, sino mediante formas de articulación en la economía más amplia" (Gamella, 1996:211). Precisamente, el hecho de que esos oficios hayan variado histórica y geográficamente permite desvelar algunas de las recurrencias y elementos centrales del sistema ocupacional gitano, caracterizado por:

1) La economía familiar y a pequeña escala. Los grupos domésticos o familias se movilizan y ponen en común la fuerza y experiencia de trabajo. Cada miembro contribuye y coopera, en la medida de lo posible, con el resto de la familia. La experiencia y especialización en ciertos oficios permite crear tradiciones familiares: "Esa economía encierra un ideal de trabajo que se realiza rodeado de parientes y fundiéndose con las otras tareas cotidianas a un ritmo y con una disciplina diferentes a las del trabajo asalariado. Además, la unidad familiar prepara, entrena y encultura a las nuevas generaciones en el gremio familiar" (Gamella, 1996: 212)

2) Autoempleo: independencia del trabajo asalariado. Rechazo del trabajo dependiente, preferencia por el trabajo autónomo y por el control de los horarios y ritmos de las tareas. Se trata de una distinción con enormes repercusiones en la vida social tanto por el mantenimiento de las fronteras

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

étnicas, en la medida que suponen una resistencia al Estado y al capitalismo industrial, como para los estereotipos y el conflicto étnico, al percibirse como falta de capacidad o vagancia.

3) Dependencia y fragilidad. El sistema productivo aparece como precario, inseguro, frágil y pasa desapercibido frente a los cambios, pero nunca ha sido estático o se ha mantenido aislado.

4) Informalidad. Se trata de trabajos que soslayan regulaciones administrativas y se mantienen de manera sumergida o informal respecto al mercado oficial del trabajo. En algunos casos la informalidad lleva a lo ilegal. En otros, contribuye a su invisibilidad.

Pero el desempleo, la ausencia de medidas de formación, la escasez de oportunidades y los contextos de marginalidad y pobreza afectan de lleno a los más jóvenes. Ante este panorama la juventud gitana es la que se encuentra "más confusa y desorganizada de la historia de la minoría. No cuenta con el apoyo ideológico de la tradición ni con el de la modernidad. Están perdidos entre dos aguas" (Gamella,1996: 234). Las alternativas ilícitas como la venta y consumo de drogas o la delincuencia son una salida fácil pero peligrosa para los jóvenes. En este sentido la labor de Filadelfia con los jóvenes resulta especialmente positiva pese a lo delicado y complejo del problema. De alguna manera, su oposición decidida a la drogadicción y la delincuencia, a la violencia y las venganzas, su trabajo en los centros de desintoxicación, su capacidad de ejemplo y testimonio, contribuyen a ofrecer una alternativa viable a los procesos de exclusión. Esa alternativa se ofrece desde dentro del colectivo gitano, cercana a la sensibilidad gitana, con un discurso de reafirmación cultural.

El comerciante que puede tratará de "buscar sitio" a sus hijos en los mercadillos, aunque éstos resultan siempre insuficientes y limitados ante el crecimiento de la minoría gitana. Sin duda la salida razonable serían políticas activas para que, junto a la regularización real de la venta ambulante, se ofreciera la oportunidad de apertura de negocios y comercios estables (Fresno, 1999). Esto nos comentaba sobre el futuro de la juventud gitana un anciano de la Iglesia de San Juan:

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

" El que puede les deja a sus hijos un sitio en los mercados, pero no todo el mundo tiene sitios y con la competencia que existe yo no veo ninguna salida como no sea que se ayude a los gitanos. A todos les gustaría tener una tienda y un negocio para dejar a los hijos pero eso no es fácil y lleva muchos papeles".

El desconcierto y preocupación por el futuro de la juventud gitana, escasamente preparada, en un mercado laboral cada vez más inestable y competitivo, resulta preocupante. La situación de los jóvenes puede sintetizarse de la siguiente manera. Los hijos de los comerciantes buscan incorporarse, con la estimable ayuda de sus familias, a la venta ambulante. El resto de los gitanos cuentan con opciones más restringidas. Así, las mujeres tienen en el servicio doméstico, la venta ilegal o la economía sumergida posibles salidas. Por su parte, los varones optan a ocupaciones que requieren mano de obra poco cualificada, generalmente peones de la construcción o temporeros de la agricultura. En cambio, los jóvenes de los grupos asentados en zonas más marginales optarán por perpetuar las ocupaciones familiares de recogida de cartón, plomo y chatarra. En otros casos, la delincuencia y el pequeño tráfico de drogas se convierten en la salida más fácil. Sólo una pequeña proporción de jóvenes (aunque tiende a su crecimiento), que ha accedido mediante la educación a una cualificación profesional, puede encontrar una situación laboral estable como funcionarios, profesiones liberales y técnicos cualificados. Pero, a la situación laboral se une el problema de la vivienda, dado que: "este es el problema por antonomasia de muchas parejas de jóvenes gitanos en la actualidad. A falta de ella, muchos viven con sus familias, lo que agrava el problema de hacinamiento, ya grave a causa de las elevadas tasas de natalidad" (Giménez, 1999: 45).

5.2. EL COMERCIO AMBULANTE.

La posición singular y privilegiada que el comercio ostenta entre el ámbito de la producción y el del consumo permite tener en cuenta la pluralidad de funciones económicas, sociales y culturales que necesariamente conlleva. La historia de la antropología muestra desde su inicio un interés por el análisis y comparación de las formas de intercambio económico en las diferentes culturas, lo que trajo consigo numerosos debates y controversias (Martínez-Veiga, 1990; Gómez, 1993; Comas, 1998). El carácter peculiar y plural de la actividad comercial aumenta la complejidad del análisis de un sector que se

diversifica cuando se trata de subsectores minoristas e informales. Además, la escasa atención por parte de las Administraciones y los investigadores, durante muchas décadas, al comercio minorista ha tenido como consecuencia la escasez de fuentes estadísticas y de estudios rigurosos en profundidad sobre esta temática. El principal problema con el que se cuenta es, pues, la insuficiente información sobre las diferentes formas del comercio interior. Y ello ocurre pese a que, desde la crisis económica de los años setenta, el comercio ha dejado de ser una actividad económica subsidiaria en relación a la producción, con funciones todavía fundamentalmente de abastecimiento, y ha pasado a jugar un papel fundamental en la articulación de los mercados y en los procesos de globalización de la economía. Paralelamente, la mayoría de los enfoques económicos han pasado de entender la distribución como algo secundario (al carecer supuestamente de productividad como tal) a otorgarle un papel central en la estructura y funciones de la base económica de las sociedades contemporáneas, es decir, el mercado. En el caso de la Antropología, hay que afirmar que desde los autores clásicos de fines del siglo XIX y comienzos del s.XX, el análisis de los aspectos económicos de la vida social aparece unido a las formas de intercambio y estructura de las relaciones sociales, destacándose el modo en que las distintas formas de intercambio se articulan con distintas formas de relación social. En cambio, los enfoques marxistas y materialistas han puesto el interés en los distintos modos de producción, su evolución y articulación, primando en los procesos económicos y sociales el papel de la producción sobre la distribución (Gómez, 1993: 40). Actualmente, desde ambos planteamientos se encuentran posturas que tratan de sintetizar y profundizar en el proceso general de producción, distribución y consumo.

En el caso del comercio ambulante, su carácter claramente subsidiario y marginal respecto al comercio minorista establecido, explica tanto la ausencia de referencias académicas destacables y estadísticas fiables como de una regulación homogénea, clara y específica por parte de las diferentes Administraciones (Plan Integral, 1998). Sin embargo, cualquier análisis del sector comercial en sociedades desarrolladas muestra el modo en que las formas comerciales precarias o subalternas, tan extendidas e importantes en sociedades en desarrollo, siguen también existiendo con enorme vitalidad en la actualidad. Aunque constituyan una parte reducida del sector económico nacional, su importancia tiende a crecer en épocas de crisis (MEH, 1998:16). Y pese a las preferencias y fidelidades de muchos consumidores por este tipo de comercio, tanto el sistema económico general como el sectorial, (y quizá

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

también por la fragmentación y debilidad del propio comercio ambulante) siguen perpetuando la marginación y escasa consideración por este tipo de venta tan tradicional en la historia de la humanidad y que ha tenido siempre su fuerza en la implicación de las relaciones personales y sociales en las diferentes esferas y procesos de la actividad[91].

Por todo ello, el comercio ambulante sigue representando un importante papel económico, social y cultural tanto en Europa, en general, como en Andalucía en particular. En paralelo e interrelacionada con los procesos de creación de las ciudades o la articulación e integración de los Estados, la actividad comercial mediante ferias y mercados temporales, ambulantes o callejeros, desempeñó un papel estratégico transcendental en el abastecimiento de ciudades y zonas rurales desde la antigüedad. Actualmente los días de mercadillos siguen jugando, en muchas localidades, una función dinamizadora de la actividad social y económica, además suponen, casi siempre, un aumento considerable de las transacciones comerciales globales que se realizan en las respectivas localidades (MEH, 1998:224). La venta ambulante ha sabido adaptarse, frente a las hipótesis más economicistas que presagiaban la desaparición de estas supuestas prácticas premodernas, a los cambios y sucesivas reestructuraciones del consumo de masas, permitiendo (tanto por su flexibilidad en relación a la oferta y la demanda como por la centralidad de las relaciones sociales y personales) la posibilidad de constituirse en una estrategia propia y diferencial de abastecimiento y consumo de muchos ciudadanos.

A las funciones históricas de los mercadillos como transmisores de cultura y aprovisionamiento, se unen otras funciones económicas y sociales como (MEH, 1998: 227):

a) - El suministro de productos de forma adecuada al consumidor.

[91]A partir del siglo XVIII, la política municipal en España fue progresivamente haciéndose cargo del control de las actividades comerciales, especialmente de los productos perecederos. Se trataba de una estrategia que buscaba: el control de las epidemias, la creación de un espacio específico de equipamiento urbano (mercados de abastos municipales), la posibilidad de una presión fiscal más racional, y medidas de policía urbana que traerían consecuencias de tipo higiénico, sanitario, urbanístico e incluso morales en los ciudadanos. En todo caso, las relaciones entre ciudad y actividad comercial, abastecimiento y consumo, corrieron paralelas (y los siguen estando en cierto sentido en la actualidad) a la evolución política de las competencias municipales y las tensiones entre intervencionismo y libertad de comercio (Rubio Díaz, 1999).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

b) - El abastecimiento de productos básicos a zonas despobladas, de montaña o mal comunicadas.
c) - La creación de una dinámica de precios transparente que obliga a competir a todos en calidad, en precio y servicio.
d) - La generación de negocios a los servicios de hostelería y al comercio tradicional.
e) - Permite el acceso a productos artesanos, agrícolas y descatalogados.
f) - Compatibiliza el ocio y el consumo, el encuentro y el diálogo.
g) - Genera autoempleo a colectivos desfavorecidas como gitanos, desempleados e inmigrantes.

En los últimos años se han producido importantes transformaciones en los sectores de distribución comercial minorista a nivel internacional y nacional. Las grandes superficies, los centros comerciales, las franquicias, los autoservicios de descuento y los grandes parques urbanos comerciales, suponen nuevas formas de distribución con una tendencia creciente y generalizada a estrechar las relaciones entre ocio y consumo (Plan Integral, 1998; MEH, 1998:226). Dichos cambios han generado cierto descontento en el comercio de tipo tradicional y sedentario que se ha manifestado a la opinión pública en conflictos en relación a los horarios comerciales, la apertura en festivos o las tasas del pago aplazado y electrónico. Pese a que estas nuevas formas de ocio y consumo de masas siguen su acelerada expansión en poblaciones de cada vez menor tamaño (ya es habitual verlas en poblaciones de apenas 25.000 ó 50.000 habitantes), lo curioso es que este proceso general no está teniendo aparente incidencia en los mercadillos ambulantes. Éstos crecen en número de puestos y clientes al igual que los grandes centros comerciales. Este hecho no puede explicarse solamente por una diferente funcionalidad comercial o por una supuesta existencia de clientela diferente (MEH, 1998: 15), sino por aspectos esenciales del comercio ambulante que han hecho históricamente atractivo este tipo de comercio: su enorme tradición, la confianza de los clientes, la variedad de productos ofertados, la comercialización de productos excedentes en calidad y precio, el aprovisionamiento de zonas rurales, la especialización y concentración comercial. Además, algunos de estos últimos aspectos, junto al carácter lúdico o festivo de todo mercadillo, permiten cierta integración comarcal y la posibilidad de generar en sus espacios una amplia y

heterogénea sociabilidad[92], aspectos todos ellos que son coincidentes con la apuesta de las nuevas formas de distribución comercial.

La venta ambulante ha tenido desde siempre el rechazo del comercio sedentario, que siempre que puede ha alegado su desconfianza y oposición ante la supuesta competencia desleal, la falta de profesionalidad, la dudosa calidad de los productos o su ilegalidad y la escasa modernización de los mercadillos. La realidad es, sin embargo, muy diferente. Pese a que todavía puedan aparecer casos de fraudes o venta ilegal, lo cierto es que dichos casos son siempre minoritaros y la posible competencia no se corresponde con el volumen de ventas de los mercadillos en relación con el comercio minorista en general (MEH,1998: 224). Dichas críticas olvidan los efectos de revitalización del propio comercio tradicional sedentario que los días de mercadillos generan en torno a los mercados de abastos, las calles comerciales y las propias poblaciones.

Además, pese a lo que pudiera parecer, la situación del comercio ambulante en Europa tiene una incidencia mayor tanto en calidad como en cantidad en relación a España, representanto un 14% de las ventas minoristas (en España un 3 %), Además en la mayoría de los países europeos está permitida la venta de productos alimenticios perecederos. En Italia el número de comerciantes supera los 200.000, en Francia y Alemania los 250.000, en Gran Bretaña 120.000. En España la cifra se encuentra en torno a los 50.000 comerciantes en relación a unos 3.700 mercadillos (MEH, 1998: 261). Pero esta última cifra, según nuestras propias investigaciones y otras fuentes consultadas, no se corresponden con la realidad del sector, dado que, por ejemplo, en Andalucía se cifra, desde esta misma fuente, en 605 los mercadillos y 7400 las licencias ambulantes, cuando todo indica que seguramente son el doble.

[92]La mayoría de los mercadillos se celebran en el interior de los cascos urbanos pero en las grandes poblaciones éstos tienden a desplazarse hacia amplias zonas periféricas aunque, y pese a los ingresos recaudatorios que suponen a los municipios, raro es que se habilite un lugar específico con las infraestructuras mínimas necesarias. Para muchos comerciantes ambulantes estas nuevos lugares del extrarradio son incómodos tanto en verano como en invierno. En Andalucía sólo el 26% tienen un Parking señalizado, el 19% cuentan con aseos, el 24% dispone de agua potable, y el 19% electricidad (MEH. 1998: 98).

En los informes del Ministerio de Economía de 1989 y 1998, dos de las escasas referencias posibles, se hablaba de 250.000 familias implicadas en este tipo de venta, un 27% de los consumidores afirmaba acudir regularmente a ellos y una facturación en torno al 3% del conjunto de la distribución española. Dichos datos, según las fuentes del sector, han sido claramente superados en la actualidad, además su incidencia en Andalucía ha sido siempre mayor, y la propia Ley Andaluza del Comercio Ambulante habla de un 17 por cien de las transacciones comerciales globales. Legalmente se entiende como: "aquella actividad comercial que incluye todo tipo de venta ambulante, cuya característica más significativa es la falta de establecimiento fijo del sujeto que realiza la venta (...) es decir, fuera de un establecimiento comercial permanente, en solares y en espacios libres y zonas verdes o en la vía pública, en lugares y fechas variables" (Art. 1. Ley 1010 / 85 de 5 de Junio de 1985). Y en la Ordenación del Comercio Minorista: "se considera venta ambulante o no sedentaria la realizada por comerciantes fuera de un establecimiento comercial permanente, de forma habitual u ocasional, periódica o continuada, en los perímetros urbanos debidamente autorizados, en instalaciones comerciales desmontables o transportables, incluyendo los coches-tienda. En todo caso, la venta no sedentaria únicamente podrá llevarse a cabo en mercados fijos, periódicos o provisionales, así como en lugares instalados en la vía pública para productos de naturaleza estacional" (Art. 53. Ley 7 / 96). Por su parte la Ley Andaluza que regula el sector lo define como " el que se realiza fuera de establecimiento comercial permanente, con empleo de instalaciones desmontables, transportables o móviles" y distingue las modalidades de: comercio en mercadillos, comercio callejero y comercio itinerante (Ley 9/88 de 25 de Noviembre de 1988). En todo caso, la insistencia e importancia del lugar de las transacciones comerciales o el principio de mercado que rige la actividad constituyen aspectos centrales, en modo alguno periféricos, en el análisis y en los debates sobre los orígenes y rasgos del mercado (Martínez-Veiga, 1990: 33 y ss.).

De todas las modalidades de venta no sedentaria, en instalación móvil (domiciliaria, motoitinerante) o semifija (callejera, ocasional, mercadillos, ferias, etc), la venta ambulante en mercadillos semanales es la de mayor extensión e importancia, con casi un 86% del conjunto del conjunto del comercio no sedentario. El mercadllo semanal es pues, la principal manifestación de la venta ambulante, y tuvo su origen en la necesidad de abastecimiento de zonas rurales con deficientes infraestructuras viarias y comercios estables. En su evolución posterior, "el mercadillo es la materialización del proceso de agrupación de

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

viven los vendedores ambulantes individuales, conscientes de que la demanda se vería atraída por una mayor variedad y cantidad de productos ofertados. De este modo, se fueron eligiendo los pueblos a los que atender, los días de la semana en que se llevaría a cabo la actividad, y se conseguía una cierta especialización para evitar la competencia. Esta actividad va dejando tras sí el papel subsidiario y se diversifica hacia otras zonas atraída por los cambios en los hábitos de consumo y por las necesidades de la oferta, actuando, además como complemento de ésta en las zonas turísticas" (Plan Integral, 1998: 229). Las otras formas de venta ambulante están siendo cada vez más perseguidas y controladas, de ahí que los mercadillos se constituyan como un sistema de control comercial al que deben someterse los vendedores ambulantes si quieren ejercer su actividad.

A continuación vamos a realizar una descripción general del comercio ambulante, los perfiles sociales del comerciante y el consumidor, el número de mercadillos y otras características como la estructura de costes, la titularidad fiscal y los mecanismos de suministro. Aunque los datos estadísticos se refieren a España o a Andalucía en general, según las fuentes, considero que una breve exposición de conjunto es necesaria para ofrecer una caracterización del tipo de actividad de la que estamos hablando.

PERFIL DEL COMERCIANTE AMBULANTE[93].

1) - Características sociales: Varones (74´1%), entre 25 y 44 años (54%), con una media de edad de 39´6 años, bajo nivel educativo (83 % no superan el bachiller), casados (79%), número de hijos (menos de 2 el 72%).
2) - Equipamiento: sin almacén (77%), furgoneta (79%), mesas (67%).
3) - Ámbito geográfico: venta en cinco municipios a la semana (78%), sin salir de la provincia (71%), venden en la misma zona todo el año (83%), se desplazan en solitario o en familia (82%), grado de exclusividad ocupacional (90´4%), media semanal de kilómetros recorridos (358 Km.).
4) - Nivel de empleo: Autónomos (68%), media de personas por puesto (1´4), sin asalariados (74%), con una continuidad en la actividad anual (94´8%).

93Fuente: MEH (1998). Plan Integral (1998).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

5) - Sectores comerciales: Textil-confección (44´7%), Alimentación (20´6%), Calzado (13´2%), Equipamiento hogar (6´2%), Perfumería y complementos (3´1%).
6) - Gestión: media antigüedad (9 años), número de días de trabajo (252), aprovisionamiento en fábricas y talleres (41%) o en mayoristas (35%).

PERFIL DEL CONSUMIDOR EN MERCADILLOS[94].

En su mayoría se trata de mujeres (74%), con edades comprendidas entre los 30 y 44 años (41%), mayoritariamente casadas (62%). Con familias de cuatro miembros como situación más frecuente (28%). Entre sus clientes se encuentran también consumidores con estudios superiores (34%), pero en general las profesiones de los consumidores abarcan: Amas de casa (22%), Obreros cualificados (19%), Profesionales liberales (17%), Mandos y técnicos medios (13%).

[94]Fuente: Estudio Sigma-2. 1992. Distribución Comercial, nº 9. Abril 1993.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

NÚMERO Y DENSIDAD DE MERCADILLOS.

Según el Anuario del Comercio de 1997 de la Caixa, el número de mercadillos en España es de más de 21.000. Andalucía (3091), Cataluña (2999), Comunidad Valenciana (2559), Canarias (2337) y Madrid (2133) son las que mayor número reúnen con porcentajes sobre el total de 14´7 %, 14´2, 12´1, 11´1 y 10´1, respectivamente. Navarra y La Rioja serían las que tendrían el menor número. En cambio, si atendemos a la densidad de los mercadillos en relación a cada mil habitantes los resultados mayores estarían en Canarias (1´45), Baleares (0´77), Galicia (0´75), Comunidad Valenciana (0´64), Cataluña (0´49). Y en relación a Andalucía los resultados estarían en el 0´42. Sin embargo, los estudios del Ministerio de Economía reducen el número de mercadillos en España a entre 3500 y 4000 mercadillos (su informe de 1998 se elaboró a partir de una muestra de 2854 mercadillos). De ellos, en Andalucía se celebrarían 606, con un 21´2 % del total, le seguirían la Comunidad Valenciana (15´6%) y Cataluña (11´8%). Por otra parte, la media nacional de puestos por mercadillo sería de 64 puestos.

ESTRUCTURA DE COSTES EN EL SECTOR.

La estructura de costes del sector se distribuye de la siguiente manera: Mercancías (45´9%), Impuestos (7´2), Seguridad Social (9´1), Comida y Alojamiento (3´1), Salarios (3´3), Beneficios brutos (20´9) (MEH. (1998: 254). No obstante, tanto los vendedores entrevistados como la Asociación de Ambulantes de Sevilla han mostrado puntuales desacuerdos con estas cifras, fundamentalmente con los beneficios.

TITULARIDAD FISCAL Y JURÍDICA.

En relación a la titularidad jurídica y fiscal de la actividad económica la mayoría se acogen al Régimen de Autónomos (85´4), las cooperativas comprenden el 12 %, siendo cifras testimoniales las sociedades limitadas y anónimas (MEH. (1998:139).

TIPOLOGÍA DEL SUMINISTRO DE MERCANCÍAS PARA LA VENTA.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

En general, el suministro fundamental procede de los mayoristas e intermediarios (49´2%), le siguen las fábricas (29´7) y los mercados centrales (10´3). Los agricultores suponen, en general, sólo un 7%, aunque esta cifra se incrementa evidentemente cuando se trata específicamente de comerciantes ambulantes de productos agropecuarios. Los remates y saldos de fábrica suponen sólo el 2 %, (MEH, 1998: 199). El suministro de mercancías del sector textil, uno de los más importantes en Andalucía, experimenta cierta diferenciación al elevarse al 45 % los canales de fábricas y remates de fabricación (MEH, 1998: 201).

En relación a la problemática general del sector se destacan los siguientes aspectos (MEH, 1998: 244 y ss.):

a) - Vigencia de licencias anuales sin parangón en ninguna otra actividad económica, esta situación crea inseguridad y limita la modernización y las inversiones a medio y largo plazo.
b) - Limitaciones en cuanto al horario (apenas cuatro horas de la mañana) y días de los mercadillos, sin tener en cuenta los factores climatológicos y absolutamente incoherentes con la liberalización económica general.
c) - Restricciones notorias en cuanto a los artículos, especialmente alimenticios, permitidos a la venta (pese a que en Europa los productos perecederos forman la base principal de este comercio y que el control sanitario debería de ser independiente del lugar concreto de venta).
d) - Inadecuación de los lugares donde se celebran los mercadillos.
e) - Normativa dispersa y carga fiscal heterogénea (pese a la moderación de las tasas no se tiene en cuenta el horario reducido de venta o las inclemencias del tiempo).
f) - Limitaciones a la ampliación de mercadillos y número de puestos.
g) - Inexistencia de ayudas o subvenciones a este tipo de comercio sin correspondencia con otras actividades.
h) - Una consideración general marginalista hacia el sector.

Y entre las medidas para la mejora de la actividad de la venta ambulante destacan: la necesidad de un marco normativo homogéneo; la dotación de medios suficientes para garantizar la estabilidad del

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

sector; la extensión de la oferta de mercadillos, con ubicaciones definitivas e infraestructuras necesarias; una apuesta decidida por la formación y profesionalización; incentivar las asociaciones y agrupaciones de comerciantes ambulantes; la introducción de prácticas que velen por los derechos de los consumidores: facturas, etiquetados, etc.; la erradicación del intrusismo profesional; crear campañas informativas de concienciación sobre el peligro para la salud y perjuicio económico la compra de productos ilegales; el control de origen de los productos (Plan Integral, 1998: 233).

5.3. CARACTERÍSTICAS Y RASGOS DEL COMERCIO AMBULANTE DE MERCADILLOS EN ANDALUCÍA.

Como hemos comentado anteriormente, la venta ambulante o comercio no sedentario comprende en realidad una variedad de modalidades de venta, distintas entre sí y con rasgos muy específicos, constituyendo un conjunto de actividades comerciales muy amplias y complejas. Este tipo de comercio abarca la venta en mercadillos, la autoventa o motoitinerante, la venta callejera, la venta a domicilio, entre las prácticas más habituales[95]. De todas ellas, la venta en mercadillos es la más importante, tanto por el número de familias implicadas como por el volumen de venta. En el caso de los gitanos, la venta supone además: "la más duradera, estable, adaptativa y versátil de todas las ocupaciones" (San Román, 1997: 212). El rasgo común más significativo de este tipo de comercio es la carencia de establecimientos fijos de venta junto a otras características como: la inexistencia de locales en edificios, estabilidad en el tiempo y espacio pero sin continuidad diaria en la actividad, la realización de las actividades comerciales en espacios libres, su carácter subsidiario respecto al comercio establecido y un nivel de equipamiento comercial muy limitado (MEH, 1989: 57).

A la complejidad de este tipo de comercio alternativo se une su olvido en los parámetros más economicistas, no interesados en intercambios comerciales subalternos y de tipo "micro", la falta de

[95]A título ilustrativo el Ayuntamiento de Sevilla regula la venta ambulante en cuatro modalidades de comercio: callejero sin vehículo (canasto o pequeña instalación desmontable), itinerante con vehículo, mercadillo y comercio tradicional (históricos o monográficos, provisionales en fiestas, temporales -agropecuarios).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

estudios serios y de estadísticas fiables. Un repaso a los manuales económicos españoles muestra la ausencia de cifras sobre estos sectores. Un olvido que ignora su importancia en el comercio interior andaluz, español y europeo. Sin embargo, el comercio ambulante aparece en la génesis de las primeras formas comerciales y en procesos sociales paralelos a los orígenes de las ciudades, las primeras estratificaciones sociales y la propia aparición de los Estados (Martínez Veiga, 1990; Gómez Crespo, 1993). Aunque parece evidente que su importancia ha sido decisiva en varias etapas históricas (y todavía hoy conserva y cumple un importante papel en la distribución y consumo de ciertos bienes en una parte considerable de la población) su declive en Europa comienza con el desarrollo del capitalismo moderno y la Revolución Industrial[96].

En el caso de Andalucía, la venta ambulante ha estado monopolizada hasta hace muy poco por gitanos. Los grupos romaníes supieron instrumentalizar su nomadismo a las malas comunicaciones existentes entre los territorios y se convirtieron en agentes activos en la tarea de completar el circuito comercial preindustrial con productos que ellos mismos facturaban o ayudaban a circular (herrería, cestos, estaño, hojalata, ganados, etc). Posteriormente: "las familias gitanas se han ido asentando, calculándose su población actual en 250000 personas en Andalucía. La venta ambulante fue desde siempre su profesión más sencilla y expeditiva, pudiéndose considerar que constituye uno de los pilares

[96]Sería interesante describir la génesis de la actitud negativa frente al comercio ambulante, pese a que todas las fuentes, tanto históricas como económicas, lo consideran como el fundamento del propio comercio, la ciudad y el Estado. Junto a la historia de ese comercio habría que proponer la arqueología de su silencio y estigma, sus variaciones en el tiempo, los obstáculos epistemológicos y sociales que ha habido que vencer para producir esa deslegitimación. Algo que ya hizo Foucault con la locura y la sexualidad. Porque sin duda es el fundamento del comercio actual, pero su superación aparece como la condición para la modernidad. La historia del comercio ambulante es la historia del propio capitalismo, pese a la decisión de arrojar a la sinrazón sus actividades como si fueran primitivas, subalternas o inoperantes. La misma división entre sedentario y no sedentario parte de ese rechazo y esa ausencia. Lo ambulante se volvió extraño en la medida que se consolidaba el capitalismo y la burguesía. La historia del comercio celebra su progreso de racionalidad, orden y formalidad económica, pero dicho progreso no ha sido quien descubre la anomalía de lo ambulante y subalterno, es la persistencia de la anomalía lo que ha suscitado una disciplina científica propia que legitima y encumbra la propia economía liberal de mercado. A este respecto, Vázquez García (2000) ofrece un marco interesante para el uso heurístico de las categorías de Foucault en otros espacios.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

socioeconómicos y hasta su palanca de cambio. Incluso hoy en día, prácticamente el 45% de los ambulantes andaluces son gitanos" (Consilium, 1986:7).

La preferencia por la venta ambulante como ocupación entre los gitanos se ha explicado por varias causas. Algunos autores enfatizan los rasgos culturales intrínsecos considerados afines al comercio ambulante como principales motivos de preferencia: los valores de libertad e independencia, la movilidad, la flexibilidad, (Torres et al. 2001: 11). Pero hay que tener en cuenta que estos mismos rasgos se encuentran en otros oficios tradicionales gitanos. De ahí que existan otras causas de tipo estructural como las dificultades para acceder al mercado laboral, la escasa cualificación profesional, el aprendizaje y acceso familiar a la actividad comercial, y la persistencia de prejuicios y actitudes discriminatorias.

Gamella (1996: 221) resume también las características que explican el atractivo que despierta para este grupo étnico la venta ambulante: a) su conocimiento de la economía local y de su potencial donde la demanda y la oferta son irregulares; b) conocimiento de la población y autoridades locales, reconociendo sus necesidades y debilidades; c) su sentido de la oportunidad y la inversión en la elección de bienes y servicios a mercar en el contexto local; d) su movilidad ocupacional y geográfica; e) su capacidad de venta, persuasión, audacia y capacidad de presentación; f) su flexibilidad para adoptar diversos roles, así como limitar costes y el carácter informal y familiar de sus empresas.

Por otra parte, lo que sí parece que ha constituido un factor causal en la transformación de las pautas tradicionales gitanas, ha sido la evolución y cambio de la venta ambulante en España desde mediados de la década de los setenta, coincidiendo con la transición política y en paralelo al desarrollo económico nacional que afectó a todos los sectores del comercio. El comercio ambulante pasó de ser un tipo de venta complementaria de fases económicas y zonas preindustriales (más parecido a la buhonería clásica, asociada a actividades semiclandestinas)[97], no periódicas y poco apreciadas, a ser un tipo de comercio profesionalizado, regular, legalizado y aceptado por el público[98].

[97]La mentalidad económica tradicional no veía con buenos ojos el comercio ambulante, que a veces se toleraba, pero sin que desapareciera por ello la sensación de que era una actividad subalterna. La tolerancia hacia esa actividad iba acompañada, al mismo tiempo, de la conciencia del riesgo de chocar con alguna prohibición. Quienes

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Sin duda el punto de inflexión en la evolución del comercio itinerante fue el paso hacia el establecimiento de rutas y mercados fijos semanales. Este hecho garantizó cierta estabilidad en los ingresos, posibilitó la sedentarización y fijación de residencias pese a la movilidad relativa, mejoró infraestructuras y equipamientos, permitió la especialización de los surtidos, promovió la confianza de los consumidores al reconocer la puntual asistencia, la garantía de calidad y servicio y la posibilidad de compras fiadas y por encargo, promovió la regulación y legalización municipal y estatal del sector, acabó extendiéndose a sectores no gitanos en paralelo a la conquista de mercados importantes. En definitiva, acabó modernizando un campo importante de la economía y a los sectores sociales implicados (Consilium, 1986:179; MEH, 1989:54. San Román, 1997:169).

Pasemos a caracterizar el sector concreto de los mercadillos andaluces[99]. Las tablas que siguen corresponden a datos que ya han sido superados en la actualidad, según fuentes del sector, pero que pueden tener un carácter ilustrativo.

---

se dedicaban a la actividad comercial eran conscientes de que su conducta podía ser tachada de inmoral o extramoral. Pero los cambios económicos y sociales de España en las últimas décadas hicieron posible que el comercio no sedentario se presentara como una opción legítima. Esa nueva actitud generó la expansión del comercio ambulante. Se concibió al trabajo comercial como una profesión aceptable, con la fidelidad de los consumidores y el posterior beneplácito de los poderes públicos.

[98]Resulta paradójico que en todas las entradas de los pueblos y ciudades de España aparezca el cartel de la prohibición de la venta ambulante, cuando se trata de un derecho legal reconocido que a lo sumo puede ser regulado pero no prohibido (RD. 1010 de 5 de Junio de 1985, y en Andalucía, Ley 9/1988 de 25 de Noviembre). Y que de forma latente dichos carteles sigan arrastrando toda la inercia histórica persecutoria y prohibicionista hacia los gitanos, en la medida en que la venta es una de sus dedicaciones principales, resulta preocupante y es motivo de reflexión.

[99] Agradezco a Ángel Moreno y Fernando Martín, de la Asociación de Comerciantes Ambulantes de Sevilla, su colaboración y generosa información.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

NÚMERO DE MERCADILLOS Y DENSIDAD POR CADA MIL HABITANTES EN ANDALUCÍA.

PROVINCIA	MERCADILLOS	%	DENSIDAD
Almería	244	7´89	0´49
Cádiz	533	17´24	0´47
Córdoba	217	7´02	0´28
Granada	433	14´01	0´51
Huelva	123	3´98	0´27
Jaén	155	5´01	0´23
Málaga	652	21´09	0´53
Sevilla	734	23´75	0´43
TOTAL	3091	100	0´42

Fuente: Anuario del Comercio. La Caixa. 1997.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

DISTRIBUCIÓN PROVINCIAL DE COMERCIANTES AMBULANTES E ÍNDICES RELATIVOS POR CADA 100 ESTABLECIEMIENTOS COMERCIALES.

PROVINCIA	Nº AMBULANTES	%	ÍNDICE
Almería	1666	12´35	20´01
Cádiz	1492	11´06	9´69
Córdoba	1296	9´61	12´51
Granada	1795	13´31	14´69
Huelva	361	2´68	5´31
Jaén	1424	10´56	14´82
Málaga	2887	21´41	15´51
Sevilla	2566	19´03	10´71
TOTAL	13487	100	12´81

Fuente: Registro de Comerciantes Ambulantes de Andalucía. 1996 y Plan Integral (1998).

El censo más actual de mercadillos en Andalucía sobrepasa los 3000, con unos 45000 puestos concretos de venta y más de 15000 familias estimadas en este tipo de venta (el 15% de las existentes en España). El censo de comerciantes ambulantes en Andalucía ronda ya las 18000 licencias otorgadas por la Dirección General de Comercio. De ellas 3000 son de Sevilla y provincia. Cifras parecidas se dan en Málaga, Granada y Cádiz, y en menor medida en Jaén, Huelva y Almería. Como ya comentamos con anterioridad, el comercio no sedentario incluye otras modalidades de venta como la callejera (a la que habría que unir los tipos específicos actuales de piratería y artesanía de los top-mantas), la venta domiciliaria y la motoitinerante, que suponen casi un quince por cien del comercio ambulante y afectan a más de 3500 familias, según los últimos datos que se disponen.

Tanto en Sevilla como en el resto de Andalucía casi la mitad de los vendedores en mercadillos son gitanos, pese a que su peso en relación con el conjunto del comercio no sedentario puede ser mucho

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

menor. Sin embargo, en el informe del MEH de 1998, la distribución étnica de los comerciantes era en Andalucía de: Blancos (80%), Gitanos (14´2%), Negros (1´2%) y Magrebíes-árabes (4´6%). Cifras, que a nuestro entender se alejan mucho de la realidad de los mercadillos, pese a que en ese mismo estudio, el reparto étnico según sectores comerciales a nivel nacional eleva la cifra de gitanos en textil y calzados al 26% y a cifras parecidas en los mercadillos de poblaciones de más de 50000 habitantes (MEH, 1998: 137).

Lo que sí parece evidente es una tendencia a la profesionalización y regulación del sector[100], y ello afecta tanto a payos como a gitanos y otras minorías étnicas (subsaharianos, latinoamericanos y magrebíes, fundamentalmente). Ello explica que casi un tercio del total de ambulantes esté asociado. No obstante, la constatación de la incidencia del fenómeno migratorio reciente en España así como los resultados de nuestras propias investigaciones, contrastadas con las informaciones de la Asociación de Comerciantes Ambulantes, elevan la cifra de gitanos comerciantes entre un cuarenta y cincuenta por cien en la actualidad (cifra que puede oscilar dependiendo de los mercadillos y de las localidades). Se observa, por lo demás, un fuerte incremento respecto a las cifras de 1986, 1989 y 1998 del número de inmigrantes dedicados a este comercio.

La periodicidad de los mercadillos suele ser semanal y durante todo el año, aunque en zonas costeras suelen celebrarse importantes y concurridos mercadillos veraniegos. A la venta se dedican mayoritariamente jóvenes menores de 45 años, hombres, que en el caso de los gitanos suelen estar acompañados por familiares. Su nivel educativo es bajo, además, la ocupación familiar acaba arrastrando al absentismo escolar a muchos niños gitanos.

[100]Quede claro que nos referimos al subsector de la venta en mercadillos reglada. Un sentido bien distinto está desarrollándose en la venta callejera informal, escenario liminal para la supervivencia y las mafias de la inmigración más recientes o para la compra-venta de objetos robados. Parece, pues, que, en la medida en que los mercadillos se regulan y legitiman, la marginalidad y precariedad se traslada a la venta callejera más informal. Sin embargo, esta distinción necesaria entre estas dos formas de comercio ambulante, no parece ser percibida y entendida por muchas administraciones e instituciones.

La inmensa mayoría no almacena sus productos en locales adecuados al carecer de ellos. Las furgonetas, de las que son propietarios, son el sistema habitual de transporte, venta y almacenaje (ocasionalmente funcionan como dormitorio y guardería). Éstas suelen estar rehabilitadas para cada tipo de género, cuentan con menos de 3000 Kg. de PMA, tienen menos de cinco años y en su mayoría recorren casi 90000 Kms de media anual. La mayoría acude a cinco municipios semanales en cinco días distintos a la semana. Según las encuestas del MEH, la mayoría se desplaza de madrugada el mismo día de la venta y comercian el mismo producto todo el año, con una media de antigüedad de ocho años dedicados al sector. En el montaje y desmontaje de los puestos suelen tardar hora y media. De modo sintético, los comerciantes suelen vender casi siempre el mismo tipo de producto, con "una media de 7´1 años vendiendo el mismo producto y 8´2 años dedicados a la actividad, en un gran porcentaje (85%) sin realizar ninguna otra actividad (aunque menor en el caso de los gitanos), trabajando una media de 263 días al año, en el puesto que suele ser suyo en el 89% de los casos y comprando ellos mismos las mercancías (90%), directamente en las fábricas (45%) y/o a mayoristas (25%), realizando la compra de forma individual (90%) y pagando al contado (80%)" (MEH, 1998: 69).

Un día de trabajo cotidiano, en mercados distantes, se inicia a las siete de la mañana y concluye a las cinco de la tarde. El vendedor madruga, carga y viaja de 10 a 150 Kms, con su mujer e hijos pequeños. Llega al mercado antes de las ocho, descarga y monta el puesto, vende cuatro o cinco horas, recoge y carga, viaja de regreso, se surte o repara. La forma habitual de aprovisionamiento es la compra individual y al contado en fábricas y talleres, pero dada la especialización de los sectores se requiere "emplear" un día al mes en viajes y compras en lugares lejanos como el Levante.

Precisamente expresiones como "saber emplear", "emplear bien", "la sabiduría del gitano está en emplear con astucia", "las ganancias están en el empleo", resumen con acierto uno de los rasgos característicos del trabajo de los comerciantes ambulantes gitanos. Frente a los payos que enfatizarían la venta en sí misma como margen comercial, el vendedor gitano procuraría priorizar la acción de compra, es decir, el "empleo", saber comprar artículos vendibles a buen precio y de forma fácil y rápida. El informe de Unión Romaní sobre venta ambulante subraya estos aspectos culturales diferenciales: "Una buena inversión es aquella en la que el artículo adquirido tiene una fácil salida. De lo contrario, la mercancía se

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

entretiene y disminuye el efecto multiplicador del capital de inversión. Si esto ocurre durante un largo espacio de tiempo, dicho capital desaparece porque se consume en los gastos generados por la propia actividad y en los domésticos. Esta mentalidad empresarial se desprende de la forma de administrar la economía familiar" (Torres et al. 2001: 20). Dado que la familia necesita recurrir a los beneficios para su supervivencia, si el período de venta de un artículo concreto, en el que se ha invertido un importante capital, se demora mucho tiempo (cambios de modas, competencia y saturación, incidencia de la metereología), es posible que la inversión no sea ventajosa. Además los medios, instrumentos y gastos ocasionados por los puestos dependen también del "empleo", dado que se tiende a vender cada género con los medios más justos, vendibles y cómodos de transportar (desde un mero paño en el suelo a un puesto completo). Sin embargo, muchos comerciantes payos entrevistados no están de acuerdo con esta distinción. El buen comerciante carece de diferenciación étnica, y el énfasis en la compra o en la venta dependen del saber y experiencia del comerciante.

Por otro lado, la distribución de sectores en Andalucía en 1998[101], era la siguiente, (MEH, 1998:74):

- Textil (51´6 %): Ropa de vestir e interior (42´5%) y textil hogar (9%).
- Alimentación: (14´3%).
- Calzados y cueros: (13´7%).
- Equipamiento del hogar: (6´5%).
- Droguería y perfumería: (3´7%).

En los mercadillos estudiados en la provincia de Sevilla se observa un predominio general del textil, en todas sus gamas, seguido del calzado y los productos de equipamiento del hogar. La alimentación,

101A titulo ilustrativo, la distribución por sectores en Andalucía doce años antes era la siguiente, (Consilium, 1986: 30 y ss.):
- Textil (58%): confección (28%), telas (15%), mercería (9%) y ropas de hogar (6%). Con 8760 familias dedicadas, aproximadamente, a este sector comercial.
- Calzados: (10%). Dedicación de más de 1500 familias.
- Artículos para el hogar y droguería: (13%). Con 1970 familias.
- Alimentación: (6%). Con una mayor estacionalidad se dedican 1000 familias.
- Bisutería: (5%). 760 familias.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

salvo la de productos estacionales (melones, fresas, ajos, espárragos, aceitunas, caracoles, etc), tiene una incidencia menor a la de las referencias anteriores y, en todo caso, su importancia no es comparable con la de regiones del norte de España y de Europa, lugares donde la venta de productos agrícolas, ganaderos y alimenticios en mercadillos es habitual.

En cuanto a los problemas generales del sector en Andalucía podemos resumirlos en tres niveles (Consilium, 1986; Plan Integral, 1998):

1) *A nivel económico*: elevados impuestos y tasas, con tarifas y tasas dispares.

2) *A nivel administrativo*: normas diferentes en cada ayuntamiento[102], prohibiciones y restricciones al comercio ambulante, las promesas incumplidas de ayuntamientos, los vaivenes políticos, la marginación de la administración local, autonómica y nacional. Hay que tener en cuenta que un vendedor necesita estar al día de la licencia fiscal de actividades económicas, registro-carnet de comerciante ambulante de Andalucía, los permisos respectivos anuales de cada municipio, las tasas mensuales o semanales de cada mercadillo, permisos municipales, Seguridad Social, licencia de transporte, permiso de conducir, carnet de manipulación de alimentos, etc.

3) *A nivel estructural*: falta de espacio, lugares inadecuados o incómodos, ausencia o escasez de servicios (luz, agua, aseos, etc), competencia, falta de regulación. A todo ello se une la influencia de la climatología, las reiteradas críticas y denuncias del comercio establecido y la competencia desigual del comercio ambulante ilegal .

Pese a todo, el comercio en mercadillos supone, para algunas fuentes, casi el 17 % del comercio interior minorista en Andalucía. Destaca su aceptación social y el apoyo de los consumidores. Además en muchos pueblos el día del mercadillo supone una aparente festividad que rompe la rutina y es motivo de distracción, curiosidad, punto de encuentro de poblaciones vecinas y negocios paralelos.

[102]La falta de una regulación clara y homogénea del comercio ambulante se manifiesta en los discontinuos, sucesivos y heterogéneos departamentos municipales que se van haciendo cargo del control de los mercadillos: salud, consumo, policía, urbanismo, obras públicas, economía, hacienda, etc.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

5.4. EL COMERCIO AMBULANTE EN LA PROVINCIA DE SEVILLA.

En este apartado, una vez desarrollado los rasgos generales del comercio ambulante a nivel nacional y regional, analizaremos los resultados de nuestro propio trabajo de campo en la provincia de Sevilla. Nuestros datos se refieren a la observación y contrastación en nueve mercadillos de Sevilla y provincia, en diferentes estaciones del año, entre el 2002 y 2004, sumando en torno a los 1700 puestos comerciales de venta: Dos Hermanas, Marchena, Utrera, Castilleja de la Cuesta, Camas, San Juan, Coria del Río, Charco La Pava y Parque Alcosa, éstos dos últimos de Sevilla.

Como ya comentamos en la introducción, el trabajo etnográfico consistió, básicamente, en las visitas periódicas a los mercadillos de la zona elegida, la observación participante, las entrevistas con los comerciantes y el análisis de la documentación administrativa de los Ayuntamientos y de las Asociaciones de Comerciantes. La coincidencia semanal de muchos mercadillos y el hecho de que los comerciantes ambulantes acudan a diferentes localidades distintas a las de su residencia, hizo que la muestra concreta elegida no coincidiera exactamente con las localidades de las congregaciones evangélicas estudiadas. Como se observa en la Tabla 1 pueden distinguirse, según el tamaño, tres tipos de mercadillos: los grandes mercadillos de Sevilla, focos comerciales con gran dinamismo y cita de miles de personas, a los que acuden comerciantes ambulantes de Sevilla y provincias limítrofes; mercadillos de carácter intermedio, entre 100 y 200 puestos, en poblaciones grandes o de referencia comarcal; y mercadillos pequeños, con menos de 100 puestos, pero que saben reunir en torno a ellos la actividad local. En todo caso, se trata de mercadillos de gran tamaño, dado que anteriormente hemos comentado que la media nacional de puestos es de 64 puestos por mercadillo pero inferiores a los grandes mercadillos de más de 1000 puestos de Madrid, Sant Adriá de Besos, Alicante o Torrevieja. Los grandes mercadillos de Sevilla sólo tienen equivalentes con algunos de los mayores que se celebran en otras capitales y ciudades andaluzas como Almería (441 puestos), Algeciras (315), Cádiz (300), La Línea (285), Granada (446), Jaén (356), Málaga (302) y ciudades costeras como Fuengirola (520), Benalmádena (310), Marbella (283), Estepona (250), etc. (MEH, 1998).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

El número de puestos corresponde a las licencias anuales autorizadas por los Ayuntamientos en los respectivos mercadillos. Su número real es, sin embargo, más flexible, aunque suele oscilar un poco en las diferentes estaciones del año. No se incluyen los puestos ilegales que se instalan coyunturalmente en las proximidades o en el interior de los mercadillos, aunque su número (pese a lo que pueda parecer) es muy reducido y están sometidos a una fuerte vigilancia y persecución por las policías locales.

Tabla 1. Número de puestos comerciales autorizados en los mercadillos.

MERCADILLOS	Nº PUESTOS
PARQUE ALCOSA	520
CHARCO LA PAVA	350
DOS HERMANAS	170
SAN JUAN	80
CAMAS	70
MARCHENA	70
UTRERA	170
CASTILLEJA	105
CORIA DEL RIO	160
TOTAL	1695

Fuente: Elaboración propia.

Para el objeto de nuestra investigación es muy importante esclarecer la proporción de gitanos presentes en los mercadillos. Como se verá (Tabla 2) su número sigue siendo en la actualidad muy importante, y contradice todas las muestras de estudios anteriores del Ministerio de Economía, aunque han dejado de ser mayoritarios a nivel de la muestra elegida. No obstante, la proporción puede oscilar entre unos mercadillos y otros, algunos de presencia gitana mayoritaria como el Parque Alcosa y otros más reducida (Camas, Castilleja). "Blancos", a falta de una caracterización más rigurosa, son el resto de nacionales no

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

gitanos. Destacan dentro de éstos en nuestra muestra, por su número e importancia, los comerciantes payos ambulantes de las localidades sevillanas de Lebrija y el Cuervo. El grupo de latinoamericanos está formado fundamentalmente por ecuatorianos y peruanos. Los subsaharianos proceden casi todos de Senegal. Una proporción mínima está compuesta por orientales y pakistaníes.

Tabla 2. Identidad étnica de los comerciantes ambulantes.

ETNIA	% APROX. SOBRE EL TOTAL
BLANCOS	39
GITANOS	43
LATINOAMERICANOS	5
MAGREBÍES	5
SUBSAHARIANOS	6
OTROS	2

Fuente: Elaboración propia. En las tablas 2, 3 y 4 las cifras aproximadas que se aportan corresponden a una observación sistemática de los puestos de los vendedores ambulantes. La información se contrastó con la información de las licencias municipales de los Ayuntamientos.

La presencia de mujeres en los puestos comerciales es bastante apreciable (Tabla 3). Aunque la mayoría acompaña a sus maridos, hermanos o padres, también se dan casos de mujeres payas o gitanas que acuden con otras mujeres, normalmente familiares, a sus puestos de venta. Sin embargo, hay que destacar que a nivel fiscal y administrativo su número es mucho más alto: en el 60% aproximado de los casos son varones los titulares, siendo las mujeres el 40%.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Tabla 3. Composición y presencia por género en los puestos de los Mercadillos

.

SEXO	% APROX. SOBRE EL TOTAL
SÓLO HOMBRES	35
SÓLO MUJERES	11
HOMBRES Y MUJERES	54

Fuente: Elaboración Propia.

Por otro lado, nuestro trabajo de campo tenía como objetivo fundamental observar la incidencia de las creencias y prácticas evangélicas entre los comerciantes ambulantes, en las siguientes tablas se aprecia su proporción entre los comerciantes en general (Tabla 4) y entre los vendedores gitanos en particular (Tabla 5). A nivel general, dos han sido los fenómenos religiosos observados, el evangelismo pentecostal entre los gitanos y el islam, naturalmente, entre los magrebíes y subsaharianos. Por evangélicos (1), se entiende particularmente a los miembros de la Iglesia Evangélica de Filadelfia, fieles bautizados o asistentes ocasionales que se adscriben a dicha creencia. El resto de denominaciones protestantes (2) lo constituyen otras iglesias evangélicas históricas, pentecostales, bautistas y también se incluyen a los Testigos de Jehová. Testimonial es la presencia de budistas y otras religiones orientales (3).

Tabla 4. Creencias religiosas entre los comerciantes ambulantes.

CREENCIAS RELIGIOSAS	% APROX. SOBRE EL TOTAL
CATÓLICOS	45
EVANGÉLICOS (1)	29
PROTESTANTES (2)	9
MUSULMANES	10
ATEOS	12
OTROS (3)	1

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Fuente: Elaboración propia. Para esta tabla como para las siguientes la técnica etnográfica utilizada es la ficha-cuestionario que aparece en el Anexo 3 de la Introducción. En este caso, elegí una muestra representativa de 200 vendedores situados en los sectores iniciales, intermedios y finales de las calles de los mercadillos.

Tabla 5. Creencias religiosas entre los vendedores gitanos.

CREENCIAS RELIGIOSAS	% APROX. SOBRE EL TOTAL
EVANGÉLICOS (1)	58
CATÓLICOS	26
PROTESTANTES (2)	7
ATEOS	9

Fuente: Elaboración propia. En este caso la muestra representativa corresponde a 200 vendedores gitanos, utilizando el criterio localizador de los puestos pero aumentándolo a sucesivas calles.

Como ya comentamos en la introducción, nuestro interés se ha centrado en los vendedores gitanos pentecostales, es en este grupo mayoritario donde trataremos de analizar las consecuencias de las prácticas religiosas en su actividad económica, es decir, si la conversión religiosa ha supuesto una transformación vital que pueda apreciarse en la actividad comercial, la ética y *racionalidad* del trabajo y en aspectos como la gestión corporal. Dado que el total de vendedores es mucho menor que el numero de puestos (al acudir y coincidir en varios de los mercadillos elegidos a la semana), y que, por supuesto, no todos son gitanos o pentecostales, nos propusimos obtener una muestra suficientemente representativa (Tabla 6) del número de gitanos pentecostales vendedores ambulantes. El segmento elegido sólo pudo ser completado gracias a la presencia de fieles de Filadelfia, también vendedores, de las iglesias de Sevilla capital no estudiadas.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Tabla 6. Número de aleluyas comerciantes entrevistados por mercadillos.

MERCADILLOS	Nº VENDEDORES GITANOS ENTREVISTADOS
PARQUE ALCOSA	35
CHARCO LA PAVA	35
MARCHENA	10
SAN JUAN	30
CAMAS	20
CASTILLEJA	20
DOS HERMANAS	25
UTRERA	10
CORIA DEL RÍO	15
TOTAL	200

Fuente: Elaboración propia.

En las tablas siguientes pueden observarse algunas variables de este grupo de vendedores. Por una parte (Tabla 7), la diferenciación por grupos de edad. La edad media supera los 40 años, aunque hay que advertir la presencia de muchos niños y jóvenes vendiendo en los puestos, aunque éstos raramente son los titulares de las licencias. Llama también la atención la "presencia formal" de ancianos y ancianas, es decir, como titulares de licencias, pero que a la postre están representados por sus hijos o nietos. No obstante, los ancianos pueden acudir para suplir ausencias familiares o necesidades coyunturales en los momentos álgidos de las temporada. En cuanto a la presencia de mujeres en los puestos (Tabla 8), se aprecia un significativo aumento en relación con el total de los puestos (Tabla 9).

Tabla 7. Grupos de edad de los vendedores gitanos aleluyas entrevistados.

GRUPOS DE EDAD	Nº ENTREVISTADOS	%
DE 20 A 29 AÑOS	29	14´5
DE 30 A 39 AÑOS	70	35
DE 40 A 49 AÑOS	54	27
DE 50 A 59 AÑOS	33	16´5
MÁS DE 60 AÑOS	14	7
TOTAL	200	100

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 8. Sexo de los vendedores gitanos aleluyas entrevistados.

SEXO	Nº ENTREVISTADOS	%
VARONES	126	63
MUJERES	74	37
TOTAL	200	100

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 9. Composición por género en los puestos de aleluyas entrevistados.

SEXO	Nº ENTREVISTADOS	%
SÓLO HOMBRES	54	27
SÓLO MUJERES	18	9
HOMBRES Y MUJERES	128	64
TOTAL	200	100

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 10. Estado civil de los vendedores aleluyas entrevistados.

ESTADO CIVIL	Nº ENTREVISTADOS	%
SOLTEROS	26	13
CASADOS - UNIÓN CIVIL	164	82
SEPARADOS-VIUDOS	10	5
TOTAL	200	100

Fuente: Elaboración propia.

El análisis del nivel educativo entre los vendedores sigue mostrando la escasa cualificación de los mismos (Tabla 11). Pese a que entre los más jóvenes la proporción de gitanos con los estudios primarios y superiores es más alta, la mayoría carece de formación o no completó sus estudios básicos. Los desplazamientos familiares son un grave riesgo de perpetuación de las deficiencias en la formación educativa de las siguientes generaciones. Por otro lado, el número de hijos (Tabla 12) sigue siendo superior al resto de la sociedad mayoritaria. Mientras las madres están vendiendo, puede ocurrir que los niños más pequeños, que no acuden todavía a las escuelas y si sus abuelos no están disponibles, acompañen a sus padres, en esos casos las furgonetas funcionan como guarderías y dormitorios improvisados.

Tabla 11. Nivel de estudios entre los vendedores aleluyas entrevistados.

NIVEL DE ESTUDIOS	Nº ENTREVISTADOS	%
SIN ESTUDIOS	47	23´5
PRIMARIOS INCOMPLETOS	74	37
PRIMARIOS	48	24
SECUNDARIA	21	10´5

FP II - BACHILLERATO	8	4
UNIVERSITARIOS	2	1
TOTAL	200	100

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 12. Número de hijos entre los vendedores aleluyas entrevistados.

Nº HIJOS	Nº ENTREVISTADOS	%
NINGUNO	21	10´5
1-2	36	18
3-4	56	28
5-6	49	24´5
+7	38	19
TOTAL	200	100

Fuente: Elaboración propia.

La competencia y la venta requieren un enorme esfuerzo. Por ello, los comerciantes recorren miles de kilómetros al año y suelen alternar mercadillos cercanos a su localidad con otros más lejanos (Tabla 13). La mayoría tienen cinco o seis mercadillos a la semana (Tabla 14). Un día o dos a la semana siempre se requieren para "emplear," los arreglos y el descanso. Pero cuando las ventas de temporada son generosas o la necesidad y solidaridad familiar apremia, es posible ceder (cuando los controles son más permisivos) algunos metros del propio puesto para la venta a algún pariente que lo necesite o bien ceder temporalmente algún mercadillo. La ubicación privilegiada de muchos puestos es muy estimada por los comerciantes, de ahí que en algunos casos se hayan dado casos de compraventa o intercambio de puestos. También es posible, en casos minoritarios, que la presencia de algunas familias gitanas en determinadas calles sea motivo de conflictos y que se requiera su reubicación bajo la intercesión de

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

"hombres de respeto". Por otro lado, los puestos suelen ser atendidos mayoritariamente por el matrimonio y algún hijo soltero (Tabla 15).

Tabla 13. Localidad de residencia de los vendedores aleluyas entrevistados.

LOCALIDAD	Nº ENTREVISTADOS	%
Sevilla Capital	46	23
Área Metropolitana	62	31
Resto provincia.	65	32´5
Otras provincias.	27	13´5
TOTAL	200	100

Fuente. Elaboración propia.

Tabla 14. Número de mercados a la semana a los que acuden los entrevistados.

Nº MERCADOS	Nº ENTREVISTADOS	%
1 MERCADO	4	2
2 MERCADOS	12	6
3 MERCADOS	23	11´5
4 MERCADOS	32	16
5 MERCADOS	77	38´5
6 MERCADOS	46	23
7 MERCADOS	6	3
TOTAL	200	100

Fuente: Elaboración propia.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Tabla 15. Número de personas que trabajan en los puestos de los entrevistados.

Nº PERSONAS	Nº ENTREVISTADOS	%
1	30	15
2	78	39
3	63	31´5
+4	29	14´5
TOTAL	200	100

Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a los sectores comerciales de los vendedores estudiados (Tabla 16), la mayoría, como ocurre también entre el comercio ambulante en general, vende textil y confección. Sobre todo ropa de vestir pero también mercería, ropa de hogar, cortinas y complementos. Y le sigue en importancia relativa el calzado, un sector muy apreciado y especializado entre los vendedores gitanos aleluyas. La principal diferencia que puede apreciarse en los puestos es la de vendedores que "emplean" mercancía nacional, más cara y apreciada, y los que "emplean" mercancía oriental tanto en confección como calzado, más barata y de peor calidad. El tipo de mercancía requerirá en cada caso, su buena visión, orden y presentación en cajas, fundas o perchas, o el "amontonamiento" y desorden en mesas o mantas. Pese a lo que pudiera parecer, en relación a mercadillos del norte de España y Europa, los productos alimentarios ocupan cada vez a menos gitanos, debido a la exigencia de controles rigurosos sanitarios en los mercadillos, y se concentra en productos de temporada: caracoles, espárragos, ajos, naranjas, melones, etc. La venta más informal si sigue recurriendo a los productos agropecuarios como género de venta, ya sea de forma motoitinerante por los pueblos o de forma provisional en las calles y cercanías de los mercados de abastos. Las flores y otras ventas tradicionales como cestería, mimbres, forja, etc., también están cediendo su lugar.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Tabla 16. Sectores comerciales de los vendedores gitanos aleluyas entrevistados.

SECTORES COMERCIALES	Nº ENTREVISTADOS	%
ALIMENTACIÓN	11	5´5
TEXTIL-CONFECCIÓN	83	41´5
TEXTIL-HOGAR	34	17
EQUIP. HOGAR	22	11
CALZADOS	31	15´5
FLORES	8	4
OTROS (Marroquinería, mimbre, etc.)	11	5´5
TOTAL	200	100

Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a la titularidad y situación fiscal de los vendedores ambulantes (Tabla 17), la mayoría se acoge el régimen de autónomos, y aunque algunos mantienen sus cuotas de manera regular, con el consiguiente esfuerzo y gasto que supone, la mayoría opta por tributar temporalmente, apenas unos meses al año, en dicho régimen, pudiendo así mantener las licencias y la regularización de la venta ambulante. Un grupo importante, sobre todo en el sector del calzado, opta por las cooperativas, que tributan de forma más asequible y regular en la venta ambulante (como DECOAN, MERCOMAN, VEDAMAN, etc,.) . Las sociedades limitadas y anónimas son sólo testimoniales. Entre los aleluyas también se encuentran una minoría de vendedores de forma irregular o ilegal, aunque su número es muy reducido en la venta en mercadillos (dado el control municipal) y más apreciable en la venta callejera

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Tabla 17. Titularidad fiscal vendedores aleluyas entevistados.

TITULARIDAD FISCAL	Nº ENTREVISTADOS	%
AUTÓNOMOS	123	61´5
COOPERATIVAS	57	28´5
ILEGAL	15	7´5
SOCIEDAD LIMITADA	5	2´5
TOTAL	200	100

Fuente: Elaboración propia.

Por último, los vendedores ambulantes también plantearon a lo largo del trabajo de campo las principales carencias y problemáticas del sector, algunas de sus demandas ya han sido comentadas en apartados anteriores:.

a) Excesiva carga fiscal.
b) Falta de infraestructura mínima en los mercadillos: instalaciones, luz, agua, aseos, aparcamientos...
c) Falta de control y vigilancia. Incumplimiento de ordenanzas.
d) Desconocimiento del sector y abusos por parte de las administraciones municipales
e) Desigualdad y dispersión normativa
f) Competencia de la venta ilegal
g)

5.5. CONTRAPUNTO. CRISIS Y LÍMITES DEL SECTOR.

En las décadas de los ochenta y noventa, el sector del comercio ambulante en España experimentó un enorme desarrollo permitiendo cierta reestructuración y modificación en el sistema ocupacional gitano. En este breve lapso histórico se experimentó, y se hizo posible, cierta ruptura con los modelos

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

económicos tradicionales gitanos anclados en el uso intensivo y sistemático de la informalidad y la economía sumergida. De alguna manera, y paulatinamente, los gitanos andaluces -si bien podemos extender al conjunto de gitanos españoles- encontraron en el comercio ambulante reglado en mercadillos municipales una vía de acceso a la integración, formalidad y a la regularización creciente del sector. Pero en los inicios de este nuevo milenio dicha tendencia parece amenazada por nuevos procesos económicos y sociales que si no encuentran pronto un cauce integral óptimo, solidario y participativo, pueden truncar las esperanzas de futuro de muchas familias gitanas. Dichas amenazas pueden resumirse en las siguientes:

1. - Una falta de acceso generalizada a los cauces normales de formación laboral. Si bien es cierto que últimamente se están implementando varios programas encaminados a invertir esa tendencia[103].

2. - Nuevos hábitos de compra de los consumidores. La globalización de los mercados y las mercancías dejan poco margen a los productos tradicionales de venta en mercadillos en difícil competencia con, por un lado, las agresivas y numerosas grandes superficies que conjugan ocio y consumo en las conurbanizaciones de nuestras ciudades, y por otro, la penetración de mercancías semireguladas consecuencia directa de una especie de globalización subalterna centrada en bazares, factorías y tiendas "todo a cien".

3. - Los procesos anteriores encuentran una relación directa con la transformación del sector productivo manufacturero español e internacional (en concreto, calzado, textiles, bisutería, regalos, marroquinería, alimentación) hacia formas laborales y empresariales extremas de informalidad, descentralización, dispersión, flexibilidad, fragmentación, precariedad e invisibilidad (contratos temporales o su ausencia, movilidad, talleres semilegales, trabajo a domicilio, piratería, etc.)

[103]J. M. Fresno (1999:39) incide en esta cuestión: "la necesidad de regularización, normalización y apoyo de las actividades profesionales en las que trabaja un porcentaje importante de población gitana. Ello implicaría el establecimiento de sistemas de transición, adaptación normativa progresiva, incentivos, apoyos técnicos, etc., que permitan reflotar determinadas actividades desarrolladas en el ámbito de la economía sumergida, así como evitar que los gitanos sean expulsados de esas profesiones (especialmente en el caso de la venta ambulante)."

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

(Ybarra & Hurtado & San Miguel, 2001). En todos los sectores y géneros la penetración de mercancías orientales, ya sea por importación, transnacionalización de la producción o por talleres clandestinos, suponen una abierta competencia a las industrias nacionales pero con consecuencias apreciables en los márgenes comerciales de competencia de los vendedores ambulantes.

4. - Los límites y trabas administrativas y espaciales por parte de los Ayuntamientos al desarrollo de los mercadillos (ausencia de infraestructuras mínimas, contradicciones, desigualdad y dispersión normativa, desplazamientos en su ubicación, excesiva carga fiscal, etc.).

5. - La paulatina desregulación del sector del comercio ambulante hacia formas marginales de venta callejera informal (top-mantas) por parte de inmigrantes que se ven sometidos a un doble proceso de explotación y exclusión (Martínez Veiga, 1989b).

6. - Aunque el grado asociativo y las cooperativas de vendedores ambulantes gitanos ha crecido enormemente en los últimos años (y pese a que la venta callejera informal seguía siendo una práctica ocupacional gitana minoritaria), su número y grado participativo sigue siendo muy escaso. Además, las nuevas prácticas de venta callejera están caracterizadas por una absoluta individualización de las débiles relaciones laborales, el acoso a la venta reglada en mercadillos, la fragmentación y competencia entre inmigrantes y la "intensificación de la explotación jerarquizada" que reproduce la marginalidad y precariedad.

7. - Aumento de la competencia entre comerciantes. La competencia no sólo afecta a vendedores ambulantes regularizados respecto a los que ejercen la actividad de forma ilegal, cuyo número suele aumentar debido a la rigidez y dispersión normativa o por una excesiva presión burocrática o fiscal, sino a la presión de los comerciantes estables que constituyen una fuerte oposición en las Comisiones Municipales de Comercio, "cuando se convocan las Comisiones, o cuando es preciso determinar alguna cuestión que afecta a la venta ambulante (ubicación de mercadillos...) se convoca a las asociaciones de comerciantes estables, mientras que con frecuencia los vendedores

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

ambulantes no son citados. En ocasiones, ni siquiera existen asociaciones de vendedores ambulantes o, si existen, la participación gitana es muy escasa" (Torres et al. 2001:70). A estos dos tipos de competencia se une la fuerte incorporación al comercio ambulante de inmigrantes.

8. - Escasa participación y capacidad de movilización. El minoritario grado de asociación en cooperativas y asociaciones de los comerciantes ambulantes gitanos se une a la desconfianza y cierta pasividad a la hora de movilizarse o reclamar derechos ante los Ayuntamientos. Frente a los comerciantes estables "los vendedores ambulantes, por el contrario, son tomados siempre por foráneos, con lo cual se ignoran muchas de sus peticiones, porque no suponen graves riesgos electorales. Enfrentarse con los comerciantes estables supone siempre un desgaste político que muchos ayuntamientos no están dispuestos a asumir" (Torres et al. 2001:97). En muchos casos se abusan de las medidas más coercitivas como la prohibición o el simple decomiso de las mercancías, sin la oportuna información, expediente previo sancionador o posibilidad de reclamación.

La supervivencia del sector se encuentra hoy sometida a diversas tensiones que muestran cómo su aparente crecimiento oculta su propia debilidad. La globalización de los mercados y transnacionalización de la fuerza de trabajo y sistemas productivos persiste e incrementa la competencia de los productos de calidad media/baja hacia países y circuitos con claras diferencias en costes salariales y niveles de bienestar (Ybarra & Hurtado & San Miguel, 2001:56 y ss.). La presión a la baja de los beneficios se incrementa con el acceso de nuevos comerciantes inmigrantes y nuevas formas de piratería o incluso con talleres clandestinos en los países más industrializados. Si en origen la producción busca nuevos segmentos de fuerza de trabajo más baratos, en el nivel de la distribución ocurre lo mismo, una creciente informalidad y desregulación. El espacio de la informalidad no se reduce ya sólo a la venta sino al proceso global de la mercancía: descentralización productiva, trabajo doméstico, irregularidad de las empresas, talleres ilegales, invisibilidad del trabajo, piratería. En ese contexto sólo la solidaridad económica y moral de los parientes y la fraternidad moral y religiosa de los cultos de Filadelfia permiten aguantar las presiones competitivas del comercio, la extensión y perpetuación de la precariedad y la exclusión.

Pero lo que el comercio ambulante ha dado a los gitanos es una gran experiencia laboral regularizada, un conocimiento amplio del sector, versatilidad para realizar sus tareas en el grupo doméstico, adaptabilidad a las pautas comerciales empresariales: procurando un aumento de jornadas de mercado, rotación de mercancías y géneros, adaptación a las modas y necesidades de sectores marcados por la fuerte estacionalidad (calzados, ropas, frutas, marroquinería), altos niveles de interacción con la sociedad mayoritaria. Sin embargo, no todos los grupos domésticos fueron absolutamente dependientes de la economía regular. Algunas familias fueron siempre hogares productivos cooperativos en los que se trabajaba irregularmente en su aspecto administrativo, temporal y espacial (San Román, 1997; Fresno, 1999).

Ante momentos de crisis económica o cierre de mercadillos los gitanos se encuentran mejor y más organizados que nunca y presumiblemente pueden optar por combinar las estrategias tradicionales (Fresno, 1999). A la crisis se responde con la gama tradicional de recursos y estrategias del patrimonio de las formas ocupacionales gitanas, que nunca habían sido olvidadas, que seguían de hecho practicando y fueron reorganizadas en la edad dorada de los mercadillos, pero también con:

- Una intensificación de los mercados, si es preciso salen seis o siete días a la semana.
- La estrategia de la informalidad y la estacionalidad.
- Los pequeños vendedores se verán abocados a prácticas ilegales[104].

Si no hay interés de la Administración en políticas de empleo específicas para los gitanos, si no se potencia y regula el comercio ambulante como medio estable de vida para muchos jóvenes gitanos, la

[104]Hay que tener en cuenta que las limitaciones y restricciones a la regularización del comercio ambulante tienen una clara incidencia en las prácticas ilegales de comercio y en la alternativa fácil de la venta de drogas: “Por otra parte, la exclusión laboral afecta directamente a las mujeres gitanas, no sólo indirectamente por la exclusión de su marido. Uno de los datos más elocuentes obtenido en nuestra encuesta es, que mientras el 55% de las mujeres se identifican como vendedoras ambulantes, justo antes de su detención sólo el 25% afirma ejercer esta actividad, mientras un 22% se dedica al "trapicheo". La creciente precariedad e ilegalización del trabajo de venta ambulante, es un factor que impulsa a bastantes mujeres a esta otra rama del comercio. La relación entre las limitaciones de la venta ambulante y el incremento del tráfico de drogas entre la población gitana más pobre, fue mostrada muy claramente en el barrio de los Focos en Madrid a principios de los 90” (Proyecto Barañí, 2000).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

población gitana reforzará, de nuevo, las estrategias típicas de grupos domésticos que alternan y diversifican las formas y fuentes de trabajo y renta ante la insuficiencia y dependencia de la economía mayoritaria. Apostarán por la informalidad una vez que ya conocen las reglas, tienen las furgonetas y los mercados. La crisis puede inicialmente compensarse con la informalidad y las ventajas de los Servicios y prestaciones Sociales. Pero el telón de fondo sigue siendo bastante oscuro. El paro juvenil y la ausencia de políticas de formación alternativas están muy presente entre la población gitana (Fresno, 1999). Si el desempleo puede amortizarse en las primeras fases del proceso de desregulación del comercio, precisamente por la incidencia de viejas estrategias, el desempleo creciente posterior dificultará el acceso a las prestaciones que compensaban precisamente el descenso de ingresos (Ybarra & Hurtado & San Miguel, 2001:37 y ss.). La crisis acabará incidiendo sobre el modelo de vendedor típico: escasa cualificación formal pero dotados de capacidades polivalentes, versatilidad y conocimiento de los recursos y redes locales, autonomía y movilidad.

Desde nuestro punto de vista en la actualidad los gitanos vendedores ambulantes se encuentran sometidos a una doble competencia: la del comercio sedentario representado por Asociaciones[105] muy reivindicativas que a cada instante piden restringir o limitar los mercadillos y se opone a cualquier regulación, y por otra parte, el hecho de que cada vez son más payos los que acceden a estas ocupaciones y además se han incorporado de forma evidente en la última década comerciantes inmigrantes. Y esto último ocurre pese al hecho de que la especialización de los géneros de venta parece mitigar hasta ahora la competencia étnica entre comerciantes.

Los testimonios recogidos en nuestros informantes de San Juan sobre este respecto coinciden con el pronóstico de Teresa San Román (1997: 181) de una convivencia basada en la especialización étnica. Más preocupante resulta la incorporación de productos de fabricación oriental, gestionados ya en España por redes comerciales y almacenes al por mayor que surten de mercancías importadas a muy bajo precio

[105]Durante los años 2000 y 2001 en la prensa de la ciudad de Sevilla se asistió a un debate abierto, con posturas encontradas, entre la patronal del Comercio de Sevilla y la Asociación de Ambulantes, sobre la apertura los sábados de un gran mercadillo en la zona del Charco de la Pava. Tras los titubeos y enredos de las políticas municipales se consiguió abrir de forma regularizada y estable, permitiendo la actividad mercantil a más de 560 licencias.

y que rompen el equilibrio de la oferta y la demanda de los últimos años. Así nos lo cuenta un *hermano*, Juan, 30 años, que "emplea" bolsos y complementos femeninos:

"...Ni los moros ni los negros son problema, todo el mundo tiene derecho a la venta pero cada uno vende lo suyo, ellos sus baratijas, sus cueros y sus relojes, nosotros nuestras cosas...son los chinos los que me preocupan, tienen almacenes en todos sitios, y hasta fábricas aquí, sin necesidad de importar de lejos, en Sevilla, en Málaga... bolsos y ropas que los dejan tirados de precio y no hay ganancia posible..."

Y este otro vendedor, Antonio, cuarenta años, que "emplea" zapatos infantiles:

"... yo vendo botines o zapaticos de material y piel buenas, comprados en fábricas de Elche, los mismos que traen el Corte Inglés, a diez o quince euros, pero los chinos hacen zapatos de plástico que se rompen a los tres días pero que te los dejan a cinco euros y luego te vienen los clientes quejándose de la mercancía...por eso hoy todo lo que ves por ahí es chino, dos tercios de los puestos, desde ropa a chaquetas, bolsos y zapatos, y se nota en seguida, claro que se nota, y se lo dices a los clientes.. que si quieren zapaticos buenos los miren bien pero si buscan otra cosa les mando al puesto de mi hermano que trabaja ese género .".

Por último, es motivo de reflexión la comparación e inclusión, en relación con la venta ambulante, que últimamente se está haciendo por parte de algunas Administraciones, asociaciones y periódicos, de los gitanos con los nuevos colectivos de inmigrantes latinoamericanos, subsaharianos y magrebíes. En este caso, vemos de nuevo cómo el énfasis en la diferenciación étnica de la minoría gitana, asimilando sus problemas y conflictos a las de otras minorías inmigrantes, en un contexto de precariedad y competencia étnicas que reproduce la exclusión social, y olvida los derechos de su ciudadanía plena y de su pasado histórico en la península.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

5.6. UN CASO CONCRETO: LOS GITANOS EVANGÉLICOS DE SAN JUAN. ESTRUCTURA FAMILIAR Y OCUPACIONAL.

El municipio de San Juan se encuentra situado en la zona sureste del área metropolitana de Sevilla. Pese a la antigüedad y singularidad de la población, y como ocurre en casos parecidos, su cercanía a la capital ha generado un proceso desarticulador y de clara dependencia con la ciudad de Sevilla. El rasgo característico de esta población es su carácter urbano desestructurado, con núcleos poblacionales separados por autovías y áreas industriales y de servicios. La proximidad al río Guadalquivir generó en su pasado numerosas inundaciones que llevaron poco a poco al desplazamiento urbanístico desde las zonas bajas inundables de San Juan Bajo a los cerros de la cornisa del Aljarafe, que han dado lugar a San Juan Alto. El crecimiento desmesurado y el auge inmobiliario han llevado a esta zona del Aljarafe sevillano a una saturación sin precedentes, borrando los límites poblacionales hasta crear una gran conurbanización con localidades próximas como Tomares o Mairena del Aljarafe.

La mayoría de la población gitana del municipio se concentra en la Barriada de Santa Isabel, típica barriada popular construida en los años sesenta del siglo XX, formada por bloques de cuatro plantas, sin ascensores, con una deficiente urbanización y con graves problemas de equipamiento y mobiliario urbanos. A la alta densidad poblacional, formada en su mayoría por clases con rentas bajas, se unen los problemas sociales derivados del desempleo, el absentismo escolar, la marginación y algún caso de delincuencia y tráfico de drogas. Las familias gitanas, asentadas desde hace décadas, conviven sin conflictos con la mayoría paya del vecindario. Habitan en torno a 125 viviendas, de escasos cincuenta metros cuadrados, de un total de mil pisos que componen la barriada. El carácter popular, pacífico e interétnico de la barriada son datos evidentes pese a las percepciones y definiciones estigmatizadoras que se muestran en los discursos del resto de los habitantes de San Juan, que la identifican como barrio gitano y problemático[106]. No obstante, es cierto que la mayoría de los pisos habitados por gitanos tienden a concentrarse en siete u ocho bloques de viviendas de un total de dieciséis.

[106]Los Servicios Sociales Municipales han desarrollado en los últimos años varios programas de integración de la comunidad gitana de la localidad. Se trata de distintas actuaciones para atender problemas como el absentismo y fracaso escolar, el empleo y la formación. Paralelamente, la Televisión Local ha producido varios documentales

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

La población gitana en la Barriada Santa Isabel ronda los seiscientos componentes aunque en otras zonas de San Juan como la Barriada Lepanto y el Barrio del Monumento se asientan más habitantes de etnia gitana, hasta un total próximo a los ochocientos. En los últimos años se percibe un progresivo abandono de la barriada por parte de los gitanos más acomodados, aunque éstos tienden a alojarse en calles próximas o en urbanizaciones cercanas de casas unifamiliares de Mairena o Tomares. Sin embargo, el vínculo con la barriada se sigue manteniendo al permanecer en la zona el resto de familiares y por el hecho de acudir diariamente a los cultos de la Iglesia Evangélica de Filadelfia.

Las primeras conversiones en esta congregación se remontan a finales de los setenta. Pastores procedentes de Sevilla "siembran la semilla" del evangelio en unas pocas familias que acogen en sus propios hogares las primeras reuniones. Algunos de esos hermanos son actualmente los *ancianos* de la congregación. En torno a 1982 algunos fieles consiguen abrir el primer local de culto en una calle próxima a la barriada de Santa Isabel. Después, conforme se incrementaban las conversiones, se mudarían a otros dos locales dentro del barrio, hasta que el Ayuntamiento cede en uso a la iglesia un amplio local en la periferia de la Barriada Santa Isabel. Las aportaciones de los propios *hermanos* convirtieron aquel amplio local en una de las iglesias más cuidadas y prestigiosas de la zona, con dependencias para guardería, servicios y cafetería. En la actualidad el número de bautizados y simpatizantes ronda la centena.

ESTRUCTURA FAMILIAR Y OCUPACIONAL.

La estructura familiar básica del colectivo gitano de San Juan de Aznalfarache destaca por el número elevado de componentes de sus unidades domésticas. En general, la mitad de los núcleos familiares gitanos del municipio están compuestos por más de ocho miembros, otro treinta por ciento lo forman núcleos de más de cinco miembros. Llama también poderosamente la atención la juventud del colectivo

---

donde se analizan distintos aspectos de la cultura gitana en San Juan, entre ellos: *Escuela y Gitanos, La Iglesia Evangélica y La Mujer Gitana.*

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

gitano de San Juan: el 38% son menores de 20 años, el 32% entre 20 y 40 años, el 13% está comprendido entre 40 y 60 años y sólo el 17% son mayores de 60 años (OSSET, 1998; Díaz y Otros, 2000). Estas proporciones se repiten con escasos matices en el grupo de gitanos evangélicos del municipio. La mayoría de los fieles, como hemos comentado, habitan en la propia barriada o en zonas próximas, menos estigmatizadas. Las relaciones parentales les unen en cinco o seis *patrigrupos* o comunidades locales de parientes (San Román, 1997: 85-95). Aunque la tendencia a formar familias nucleares es evidente, también se observan casos minoritarios de familias extensas. En el Culto los jóvenes representan el 31%, los adultos casados el 53% y los ancianos, el 16%.

La mayoría carece de formación reglada o abandonó los estudios primarios en edad temprana (80%), aunque también existe una minoría con estudios secundarios y algunos casos de estudios universitarios. Si en el conjunto de la barriada el desempleo, acompañado de las prestaciones sociales, y los asalariados sin cualificar inestables, constituyen el sistema ocupacional mayoritario[107], en el Culto, la venta ambulante representa la ocupación mayoritaria. Cuando ésta es limitada o deficitaria, es normal que se combine con otras actividades para incrementar o asegurar los ingresos económicos. Tomemos como ejemplo a Antonio, *hermano* de la congregación Filadelfia, 30 años, un claro ejemplo de diversificación económica y de adaptación eficaz a los sistemas administrativos de subsidios sociales. Conoce los imperativos y las reglas de las ocupaciones que se le ofrecen, analiza las consecuencias de los papeleos legales y toma estrategias eficaces de supervivencia. No quiere tener papeles de ambulante porque en ese caso no cobraría desempleo. Pero es el padre el que le apoya. Al estar con los papeles en regla le ofrece una protección familiar más allá de la económica al hijo. Hay muchos casos parecidos, estrategias activas de resistencia ante el neoliberalismo imperante y las insuficiencias del Estado del Bienestar. Pero no es algo exclusivo de los gitanos.

[107]El estudio de los Servicios Sociales Municipales sobre la Barriada de Santa Isabel sobre un total de 265 personas de población activa es el siguiente: 181, sin ingresos; 58, venta ambulante; 11, asalariados; 4, chapuzas; 7, artistas y 4 , empleadas de hogar. Agradecemos la colaboración valiosa de Andrés Mejías y Sandra Díaz.

"... Tengo cuatro mercados aunque ninguno en regla porque mi padre me deja un sitio...mi padre está al día en todo, cotiza y tiene las licencias bien...gracias a mi padre me defiendo porque si no sería imposible pillar un sitio como están hoy de difíciles los mercados y que te piden papeles que no tengo...Pero además tengo el empleo rural y con las dos cosas salgo adelante, si me llaman al paro unas semanas mi mujer o mi madre son las que venden".

Son aquellos que no se dedican fundamentalmente a la venta en mercadillos los que tienden en mayor grado a la flexibilidad y diversidad ocupacional como peones, temporeros, empleadas de hogar y limpieza, etc. Sin embargo, el desempleo, la situación más extendida y preocupante de las barriadas populares con asentamientos gitanos, afecta a los fieles en proporciones más reducidas tanto del conjunto de los gitanos como del resto de la sociedad sanjuanera y andaluza. Por último llama la atención las tasas minoritarias de los gitanos conversos de San Juan de Aznalfarache dedicados prioritariamente a la economía informal y a prácticas de temporerismo agrícola.

Tabla de Distribución Ocupacional de los Gitanos Evangélicos de San Juan.[108]

ACTIVIDAD PRINCIPAL	Nº ENTREVISTADOS	%
Venta ambulante reglada	23	46
Venta ambulante no reglada	7	14
Desempleados	7	14
Asalariados estables	4	8
Economía informal	3	6
Temporeros agrícolas	3	6
Otros	3	6

Fuente: Elaboración propia a partir de investigación etnográfica, 1998-2004.

[108]Los datos corresponden a una muestra de 50 informantes. Se les pedía que indicaran la ocupación principal tanto por cuantía de ingresos como por dedicación temporal anual. Se trata de 35 varones y 16 mujeres. Por grupos de edad: 10 jóvenes, 30 adultos y 10 ancianos.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

En cuanto a las mujeres, la mayoría (60%) combina el trabajo doméstico en sus hogares con las ocupaciones propias del comercio ambulante junto a sus maridos (en algunos casos son ellas mismas las encargadas efectivas del negocio: conducen, montan la "parada" o tenderetes y venden). El resto comprende empleadas de hogar y servicios de limpieza (10 %). El número de desempleadas es mayor que el de los hombres (20%), la economía informal (reciclaje urbano, venta callejera de flores y romero, mendicidad) es también muy reducida (10%).

Un análisis detenido de estos resultados muestra varios datos que llaman enormemente la atención: los porcentajes de gitanos pentecostales dedicados a la venta ambulante son claramente superiores, en casi el doble, a otras fuentes económicas y estadísticas referidas al conjunto de los gitanos. Una primera aproximación del autor sobre los contextos evangélicos gitanos ya destacaba los porcentajes superiores de la venta ambulante entre los conversos (Mena, 1999: 132). En varios capítulos precedentes de este trabajo se ha hecho también referencia a la prioridad ocupacional de la venta ambulante entre los conversos de Sevilla y Cádiz. Recordemos la tabla ocupacional de los conversos a nivel provincial del capítulo tercero y que pese a las limitaciones de la muestra[109], mostraba la prioridad del comercio ambulante. Sin embargo, en el conjunto de la comunidad gitana su incidencia puede ser menor.

Tabla. Situación socio-económica de los entrevistados.

OCUPACIÓN PREFERENTE	Nº ENTREVISTADOS
Venta Ambulante reglada en mercadillos municipales	33
Venta Ambulante no reglada	21
Asalariados Estables	6

[109]La muestra anterior refleja la actividad principal familiar, en relación tanto a los ingresos anuales como a los de mayor dedicación temporal, de 100 informantes, pastores y *hermanos* aleluyas, procedentes de San Juan (26), Dos Hermanas (18), Marchena (12), Utrera (12), Lora del Río (10), Brenes (10), El Vacie (8), Alcalá del Río (2) y Osuna (2).

Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Temporeros agrícolas	13
Economía informal	10
Desempleados	11
Otros	6

Fuente: Elaboración propia.

Precisamente, San Román (1997: 174) aportaba datos del año 1978 referidos a Madrid en los que señalaba que el número de vendedores era del 20´6%. Vázquez (1986: 114) reducía para el conjunto nacional la cifra de los vendedores a menos del 15% y en relación a obreros, temporeros y chatarreros. Ardèvol (1986:92), en su estudio realizado en 1984 sobre gitanos de Granada, cifraba la tasa de vendedores en el 26%. Gamella, en relación al contexto general gitano en Andalucía, más próximo espacial y temporalmente a nuestra unidad de observación, sigue situando la venta ambulante por detrás del temporerismo agrícola, y como datos cuantitativos que, aclara, "son los más precisos con los que contamos y en nuestro trabajo no hemos apreciado cambios que los invaliden", cita un estudio realizado en Linares (Jaén), en el año 1989, donde la venta supone el 24´9% (Gamella, 1996:232). Por último, el informe de 1999 de la Subcomisión del Congreso de los Diputados sobre la situación de los gitanos españoles establecía con pocos detalles y matices que la venta ambulante, junto a los temporeros y los chatarreros, suponían entre el 50-80% de las ocupaciones gitanas, dando a entender que la venta ambulante supondría un tercio del sistema ocupacional (Informe del CD, 1999). Aunque son datos y cifras dispares, aislados y que refieren a contextos y momentos históricos diferentes, podemos tomarlos (con cautela) como referencia para destacar la importancia de la venta ambulante como principal actividad económica entre los gitanos evangélicos.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

A la hora de ilustrar las relaciones entre conversión, parentesco y sistema económico vamos a detenernos en describir y analizar a uno de los *patrigrupos* del Culto de San Juan[110], del que hemos ido acumulando informaciones y referencias, en un primer momento inconexas e incompletas y poco a poco sistemáticas y contrastadas mediante técnicas de triangulación de informantes. La inclusión aquí de la variable del parentesco, con un papel fundamental, necesita alguna explicación. La totalidad de los investigadores han subrayado el carácter central que asume el parentesco entre los gitanos. El parentesco[111] configura la organización y dinámica de las relaciones sociales y constituye el fundamento de la personalidad social de los individuos. La organización parental se articula, fundamentalmente, entre linajes patrilineales que son los que, en última instancia, configuran las actividades económicas, la defensa y cooperación entre grupos, los valores morales, la territorialidad y las pautas de residencia de las familias. Estos linajes son, generalmente, independientes, dispersos y autónomos entre sí, careciendo de estructuras superiores estables que aglutinen a los diversos grupos entre sí (San Román, 1997: 84 y ss.; Ardèvol, 1994: 71 y ss.). El análisis que sigue no trata de abordar la problemática del parentesco

[110]En el contexto de la crisis de la teoría de la filiación como principio explicativo de la estructura social, San Román (1997: 90-127) trató de resolver la confusión empírica y la insatisfacción teórica y explicativa de los términos clásicos de *linaje* y *clan* para dar cuenta de las dinámicas de residencia y parentesco entre los gitanos españoles, y para ello adaptó el término de Murdock de "compromise kin group" y acuñó el concepto de *patrigrupo*, que supone un compromiso entre la filiación patrilineal y la patrilocalidad. Por su parte, Ardèvol utilizaría el concepto "sectores de linaje" (Ardèvol, 1994: 84). San Román considera que con el concepto de *patrigrupo* podemos referirnos a las razas de los gitanos con más precisión que con el uso de los términos familia extensa o linaje patrilineal (San Román & González Echevarría & Grau Rebollo, 2003: 95-96). Los patrigrupos consisten en grupos familiares, siempre que pueden residiendo en la misma localidad, que pueden ampliar o reducir sus componentes según las circunstancias. La forma en que se articula flexiblemente el parentesco, sus agrupaciones y relaciones, la territorialización y sus funciones, dependen de los patrigrupos En sus investigaciones distingue cuatro tipos de realidades sociales: *Agrupación vecinal* (a la totalidad de habitantes gitanos de un barrio con delimitación física o identitaria), *patrigrupo* o comunidad local de parientes (una o varias familias extensas unidas patrilinealmente), *grupo doméstico* (familias individuales, nucleares o extensas, que realizan la reproducción social y cooperan en todos los niveles) y *techos* (personas o familias que habitan una misma vivienda). Así pues, habría que relativizar la importancia de la familia nuclear entre los gitanos: "la mayor parte de las actividades y decisiones se desarrollan en el grupo doméstico y, a otro nivel en el patrigrupo en el que están incluidas, y la vida económica carece de sentido vista sólo desde el interior de un techo. Las únicas excepciones son las familias nucleares que viven separadas de los demás parientes. No es común, pero hay, y de forma creciente, viviendo en pisos entre payos. A pesar de todo es casi invariable que realicen la mayor parte de su actividad con otros parientes" (San Román, 1997: 125).

[111]Para San Román (1997: 87) el parentesco gitano se caracteriza por seis elementos o tendencias fundamentales: patrilocalidad, una ideología de propiedad de los hombres sobre los hijos y las mujeres, una andocracia, una priorización de las relaciones entre hombres en la organización social, la autoridad paterna y una ideología machista.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

entre los gitanos sino alumbrar las relaciones entre ese sistema complejo y dinámico y el sistema ocupacional entre los conversos de un *patrigrupo* o comunidad local de parientes concreto de la congregación de San Juan. No caben pues generalizaciones ni comparaciones sin estudios detenidos.

- Antonio fue el iniciador de este linaje y tuvo nueve hijos: cinco varones (Juan, Antoñito, José, Manolo, Fernando) y cinco mujeres (Dolores, Remedios, Carmen, Isabel). Procedía de Extremadura, donde se dedicaba al "chalaneo de caballerías", ocupación heredada de su padre y que le mantuvo hasta los años sesenta. A finales de esa década se vino a Sevilla y tras algunos meses intentando establecerse en Sevilla acaba recalando en San Juan. Otros hermanos suyos buscaron fortuna en aquella década en las provincias de Madrid y Cádiz.

- Juan es el hijo mayor de Antonio, hoy en día cumple funciones de "hombre de respeto", aunque su operatividad en San Juan es muy limitada y a veces cuestionada por otras familias. No es converso aunque acude ocasionalmente al Culto. Hasta que se jubiló se dedicaba a la venta callejera de todo tipo de productos: mantas, sábanas, alimentos de temporada, cacharros, etc. Su mujer, aunque no está bautizada, acude más a menudo a la congregación, acompañando a alguno de sus dos hijos varones, bautizados y dedicados a la venta de calzados en mercadillos. Sin embargo, otras tres hijas casadas no están convertidas.

- Antoñito junto a su mujer, son conversos desde los años setenta. Antes de jubilarse tenían cuatro mercados, dos de ellos en la provincia de Cádiz, especializados en la confección de señoras. Esos puestos han pasado progresivamente a su hijo. Éste y su mujer son también fieles de Filadelfia junto a sus hijos. Otra hija suya vive casada en Huelva y allí está bautizada junto a su marido.

- José no está convertido, pero sí una de sus tres hijas y varias de sus nietas pertenecen al coro de la iglesia. Junto a su mujer, se dedica a la venta ambulante callejera de todo tipo de alimentos y verduras de temporada.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

- Manolo no está convertido pero sí su mujer. Además son cristianos uno de sus dos hijos varones y dos de sus tres hijas. Los varones se dedican “a lo que les sale”, cambiando constantemente de actividades, a veces son temporeros agrícolas y otras venden lo que pueden o les dejan. Una de las hijas está casada con un pastor de Filadelfia en la provincia de Huelva.

- Fernando está bautizado junto a su mujer. Antes vendía alrededor del mercado de abastos. Ahora es pensionista por invalidez. Sus tres hijos varones tienen de tres a cinco mercadillos entre Sevilla y Cádiz. Estuvieron convertidos y bautizados hace años pero están “enfriados” y alejados en la actualidad. Una de sus tres hijas también acude al Culto pero en una iglesia de Sevilla, la del Polígono Norte. Su marido, también convertido, es nieto de uno de los hermanos de Antonio.

- Dolores tiene dos hijos varones y dos mujeres. Su marido falleció hace tiempo. Ninguno de los hijos varones acude al culto, aunque sí algún nieto. Se dedican a la venta en mercadillos de telas y ropas de hogar. Sus hijas acuden temporalmente al Culto aunque sus maridos no las acompañan. La venta ambulante y el trabajo de servicios en las zonas costeras constituyen la ocupación de estas dos familias. Una de ellas tiene cuatro hijos varones, todos conversos, uno de ellos es un joven obrero de Filadelfia.

- Remedios. Ni ella ni su marido están bautizados. Un hijo está casado con una de las hijas de los parientes patrilineales establecidos en Madrid. Éste y su mujer se dedican a la venta de ropas de hogar en cinco mercadillos. Otra hija acude al Culto en una iglesia de Cádiz.

- Carmen constituye un caso especial. Está casada con un primo materno, pero toda la familia se considera del linaje de Antonio. Algo no que no resulta raro si comprendemos que el linaje de su marido es muy reducido y lejano. Ninguno de ellos está convertido pero sí dos de sus hijos varones. Uno de ellos tiene una pequeña tienda de joyería y el otro alterna peonadas municipales con mercadillos veraniegos en la costa.

- Isabel, tanto ella como su marido están bautizados. Son primos hermanos. Tienen siete hijos. Tres de sus hijos varones se dedican a la venta en mercadillos, alguno de ellos tiene hasta seis mercados entre

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Sevilla y Cádiz. Un cuarto está desempleado y "se busca la vida". A veces, si pueden, le hacen un hueco en los mercados sus propios hermanos. Los tres primeros están bautizados, no así el cuarto que "aunque conoce el evangelio, se ha apartado". Dos hijas de Isabel viven en Cádiz y Málaga, ésta última casada con un pastor. Otra hija vive en Dos Hermanas pero no es conversa, aunque sí algunas de sus nietas que pertenecen al coro de la Iglesia Filadelfia de Cerro Blanco de aquella localidad.

Como podemos observar, en la descripción de un patrigrupo concreto, aunque anónimo, se destacan algunos elementos a tener en cuenta:

- Primero, no parece que existan reglas latentes o manifiestas de conversión en relación al parentesco, aunque los lazos familiares parece que se convierten en vehículos de testimonio pentecostal y resultan reforzados. No hay pues debilitamiento del sistema parental. Y esto es un rasgo para nosotros característico del evangelismo gitano frente a otro tipo de religiones ascéticas que, si seguimos a Weber, basaban la posibilidad de cohesión social de sus comunidades en una fraternidad distinta a la parental: "Cuando la profecía de redención producía comunidades sobre un fundamento puramente religioso, el primer poder con el que entraba en conflicto y que por ello debía temer una desvalorización, era la comunidad natural del grupo de parentesco" (Weber, 1997: 393). Otros autores también han incidido en el peligro de desestructuración y debilitamiento de las redes familiares e identitarias que las nuevas creencias pueden traer consigo (Anta, 1994; Ardèvol, 1991a; Lagunas, 1996). Para nosostros, estos planteamientos apresurados, impiden comprender con imparcialidad el significado y complejidad de los movimientos socio-religiosos. Precisamente, las conversiones prosperan desde las propias redes de familias.

- Segundo, la actividad económica preferente es la venta ambulante, con gradaciones de comerciantes acomodados con varios mercadillos y otros familiares que tratan de hacerse un hueco en la venta diversificando y alternando sus ocupaciones.

- Tercero. La distribución territorial general de los patrigrupos gitanos estudiados en la provincia de Sevilla parecen conforme a las estrategias de autonomía, dispersión y oposición de los linajes gitanos (Ardèvol,

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

1986:72)[112]. En nuestro caso, la independencia del patrigrupo se asienta en San Juan y, en menor medida, en zonas con parientes dispersos en Huelva, Cádiz y Málaga. De esta manera a la oposición y dispersión de los linajes extralocales se une el reforzamiento intralocal.

- Cuarto, es posible apreciar, como ya veremos, diferentes gradaciones y tipologías en cuanto al compromiso pentecostal y a la manifestación de actitudes éticas según variables ocupacionales y familiares.

Hasta aquí la descripción de uno de las familias más numerosas. Por otra parte, la realidad cotidiana resulta siempre mucho más compleja. Algunos miembros mantienen lazos familiares con otros linajes. Las relaciones interfamiliares en San Juan se hacen así más densas y la endogamia tradicional se reproduce a nivel religioso: las familias cristianas postulan el vínculo matrimonial con cristianos como el más deseable para sus hijos. En pro de ofrecer un cuadro analítico de las correlaciones entre conversionismo gitano, lazos familiares, contexto social, relaciones interétnicas y actividades económicas, nos permitimos ofrecer algunos *tipos ideales*[113] de situaciones compartidas por la mayoría de los gitanos del Culto de San Juan, generalizables, con matices, a la mayoría de fieles de Filadelfia con los que hemos entrado en contacto en los últimos años. Por supuesto que la diversidad y los factores individuales en cada grupo humano, así como el modo en que cada actor social se apropia y reinterpreta las ideologías económicas o religiosas, son hechos incuestionables. Esta tipología sólo ofrece su pertinencia analítica a efectos de claridad en el discurso, aislando elementos y contextos comunes, pero olvidando otros factores y perspectivas más divergentes. Nos hemos permitido elaborar una tipología sobre los conversos del Culto de San Juan de Aznalfarache, pero generalizable al conjunto de fieles de la provincia

[112]Para esta autora y Teresa San Román, estas estrategias territoriales son económicas, sociales y políticas. Se trataría de soluciones de supervivencia y resistencia de grupos minoritarios que autorregulan su crecimiento en situaciones de dependencia con la economía mayoritaria.

[113]Para Weber los tipos ideales carecen de valor epistemológico deductivo o inductivo. En realidad, se trata de un caso especial en la formación de conceptos científicos. Se obtienen seleccionando varias perspectivas y unificando casos individuales. Y aunque pueda resultar imposible encontrar empíricamente el tipo concreto permite alumbrar metodológicamente la complejidad y heterogeneidad de los fenómenos sociales: "si bien no es una hipótesis debe señalar el camino de la formación de hipótesis, si bien no es una representación de lo real debe conferir a las representaciones unos medios expresivos unívocos" (Weber, 1993: 60 y ss.)

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

de Sevilla, parecida a la que San Román (1997: 204) construye y maneja con una capacidad sintética encomiables sobre la diversidad gitana española en la actualidad.

1. Gitanos conversos desde al menos diez años. Generalmente bautizados y comprometidos activamente con la congregación. Suelen acudir a vigilias, reuniones, "reencuentras" y actividades extrarreligiosas de la congregación. La mayoría acude con familiares directos: matrimonios con sus hijos o nietos. Gran parte de sus parientes son conversos también a Filadelfia. Están dedicados en su mayoría a la venta reglada en mercadillos. Los que cuentan con más de cuatro mercados tienen un nivel de vida bastante satisfactorio. Poseen amplias y modernas furgonetas. Son propietarios de sus pisos o casas unifamiliares. En general están bien acomodados e integrados pero manteniendo una identidad étnica bastante acusada. El evangelio y sus ocupaciones les han permitido abrirse a relaciones interétnicas, aunque éstas sean todavía reducidas. Están interesados en la educación formal de sus hijos cuando perciben que la alternativa futura de los mercados está muy limitada, pero menos pronunciado en el resto de los casos. Se muestran muy preocupados por la apariencia, pulcritud, los modales o el lenguaje "correcto" cristiano. Muestran actitudes de control, ahorro e inversión *racional*. Practican un consumo moderado. Generalmente tenían una alfabetización previa a la conversión. Rechazan abiertamente la violencia, el robo, el fraude y el consumo de drogas. Mantienen prioritariamente los lazos prácticos y cotidianos con los parientes convertidos. Con el resto de parientes inconversos guardan una actitud menos solidaria, pero siempre estarían dispuestos a ofrecer su apoyo y movilización en situaciones cruciales que no atentaran su modo de vida cristiano.

2. Gitanos conversos desde al menos cinco años. Generalmente bautizados y asistentes habituales a las reuniones de la congregación, aunque a veces sus trabajos les impiden acudir con la asiduidad que desearían. Dedicados en su mayoría a la venta ambulante en mercadillos. Sólo si estos son escasos o poco prósperos suelen alternar con trabajos asalariados o con la venta callejera más informal y coyuntural. Generalmente son propietarios de furgonetas aunque con menores prestaciones que el grupo anterior o de segunda mano. Suelen vivir en pisos de barriadas populares, próximos a otros familiares, pero en cuanto pueden abandonan las zonas más marginales o "mundanas" por otras más tranquilas. Las relaciones interétnicas son escasas pero transcurren sin problemas. Pueden estar acompañados por sus

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

hijos en los mercados, incluso en días laborales, por lo que el absentismo escolar es incipiente. Su tendencia al individualismo y a concentrarse en la familia nuclear es menos acusada que en el grupo anterior. Practican una relativa cohesión familiar tanto a nivel económico como social, aunque muestran cierta distancia respecto a los comportamientos explícitos contrarios a su fe. Su identidad étnica es evidente, pero difícilmente canalizable más allá de sus contextos familiares. Tienen y procuran mantener actitudes y apariencias cristianas. En algunos casos compiten con vehemencia por alcanzar el conocimiento y estatus pentecostal optando a cargos en las iglesias. Para muchos su alfabetización les llegó con el conocimiento del evangelio. En general, tienen un nivel de vida inferior al anterior.

3. Gitanos conversos con una continuidad menor de cinco años. Ocupados en tareas asalariadas temporales: peones agrícolas, construcción, que les permiten optar a subsidios de desempleo. A veces se dedican a la venta ambulante en mercadillos, pero sin papeles, o a la venta callejera. Viven en bloques de viviendas populares y sus niveles de ingresos son siempre fluctuantes pero nunca del todo acomodados. El absentismo escolar de sus hijos comienza a ser preocupante, pese a que muchas veces sus deseos y discursos en pro del valor de la educación no coinciden con las prácticas cotidianas y los problemas reales. Suelen mantener las relaciones de parentesco y gran parte de sus pautas y valores familiares. Es posible que el evangelismo les aparte de los "vicios inmundos" más explícitos como tabaco, drogas, alcohol y las actitudes más beligerantes y violentas. Sus contactos interétnicos son muy escasos y siempre reducidos al espacio de sus propios barrios o a la presencia de algún *castellano* en los cultos. Algunos de ellos cuentan con un "pasado problemático" que acaba redimido tras la conversión. Pero muchos de ellos acaban "enfriados" o se distancian temporalmente con enormes tensiones personales. Su relación con la congregación sufre esos vaivenes de búsqueda de la cohesión, participación activa, alejamiento y distancia, si bien en algunos casos muestran un entusiasmo pentecostal desmedido.

4. Gitanos de muy reciente conversión. Acuden habitualmente al Culto y a las actividades paralelas de la congregación como reuniones, vigilias, visitas, etc. No todos están bautizados aunque muestran el deseo de hacerlo. Suelen tener un grado de abandono de las prácticas religiosas bastante elevado dado que el nuevo y estricto modo de vida con actitudes austeras, creencias y compromisos rigurosos, les resulta demasiado rígido e incompatible con su modo de vida anterior. Pero la afectividad de la congregación, el

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

calor de los cultos y el seguimiento del pastor puede que acabe con esas iniciales resistencias. Acuden a través de algún familiar. Suelen haber experimentado alguna crisis personal o familiar reciente. La conversión la aceptan como un verdadero "renacimiento". Se trata de una tipología donde no hay grupos de edades ni condiciones económicas claras y definidas. Los mejores situados tendrán mayores opciones y firmeza para permanecer en la Iglesia.

5. Gitanos conversos de forma más o menos discontinua, pobres con graves dificultades de subsistencia. Alternan las ocupaciones más marginales y precarias con las ayudas sociales, pero cuentan con el deseo y voluntad de salir de la desestructuración y marginación. Por ello ven el evangelismo como un "camino de salvación e integración". Quizá ello no les suponga una mejoría real en su situación económica, pero sí les sirve para autopercibirse como mejor situados respecto al resto de gitanos marginales, mejores que "esos gitanos perdidos y maleantes". Sus lazos parentales y sociales se manifiestan confusos y conflictivos entre las pautas y valores más tradicionales y los procesos desestructuradores de exclusión y marginación, aunque pueden apreciarse sutiles distancias en aspectos como la gestión corporal, actitudes ante venganzas o la delincuencia y, sobre todo, el tráfico de drogas. En sus familias viven o han vivido estos últimos casos. Las relaciones con los payos son mínimas, casi siempre relacionadas con el desarrollo de tareas productivas subalternas (chatarreo, venta callejera no reglada, temporerismo agrícola) o con los servicios sociales. La conversión, cuando es duradera, les permite suavizar el grado de confrontación interétnica y evitar, en parte, los contextos de desestructuración y exclusión a los que de otro modo estarían abocados. Suelen identificar a la Iglesia de Filadelfia como un valor cultural de y para gitanos.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

CAPÍTULO VI. EL ASCETISMO PENTECOSTAL Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO.

El eje central de nuestra investigación sigue siendo desarrollar un marco teórico y etnográfico para interpretar las prácticas religiosas del pentecostalismo gitano en relación a los cambios experimentados en la redefinición étnica, las relaciones intra e interétnicas, la gestión corporal y las prácticas y actitudes económicas. Para nosotros tanto los mercados ambulantes como las manifestaciones carismáticas constituyen espacios y estrategias privilegiados para desvelar el modo como las representaciones y las creencias religiosas remiten necesariamente a las prácticas sociales que las generan, conforman y dotan de significados. Con ese propósito, en un primer apartado nos centraremos en la transformación del cuerpo y la experiencia vital y biográfica como factor decisivo de la construcción social de la realidad en los conversos gitanos. Así, nos detendremos en aspectos como: el cuerpo como objeto y sujeto de prácticas biopolíticas y religiosas; las relaciones entre experiencia religiosa y gestión corporal; las nuevas interacciones sociales y dinámicas comunitarias; los discursos autobiográficos como vehículos ideológicos de la conversión y transformación personal. Todos estos aspectos reflejan el modo como las prácticas sociales reelaboran y canalizan los comportamientos y significados del cuerpo. En el segundo apartado del capítulo analizaremos los dones carismáticos como elementos centrales de la gestión corporal y vital pentecostal. El objetivo es, pues, analizar las prácticas carismáticas como un subconjunto de estrategias de gestión corporal y vital más amplias, que permiten la transformación de los creyentes y configuran los rituales e interacciones comunitarias de las congregaciones. Los dones canalizan y expresan las demandas individuales y comunitarias de los conversos a Filadelfia. Pero antes de adentrarnos en el sentido de estas prácticas religiosas es necesario que entendamos los dones carismáticos en relación con un amplio campo de transformaciones de los creyentes en relación a los procesos corporales, vitales y biográficos implicados en la conversión.

6.1. "HUMILLAR EL CUERPO Y ORDENAR LA VIDA": EL ASCETISMO Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO.

" Así que, hermanos, os ruego por la misericordia de Dios, que presentéis vuestros cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro culto racional. No os conforméis a este siglo, sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento para que comprobéis la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta."(Romanos, 12, 1-2).

" Sepulcro abierto es su garganta; con su lengua engañan. Veneno de áspides hay debajo de sus labios; su boca está llena de maldición y de amargura. Sus pies se apresuran para derramar sangre; quebranto y desventura hay en sus caminos; y no conocieron camino de paz. No hay temor de Dios delante de sus ojos." (Romanos, 3, 13-18).

" Nada hay sano en mi carne, a causa de tu ira; ni hay paz en mis huesos, a causa de mi pecado. Porque mis iniquidades se han agravado sobre mi cabeza, como carga pesada se han agravado sobre mí. Hieden y supuran mis llagas, a causa de mi locura. Estoy encorvado, estoy humillado en gran manera, ando enlutado todo el día. Porque mis lomos están llenos de ardor, y nada hay sano en mi carne. Estoy debilitado y molido en gran manera; gimo a causa de la conmoción de mi corazón. Señor, delante de ti están todos mis deseos, y mi suspiro no te es oculto. Mi corazón está acongojado, me ha dejado mi vigor, y aun la luz de mis ojos me falta." (Salmos, 38: 3-10).

El desarrollo y contexto científico de los estudios sociales sobre el cuerpo han sido sintetizados recientemente por autores como Good (2003), en relación al concepto de racionalidad en la antropología médica; B. Turner (1989, 1994), enfatizando el contexto social y filosófico de la nueva subdisciplina sociológica, o Le Breton (1994, 2002), interpretando las lógicas sociales y culturales que atraviesan la corporeidad a partir de referencias etnográficas y reflexionando sobre las representaciones asociadas a la biotecnología. En el contexto nacional destacan las aportaciones de Francisco Ferrándiz (1995, 1999, 2004) sobre prácticas sensoriales y corporales (pero que tienen claras implicaciones sociales y políticas) sobre cultos espiritistas, mediums y trances en Venezuela, y las de Mari Luz Esteban (2004) sobre

transformaciones corporales en torno a la identidad de género y a los procesos de salud. Por su parte, Eduardo Menéndez (2002: 195-202) analiza críticamente el proceso de construcción científica del "cuerpo" como categoría central en el pensamiento contemporáneo a partir de tres ámbitos claves:

1) La pérdida de importancia a nivel simbólico y económico del cuerpo en los procesos productivos puede observarse en aspectos generales como la reducción de la mano de obra, la devaluación del trabajo manual y la negación de los cuerpos más envejecidos. Sin embargo, esta devaluación del cuerpo en su dimensión productiva se ha producido en paralelo al proceso de valorización y recuperación del cuerpo en términos de belleza, salud y juventud, sobre todo, en sociedades capitalistas que consideran el eje de su desarrollo la competividad y eficacia individual.

2) El cuerpo fue también objeto de interés por parte del interaccionismo simbólico y del construccionismo en la medida en que estas dos corrientes prestaban especial atención a los procesos, situaciones e instituciones que controlaban y manipulaban los cuerpos anómalos, enfermos o desviados. Desde estas corrientes, el cuerpo aparecerá también como categoría analítica de los estudios de género.

3) En cambio, tanto la antropología médica como la biomedicina redescubren el cuerpo en relación a la crítica y permanencia de dualismos como alma-cuerpo o biología-cultura, y postulan un nuevo marco teórico más amplio para comprender los procesos corporales e identitarios.

En definitiva, para este autor: "el cuerpo fue redescubierto a partir de los años sesenta en términos de su papel en la vida cotidiana y en particular como preocupación central de lo que serían los estudios de género, y a partir de los setenta cobró importancia en las ciencias antropológicas a través de toda una variedad de problemas, especialmente los referidos al proceso de salud/enfermedad/atención, para convertirse en los ochenta en una de las categorías centrales de la antropología norteamericana" (Menéndez, 2002:195). En nuestro análisis, la gestión corporal, la apropiación carismática y la reconstrucción biográfica que se realizan en los cultos gitanos nos permitirán desvelar el papel del cuerpo como agente en la construcción de la relación con el mundo, las actividades perceptivas, las

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

interacciones sociales y la construcción de la identidad personal. Un cuerpo entendido no tanto en el nivel de las representaciones y conocimientos sino en el de las acciones, la experiencia y las prácticas. Porque son éstas últimas las que, en última instancia, unifican lo corporal y lo cultural, lo biológico y social, y posibilitan una nueva identidad e intersubjetividad.

Por su parte, Jaume Vallverdú, interesado en realizar un análisis comparativo sobre los movimientos carismáticos, hace también mención a las prácticas corporales como factores fundamentales de estos nuevos movimientos religiosos: "junto al carisma como elemento vertebrador, el tipo de gestión religiosa y simbólica del cuerpo al que nos referimos, apela precisamente a este nivel emocional y de exaltación espiritual en determinados movimientos religiosos. Una gestión, que, en su intensidad ritual, parece tener una gran funcionalidad práctica en el sentido de transformación o 'reforma' personal" (Vallverdú, 1999:168).

A lo largo de la historia, la gestión del cuerpo y la regularización vital han estado directamente relacionadas con la evolución de las formas ascéticas. Autores como Weber (1997), Harpham (1987) o Valantasis (1995), han considerado al ascetismo como un instrumento universal fundamental en el desarrollo del individualismo y en la transformación cultural. Además, supone un elemento cultural de primer orden que permite la comparación y la comunicación entre las culturas, aunque su incidencia sólo sea comprensible en los contextos específicos donde aparece. No es de extrañar que la tradición culturalista en Antropología propusiera: "una noción del cuerpo según la cual éste era algo dado y universal, que cada cultura modificaba a través de técnicas del cuerpo que establecían formas específicas de comer, caminar o relacionarse sexualmente, y lo que estudiaba la antropología era el cuerpo culturalizado" (Menéndez, 2002:203-204). No obstante, el presupuesto de que todo cuerpo humano está moldeado por la cultura no puede hacernos olvidar la importancia de los procesos económicos y políticos en la producción y construcción de los cuerpos.

En este sentido, Harpham (1995) establece algunos elementos fundamentales presentes en el ascetismo en general que nos intersa resaltar:

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

1. Todo ascetismo implica un proceso de **identidad personal**. La práctica ascética permite el desplazamiento de un tipo de subjetividad a otro, una que se rechaza y otra que se postula[114]. Así, por ejemplo, la bioidentidad cristiana pentecostal puede constituir un desafío a los modos de existencia cotidianos del conjunto de la población, una forma de resistencia, singularización y diferenciación. Precisamente: "el asceta no participa plenamente ni de una subjetividad (la que deja atrás, pero que debe ser todavía superada) ni de otra subjetividad (la aún no presente pero que está en el horizonte), porque se mueve siempre entre la identidad deconstruida y la construida, detenido por la primera y al mismo tiempo anhelando la última. Y, por consiguiente, el asceta parece estar siempre en tránsito, en proceso, en movimiento, en dirección a una nueva subjetividad" (Harpham, 1995:801).

2. Una redefinición de las relaciones sociales o **biosociabilidad**, desarrollando un conjunto alternativo de vínculos y construyendo un universo simbólico diferente. Dicho universo, de forma frecuente, se encuentra en conflicto con las estructuras sociales dominantes. Aunque, de igual manera, otras formas ascéticas puedan coexistir con el mantenimiento del orden social a través del conformismo y el abandono del mundo.

3. El ascetismo es una **práctica social y política.** Pese al carácter aparentemente individual o solitario de muchas formas ascéticas del pasado, la mayoría dependían del soporte comunitario. La dimensión social consistía en ser testimonio y ejemplo ante los demás, reforzando la solidaridad del grupo, los valores y necesidades de la comunidad. El papel político de los ascetas consistía en presentarse como ejemplos paradigmáticos de conductas y actitudes que incitaban a la imitación. En una época en que las instituciones y estructuras legales no satisfacían las necesidades de muchos individuos, los ascetas completaban ese espacio ejerciendo el papel de mediadores, árbitros, ejemplos o intercesores, estimulando el deseo de emulación y preparando el camino para nuevas conversiones.

4. Supone el ejercicio de la **voluntad racional**. Por medio de las prácticas ascéticas el individuo recupera el control y dominio de la voluntad en paralelo al conocimiento e imitación de Cristo. El

[114]El carácter liminal de algunas prácticas ascéticas podría ponerse en relación con la liminalidad de los procesos de conversión (Prat, 1997).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

inconverso, estulto, no se cuida a sí mismo, no posee constancia en su voluntad. Se desalienta y se encuentra disperso y arrastrado por fuerzas ajenas al dominio de sí. A la postre no es libre y consciente sino alterado y sumiso al exterior. Posee una voluntad débil y fragmentada frente a la voluntad libre y permanente del creyente. El control de sí es una cuestión de atención, vigilancia, constancia y concentración.

La mayoría de las definiciones del ascetismo han tratado de caracterizarlo desde uno o varios elementos de la práctica ascética (o de forma negativa como auto-renuncia cristiana), impidiendo considerar el aspecto global y universal del fenómeno, aunque, no obstante, sus formas sólo sean comprensibles en los contextos culturales específicos y en los grupos sociales concretos. Para Valantasis (1995: 797), "el ascetismo puede ser definido como las *performances* en un medio social dominante con la intención de inaugurar una nueva subjetividad, relaciones sociales diferentes y un universo simbólico alternativo". Como ya hemos comentado, el carácter alternativo puede ser puesto en duda en muchas formas ascéticas conformistas que pierden su impulso transgresor. Foucault define las prácticas ascéticas en relación con un conjunto de dispositivos biopolíticos de control de los individuos, es decir: "el conjunto ordenado de ejercicios disponibles, recomendados e incluso obligatorios, utilizables por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso para alcanzar un objetivo espiritual específico" (Foucault, 2001: 398). Para Weber, el ascetismo protestante, pese a su diversidad, supone un modo unitario y sistemático de ordenación de la vida encaminado a la redención. Incluye una "metodología de salvación" dirigida a eliminar determinados aspectos cotidianos, vitales o corporales que enturbian "la permanencia y regularidad de la certidumbre de la gracia". Dicha cualificación o acreditación religiosa y/o ética puede obtenerse de diversas formas, aunque generalmente significa la superación de determinados aspectos o tendencias de la naturaleza humana y/o de las relaciones sociales. La concreción de los bienes de salvación perseguidos determinará la diversidad de formas de cualificación religiosa ascéticas. En general, Weber distinguirá entre formas ascéticas de rechazo del mundo y otras de orientación mundana. Dentro de estas últimas se incluye el protestantismo ascético (Weber, 1997: 212-216). En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Weber analizó cómo el protestantismo ascético acompañaba el proceso de creciente racionalización, burocratización, impersonalidad y desencantamiento del mundo moderno. La conducta ascética contribuía a la conformación racional de la existencia. De este modo, la

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

dirección racional de la vida nació del espíritu del ascetismo cristiano. El puritanismo ascético transfirió las prácticas ascéticas monásticas a la vida cotidiana, transformando la ascesis extramundana en intramundana y participando en la construcción de un estilo y una reglamentación de la vida que con el tiempo generó algunas afinidades con las formas capitalistas. Como vemos, es fácil identificar el ascetismo intramundano de Weber con el conjunto de disciplinas corporales de Foucault[115].

Por otra parte, el análisis histórico y social de las formas ascéticas sigue teniendo relevancia y continuidad en los estudios más recientes. Ya hemos comentado en anteriores apartados como Beyer (1994) interpreta los Nuevos Movimientos Religiosos como recursos y estrategias culturales frente a la globalización. Mientras que la modernización y globalización generan sistemas y estructuras socio-políticas funcionalmente especializados e instrumentales que desembocan necesariamente en el incremento del individualismo y la impersonalidad, los NMR cumplen funciones performativas en los problemas residuales de los sistemas globalizantes, es decir, sobre el mundo cotidiano, la esfera privada, la identidad personal y la acción expresiva, que lejos de ser residuales adquieren un valor central para los individuos. Beyer analiza cómo el fundamentalismo religioso norteamericano pone su énfasis en la performance religiosa: control del cuerpo, sexualidad, educación, salud, familia, etc. Los NMR disminuyen progresivamente los elementos teológicos y aplican sus objetivos a aspectos no religiosos como los temas éticos, familia, sexo o salud. Precisamente, las grandes religiones se habían desligado de las cuestiones vitales, la posibilidad del milagro o de la importancia de la gestión corporal para los individuos.

Resulta evidente que la forma de percibir y sentir el cuerpo ha estado influida culturalmente por el peso de creencias de tipo religioso y filosófico. La cultura occidental ha estado marcada por una concepción del ser humano como realidad escindida en cuerpo y alma. Este dualismo antropológico, con hondas raíces en la tradición filosófica griega, se acentuó en los contextos religiosos cristianos al concebir

[115]Bryan Turner (1994: 22-29) ha señalado la influencia de la filosofía de Nietzsche en Weber y Foucault, fundamentalmente su interpretación de la relación entre formas históricas y tipos de hombres y cuerpos. Precisamente, la sociología histórica de Weber puede ser entendida como un estudio de caracteriología al indicar la influencia entre el orden de vida capitalista, herencia del protestantismo ascético, con los tipos de personalidad. Por su parte, Foucault investigaría un tema paralelo al enfatizar la relación entre las prácticas y disciplinas de regulación corporal con el desarrollo de la racionalidad instrumental, el control de las poblaciones y la planificación de las ciudades en el capitalismo moderno.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

el cuerpo o materia como algo extraño y separado del propio yo. De ahí que su control constituya una exigencia ética para el verdadero creyente y sea el objeto de un conjunto de estrategias para permitir su purificación y representación en clave bíblica, al mismo tiempo que se maldice y niega su realidad profana y diabólica. La reconciliación con el cuerpo sólo es posible en el marco de una conversión verdadera que posibilita tanto la salud como el bienestar, la felicidad y la salvación eterna.

El cuerpo es el primer gran soporte de una empresa de salvación. Primero por su proximidad y visibilidad, al ser el escenario privilegiado que permite la actividad del creyente. El cuerpo se constituye en condición y testimonio de la fe. La vida práctica de los conversos viene determinada por las condiciones de la corporalidad. De ahí que la acción hacia él, que es de él, asuma un significado visible de constatación de la fe y de la transformación de la vida por el "espíritu santo". En este sentido, la gestión corporal es también vehículo de comunicación social en la medida que manifiesta un testimonio auténtico de conversión. Jaume Vallverdú sintetiza así el papel del cuerpo en los movimientos carismáticos: "el cuerpo como fuente de pecado y a la vez como medio de comunicación personal, directa e íntima con lo sobrenatural. Lógicamente, si se profundiza en los detalles de la gestión simbólica del cuerpo en el ámbito de lo religioso se observa que esto no es ninguna contradicción, sino todo lo contrario. De esta gestión derivan procesos tan conocidos y generalizados como los ritos purificatorios, las posesiones y los exorcismos, las actividades chamánicas, las curaciones milagrosas, por citar solamente algunos. En este contexto es indudable que el cuerpo, como medio de acción expresiva y comunicación con lo sagrado, ocupa un lugar central en los cultos y rituales de este tipo de movimientos (...) Normalmente en las oraciones o los cantos devocionales interviene todo el cuerpo. Y suele hacerlo de una forma particularmente intensa y emotiva. En el culto predomina la acción, la intensidad de sentimientos y la participación sobre la reflexión, aunque ésta pueda estar presente en los programas litúrgicos o espirituales" (Vallverdú. 1999: 175).

La "carne", junto al "diablo" y el "mundo", constituye uno de los elementos centrales de rechazo y estigmatización en los cultos pentecostales. Ya sea como instrumento mediador o como agente sustantivo, la "carne" articula en torno a sí la construcción de un imaginario simbólico específico y es objetivo permanente de estrategias y dispositivos de control y purificación. El cuerpo físico queda así

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

sometido a una expresiva reducción epistemológica que comprende los límites y contradicciones de las acciones simbólicas sobre él: el cuerpo como mera carne pierde su neutralidad biológica, axiológica y social y se convierte en sujeto activo o pasivo del pecado y las impurezas. Pero, al mismo tiempo, la gestión biopolítica y religiosa sobre él en los contextos carismáticos y extáticos lo redefinirán como medio privilegiado de comunicación con lo sobrenatural. Para Bryan S. Turner, en su interpretación materialista o corporalista de este tipo de cuestiones, el cuerpo pasa a ser el eje articulador de las prácticas religiosas: "vemos así que el estudio de la religión es empresa materialista, ya que nuestra corporalidad es parte constitutiva de nuestra experiencia de parodia de la existencia. En los sistemas religiosos, el cuerpo es un vehículo para la transmisión de la santidad y un importante símbolo del mal como 'carne'; es el medio por el cual se educa nuestra alma, y a la vez el obstáculo para nuestra salvación. Nuestra salud y nuestra salvación necesariamente van unidas, pero nuestra enfermedad puede ser signo de elección religiosa o marca de condenación" (Turner, 1989: 12).

Con el ascetismo pentecostal, el cuerpo será sometido a una regulación y control tendente a su superación y transcendencia como prueba de acreditación religiosa, participación activa en la congregación, cualificación carismática y superación de la condición humana pecaminosa. La regularización corporal y vital poseerá un valor simbólico esencial como base de un renacimiento personal, un "alma purificada", dueña de sí y libre de "las cadenas de la carne", que mediante prácticas ascéticas y carismáticas se legitima públicamente en la congregación y frente al exterior. Este "nuevo yo" dará unidad y dirección al creyente dentro de los órdenes del mundo: familia, trabajo y comunidad.

El cuerpo como fuente de pecado y corrupción y, a la vez, como medio de comunicación con lo transcendente, sintetiza sin paradoja alguna el campo religioso pentecostal. El control del cuerpo conlleva un sistema simbólico de creencias y prácticas que manifiestan su transformación, desde la contaminación hasta su purificación, como escenario del éxtasis, y del "gozo y posesión del espíritu santo". La "carne" debe ser permanentemente objeto de atención por los fieles tanto en un sentido cotidiano como disciplinario y bíblico-ideológico.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Ordenar el cuerpo es paralelo al proceso general de ordenación de la vida espiritual hacia la salvación, no puede haber una sin la otra, de ahí que sea necesario un poder-saber que se haga cargo de las estrategias y rutinas de control corporal. Ese poder-saber, teniendo en el horizonte especulativo a Foucault (1994) y Bourdieu (1991), es lo que hemos denominado en este capítulo *biopolítica corporal y gestión vital*.

El cuerpo de cada creyente evangélico, a lo largo de sus años de conversión, lleva de un modo u otro la marca de su fe, el rastro de las transformaciones que moldean su nueva identidad[116]. Ropa, movimientos, expresión, habla, hábitos de higiene y salud, etc, reflejan el respeto y seguimiento de la ley sagrada, de suerte que a ojos del espectador exterior el hombre constituye la imagen de la autoridad divina sobre su vida. La conversión cambia actitudes, ideas y gestos. Un nuevo hombre dintinguible y autopercibido. Así nos lo relata Antonio, *hermano,*30 años:

" Al gitano que es cristiano se le nota en seguida porque no tenemos vicios, ni vamos a fiestas, ni maldecimos... tenemos respeto y palabra, orden e higiene... mira hasta en los andares se nos nota o en el vestir... el ojo de Dios te vigila, además hay un pueblo ahí fuera al que tenemos que demostrar el camino y dar testimonio de lo que el Evangelio hace en nuestras vidas."

La necesidad de una relación estrecha con Dios convierte al cuerpo en signo comunicativo. Es el hombre quien organiza la significación y establece las relaciones partiendo de la única materia prima de la que dispone, a saber, la naturaleza corporal. De esta manera el cuerpo está siempre en la esfera del significado y del significante, es cosa y signo, objeto y testimonio. Una realidad que significa algo (aunque sean atributos o impurezas) y una realidad significada para el creyente. Una materialidad pura sería

[116]Ha sido en la última revisión del texto cuando he tenido noticia del excelente e interesante trabajo de Mari Luz Esteban. Dicha autora, interesada preferentemente en los procesos de identidad de género, modelación corporal y salud, denomina *itinerarios corporales* a "procesos vitales individuales pero que remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales" (Esteban, 2004: 54). Esteban toma, a su vez, el concepto de Francisco Ferrándiz (1995: 142) quien lo utiliza para analizar los procesos de aprendizaje y desarrollo sensorial de los médiums que intervienen en los cultos sincréticos de María Lionza en Venezuela.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

impensable o absurda, una amenaza al orden divino. El cuerpo se presta así a la expresión de mensajes de los que parece que no es autor ni agente. La metáfora religiosa de lo corporal traduce la lógica orgánica y física en lógica simbólica. Afirma la subordinación del poder individual o natural sobre el organismo al poder divino y transcendente.

Precisamente, las reiteraciones de las interacciones verbales que acompañan y se prodigan en los cultos y en los discursos de los gitanos pentecostales (*Dios te bendiga, gloria a Dios, Padre mío bendíceme, Cristo sálvame, amén,* etc.), junto a la profusión de notas y papeles con citas y comentarios bíblicos, que algunos conversos apuntan - sin apenas saber escribir pero con un esfuerzo y dedicación admirables- dónde pueden y a cualquier hora, suponen una vida cristiana llena de jirones de fe, testimonios de aprendizaje y conversión. Y además, el portar las Biblias[117], como signos de prestigio y reconocimiento mutuos ante la falta de imágenes o signos religiosos observables, constituye un elemento característico en la "presentación del yo" de muchos de ellos. Biblias a través de las que muchos mejoran su capacidad lectora y algunos incluso apreden a leer, biblias que sirven en ocasiones para mostrar concordancias o interpretaciones genuinas, biblias que condensan la memoria y conocimiento reconocibles por los demás *hermanos*.

Podemos retomar las ideas anteriores con una premisa genérica: vivir en sociedad siempre ha exigido que nuestras conductas se ordenen conteniendo los impulsos básicos y las respuestas más espontáneas. El control del cuerpo en sus interacciones sociales constituye todo un campo específico de las respuestas culturales[118] y tiene en el ámbito religioso un escenario universal privilegiado.

Ha sido Norbert Elias (1987), entre otros, quien ha interpretado la modernización como un proceso en el que la racionalización va unida a un cambio en las costumbres, un control corporal y

[117] En algunos cultos su presencia es significativa, en otros muy escasa. Los hermanos próximos al pastor en cargos suelen competir, medio en broma, por ediciones cuidadas y bien manejables, corregidas o de letra grande. Suelen ser las ediciones de la Biblia de Thompson o la Reina-Valera.

[118] El interés antropológico por el estudio de las técnicas corporales como expresión de formas culturales tiene en M. Mauss su precursor más relevante y conocido (Le Breton, 2002).

una transformación de las emociones. Considera que nuestra civilización ha significado la progresiva disminución de la espontaneidad corporal y emotiva mientras se reprimían las conductas más primarias y antisociales. En este proceso de represión de lo instintivo, racial, y de contención de la espontaneidad, se han desarrollado códigos de urbanidad, prudencia y autocontrol. El propio Weber asignó mecanismos paralelos al proceso del capitalismo en relación con la religión protestante. La nueva moralidad y privacidad religiosa transformaba los cuerpos hacia el ascetismo y el puritanismo[119].

En definitiva, el autocontrol impuso la idea de que el cuerpo exterior es expresión del interior del hombre, cuya personalidad o alma se expresa en gestos, modales, actitudes y vestidos. Una idea que resultaba compatible con la tradición dualista de la filosofía occidental. Así, la construcción de la propia apariencia cristiana se impone como prueba de la fe. Cuando se pierde ésta, y la vida desordenada y los vicios corporales se desvelan, la imagen del converso se tambalea:

" Han perdido la imagen de cristianos ante mí y los demás hermanos...les da vergüenza venir al culto porque ya no pueden engañarnos, no pueden seguir mostrándose de una forma que sabemos que no es verdad... aunqueDios lo sabe todo desde antes... pero volverán cuando yo ya no esté de pastor y puedan aparentar como cristianos ante otro pero no a los hermanos del culto... ahora hay muchos así en las iglesias, están viniendo a saltos toda la vida pero se enfrían y apartan cuando se les exige disciplinas para ser auténticos cristianos... es normal que estén el trigo y la cizaña juntos..." (Javier, pastor, 30 años).

Llevar una vida ordenada es un requisito indispensable de la fe de los creyentes. "Ordenar y humillar la carne" se hace una tarea necesaria para el encuentro del espíritu con la divinidad. Cobra así aún más sentido que la redención pase por el cambio radical de vida y por el rechazo del mundo. La ambigüedad y

[119]El proceso de domesticación y racionalización de los instintos, impulsos y afectos ha sido foco de atención preferente no sólo para Max Weber o Norbert Elias sino de autores como E. Troeltsch (1983): *El protestantismo y el mundo moderno*. FCE. México; Michel Foucault (1998): *Historia de la Sexualidad.* Siglo XXI. Madrid; N. Luhmann (1985): *El amor como pasión.* Península. Barcelona; Edmund Leites (1986): *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna.* Siglo XXI. Madrid; o Werner Sombart (1979): *Lujo y capitalismo*. Alianza. Madrid. Todos estos autores coinciden en destacar el papel de la racionalidad, el capitalismo y el puritanismo protestante en el desarrollo del control sobre las potencias irracionales internas, el autodominio de las expresiones vitales o la reeducación y reorientación de las pasiones y las relaciones entre los sexos.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

fragmentación del mundo exterior queda eliminada, la conversión permite "remitologizar la propia vida" según expresión de Melton y Moore (citado por Prat, 1997: 88). Vivir en el mundo pero no ser del mundo. Sólo la pertenencia a la iglesia distribuye la gracia. Pero no se busca poseer a Dios sino ser un instrumento de Dios, "llenarse de Él", ser "un vaso que acoja su gracia". De ahí que lo no divino -la carne, el mundo, el demonio-, tenga que eliminarse de la vida cotidiana. El carácter positivo de la acreditación de la salvación, y de la apropiación de los dones que la manifiestan, exigen un comportamiento práctico de virtuosismo religioso (Weber, 1997: 210 y ss).

El estricto código moral se convierte en un poderoso signo comunicativo en las interacciones cotidianas. El propio cuerpo y sus comportamientos se convierten en la metáfora de la transformación social y cultural. La autopresentación del *nuevo hombre salvo por el Espíritu Santo* lleva a regular la apariencia física, a la pulcritud del cuerpo y vestidos, a cuidar los discursos, a censurar las maldiciones e insultos, a prohibir la ingestión de alcohol, tabaco o drogas, a evitar visitar lugares de "vicios mundanos". Todos estas conductas ascéticas han resultado eficaces para numerosos gitanos, como estrategias prácticas para vertebrar, desde la religión, una autoimagen más positiva de su cultura y de sus relaciones con la sociedad mayoritaria. En una sociedad individualista, en la que la tradición y eficacia de las leyes gitanas[120] están perdiendo su papel relevante, triunfan códigos de autocontrol impuestos por la modernización capitalista y urbana relacionados con unos modos de vida centrados en el ámbito privado y en el trabajo que transforman y redefinen el marco de las experiencias vitales, la gestión de los propios cuerpos y el sentido del espacio y tiempo. Estos nuevos códigos se reelaboran en el contexto evangélico gitano permitiendo una reapropiación que se legitima de forma bíblica.

" Ahora vivimos cada uno en nuestras casas y no queremos saber de los demás... cada gitano va a lo suyo, su familia y el mercado y no quiere meterse en problemas de otros...la vida ha cambiado mucho y

[120] En realidad nuestra investigación no nos permite afirmar el declive del marco normativo y axiológico de la ley gitana sino su adaptación al contexto social de integración-marginación como dispositivo de mediación intra e interétnica.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

no somos andarríos sin orden... el Evangelio nos ha cambiado mucho ordenando nuestras vidas según el mandato bíblico." (Carmen, *hermana*, 40 años).

La conversión espiritual corre paralela al avance del autocontrol corporal y vital[121]. En este sentido, el pentecostalismo se convierte en un agente poderoso de reglamentación de los aspectos cotidianos: "La cura de almas, la atención religiosa a los individuos, en su forma sistemático-racional es igualmente producto de una religión revelada de tipo profético (...) cuando es administración carismática de gracia, está internamente próxima a las manipulaciones mágicas. Pero puede ser también instrucción individual sobre deberes religiosos concretos en casos de duda (...) Por el contrario, la cura de almas en todas sus formas es justamente el recurso propio de los sacerdotes para incidir en la vida diaria e influye con mayor fuerza sobre el modo de vida cuanto más marcado es el carácter ético de la religión (...)Por tanto, cuanto más tratan los sacerdotes de reglamentar las prácticas vitales de los laicos conforme a la voluntad divina y, sobre todo, en la medida en que basan en ello su poder y sus ingresos, han de hacer cada vez más concesiones en la conformación de su doctrina y de su acción a las concepciones tradicionales de los laicos" (Weber, 1997:134).

La metodología de salvación impregna emociones, gestos, placeres, modos de habla y "hasta los andares". Dicha transformación es tomada como compromiso individual ajeno a disposiciones de iglesias, pastores o hermanos. Es tomada como una relación directa con el "espíritu santo" pero es evidente que confirma públicamente la fe. El éxito de su renacimiento es "un éxito de Dios mismo" al que el propio sujeto ha contribuido, o al menos, un signo de la especial bendición de su persona y de su comportamiento. El creyente, de acuerdo con una autodisciplina metódica racional, exigirá siempre el orden y reglamentación corporal y ética (Weber. 1997: 222 y ss.).

En este largo y costoso proceso es normal que la vergüenza -como sentimiento asociado a la interiorización del control social- transforme su objeto. Abandona la exterioridad social y corporal y se

[121]Como hemos comentado anteriormente, el cuerpo asume una posición ambivalente, como origen del pecado y los vicios y, al mismo tiempo, como medio de comunicación y purificación con lo divino. En este sentido, el desarrollo del autocontrol corporal no puede ser entendido como contradictorio con los fenómenos carismáticos y extáticos donde el cuerpo despliega toda su acción expresiva, desordenada e irracional.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

interioriza en las rendijas y pliegues de la fe más íntima. Vemos aquí un ejemplo de un hermano avergonzado por sus pecados y debilidad ante la "carne":

" Yo podía haber venido al culto como siempre y a menos que se lo contara al pastor o algún hermano nadie se habría enterado de lo mal que lo estaba pasando...pero te miras dentro y aunque sabes que Dios te ama no soportas haberlo decepcionado...te entra una lache [vergüenza] *y una carga* [preocupación] *en tu interior que es lo que más te importa"* (José, *hermano*, 50 años).

Por otro lado, la sedentarización y progresiva urbanización del mundo gitano fue alzando también muros invisibles entre los cuerpos, y entre éstos y sus funciones corporales, como ya ocurría al resto de la sociedad mayoritaria[122]. De alguna manera podemos sostener como hipótesis provisional que los cultos evangélicos permiten desarrollar simbólicamente una síntesis entre el proceso racionalizador puritano y la lógica cultural densamente emotiva y espontánea gitana. Las experiencias extáticas pentecostales junto - y sin contradicción- a la ordenación y control corporal serían sistemas de autorregulación del conflicto entre la lógica social de integración y la lógica étnica de resistencia, una autorregulación ritual que manifiesta las contradicciones fundamentales de la estructura y las normas sociales. Dichos sistemas simbólicos religiosos, enormemente adaptativos, serían compatibles con la herencia cultural gitana.

De esta manera, siguiendo a autores como Gluckman y Turner, dichos rituales sobre el cuerpo evidenciarían tanto el conflicto como su superación simbólica. Un análisis situacional sería una herramienta heurística apropiada para sostener que tanto las formas ascéticas como los carismas y experiencias extáticas aluden a un conjunto de prácticas colectivas, conformadoras de procesos de identidad, ya sea religiosos o étnicos, de resistencia o reinvención, intrínsecamente conflictivos en contextos de cambio cultural. Lo importante es aquí destacar que ha sido el contexto de las experiencias carismáticas de las iglesias gitanas pentecostales el escenario de apertura y expresión de estas tensiones, aparte quizás del **flamenco**, con el que el evangelismo comparte no sólo conflictos y

[122]Tanto Foucault como Elías pusieron de manifiesto como el proceso general de *disciplinarización* de los cuerpos corrió paralelo al establecimiento y funcionamiento de las instituciones modernas y al control social de la población.

competencias sino similitudes como rituales de rebelión. Aunque se trata de una temática que requiere un análisis específico, que excede los objetivos de este trabajo, no puedo dejar de ver en el flamenco otro poderoso instrumento cultural de reafirmación étnica, y sobre todo de gestión corporal y vital, bien diferente del ascetismo pentecostal.

" Lo malo no es el flamenco en sí sino el modo de vida que te aparta de la fe y lleva al gitano a todos los vicios y los tópicos que nos dicen...el cante tira al mundo y la carne, es gozar del cuerpo y no reducirlo a Dios... mira que hay algunos artistas famosos que llegan y se levantan hasta pastores...pero es para vanagloriarse en los cultos como antes lo hacían en los escenarios" (Salvador, pastor, 40 años).

El flamenco es percibido, en ciertos contextos[123], como un competidor potencial a la nueva regulación emocional, corporal y vital que propone el pentecostalismo. El conflicto con la tradición gitana se incrementa aquí pese a que tanto la música, las palmas, los coros y la emotividad carismática forman parte central de los cultos.

" Es una vida que hace que luego no puedan hacer otra cosa porque no saben... es una vida que te lleva a juergas, mujeres y bebidas... te lleva al pecado tarde o temprano porque no puedes renunciar al mundo y la carne y hay que alabar al Señor sobre todas las cosas" (José, *hermano*, 50 años, ex-artista flamenco).

El trabajo de campo en los contextos pentecostales gitanos nos ha permitido ensayar y articular estas nociones tanto con los procesos de cambio cultural de la etnia como con los discursos evangélicos de conversión religiosa. Se ha considerado de forma genérica que los gitanos habían mantenido ciertas resistencias a estos procesos "civilizatorios" en el marco del catolicismo. Sin embargo, la génesis y extensión de las iglesias evangélicas gitanas parecen conjugar la lógica social general racionalizadora con el mantenimiento de la espontaneidad, la emotividad y la "resistencia a la estructura" de algunas

[123] En Utrera (como en otras localidades del área de nuestro estudio pueden ser las drogas o la idolatría católica) y según los discursos *emic* de los conversos, la presencia de numerosas familias de artistas flamencos es planteada en los discursos como un límite al crecimiento y avivamiento de las conversiones en la localidad.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

costumbres gitanas. Tanto los procesos evangélicos de control de conductas, emociones y cuerpos, como su contrapartida, las manifestaciones extáticas y carismáticas, expresarían un intento de equilibrio o síntesis entre los procesos "civilizatorios" y los étnicos, entre la lógica de dominación y la lógica de resistencia[124]. Por supuesto, es esta una idea que presentamos con enorme cautela. Una limitación que debemos tener siempre presente para evitar una excesiva generalización respecto al conjunto diverso de los conversos gitanos y la propia minoría que siguen siendo los "aleluyas" en el colectivo gitano.

6. 2. BIOPOLÍTICA CORPORAL Y CONVERSIÓN PENTECOSTAL.

En la tradición protestante que inició Lutero, la piedad y espiritualización de la vida religiosa constituían el eje central reformador. Nadie debía ser considerado cristiano por las apariencias externas de sus obras o comportamientos sino desde la fe que emanaba del espíritu interior. Esta profundización en el dualismo antropológico -con enormes coincidencias con la filosofía y ciencias modernas, así como con la génesis del capitalismo-, no estaba exenta de contradicciones en la medida en que la "cura de almas" necesitaba toda una explícita y compleja transformación de los cuerpos. La "carne", mundana y profana, nos separaba de lo sagrado, de ahí la necesidad del puritanismo y el ascetismo. Tal como plantearon autores como Durkheim (1992) y Douglas (1991), esta cercanía y proximidad de lo sagrado y lo profano, pese a su radical oposición y separación, configura el campo religioso: lo puro y lo impuro no son géneros separados sino dos unidades de un mismo género. La estructura social o grupal se protege de posibles peligros externos con el poder sagrado, un poder que recurre a las reglas simbólicas de contaminación y pureza para garantizar su orden y continuidad. No es de extrañar que la formulación de los códigos de impurezas sean vistos como sistemas simbólicos para preservar la salud y reproducción del grupo converso; y, también, para mantener sin conflictos una relación problemática con el mundo, en ese "estar

[124]A partir de los materiales etnográficos de Leenhart sobre la cultura canaca en Melanesia, Le Breton (2002: 29) analiza las consecuencias del impacto de los valores occidentales en el concepto de corporeidad. De una sociedad tradicional y comunitaria en donde los cuerpos son partes indiferenciadas de la naturaleza, se pasó a la dominación de los valores capitalistas occidentales y evangélicos, lo cual les llevó a un proceso de individualización y "corporalización". Bajo la mirada de Dios los canacos se sintieron más individuos que miembros de una comunidad. Las fronteras de sus cuerpos los distinguieron de los demás y de la naturaleza. El cambio cultural acabó creándoles "cuerpos".

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

en el mundo sin ser de él", es decir, una transformación personal en la vida cotidiana pero no para este mundo, como predican constantemente los pentecostales (Douglas, 1999).

Desde este punto de vista, los pecados del cuerpo suponen transgresiones al marco simbólico, dado que atentan contra el orden ideal y moral evangélico en la medida que este marco esté vivo para el pecador y los que le rodean. El desorden aplicado al orden divino provocan el horror y la aversión propias de un sacrilegio. Esos pecados pueden violar la le ley sagrada no sólo de forma transitoria sino de forma permanente como estado natural de la "carne corrupta". Por supuesto, esas transgresiones son resultado de acciones humanas donde ni Dios ni la propia iglesia intervienen en su producción, dado que incumben directamente a los sujetos. Pero el estado pecaminoso entraña invariablemente penas y peligros no sólo para el débil converso sino para el grupo, al fin y al cabo el pecado le privará de su vínculo con la iglesia y la comunidad. Asimismo, la contaminación del pecado implica la amenaza de aflicciones temporales que pueden alcanzar al pecador, sus bienes o familiares. Y si esta transgresión se prolonga llegará a producir la muerte, tal y como es interpretada desde la fe pentecostal. El sistema simbólico de impurezas puede esquematizarse en el siguiente cuadro:

Sagrado - Profano
Orden - Caos
Pureza - Impureza
Vida - Muerte
Salud - Enfermedad
Limpieza - Suciedad
Iglesia - Mundo
Espíritu - Cuerpo
Converso salvo - Inconverso

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Orden y vida representan el estado normal coherente y sagrado. A ellos se oponen el caos y la muerte. En este contexto cobra particular relieve el cuerpo como sistema clasificatorio[125]. Para Mary Douglas, el orden social (macrocosmos) se refleja en el cuerpo físico (microcosmos). Dado que el cuerpo humano está expuesto a las amenazas exteriores, es normal que en él se manifiesten de forma especial las preocupaciones de pureza, control y ordenación de la vida.

La relación entre vivencia, expresión, gestión y comprensión bíblica de lo corporal constituyen de esta manera un área de estudio propio. Sin olvidar que establecer la conexión entre estos elementos analíticos no deja de significar el interés por la construcción teórica de un objeto (Bourdieu y otros, 1991). La vida religiosa consiste tanto en la exteriorización como en la introspección de las manifestaciones vitales en relación con la experiencia con lo sobrenatural. Precisamente, la expresión de las vivencias, como todo lo relacionado con la caja de resonancia del cuerpo, configuran un sistema de mediación entre la privacidad de las creencias y la identidad personal y social. En estrecha conexión con las palabras y las acciones, las expresiones corporales sirven de indicio de la seriedad de la conversión y revelan si el creyente se engaña a sí mismo o a los demás. El cuerpo expresa una biografía y señala unas relaciones sociales. La gestión de las manifestaciones corporales y vitales estará inserta en un contexto biográfico individual pero al mismo tiempo será intersubjetivamente válida para la comunidad de creyentes.

Las experiencias vitales se integran en la convergencia de una **biografía** individual. Esta unidad está anclada en la identidad de un yo y en la articulación de un sentido. La identidad se determina en la dimensión temporal como síntesis selectiva de vivencias. La identidad que se manifiesta en el curso de la vida de los creyentes auténticos será el sello del triunfo conquistado sobre la corrupción de la carne y el mundo. La autobiografía, como construcción personal y social de un discurso homogéneo sobre la variedad del discurrir vital, se realizará pues en el curso del tiempo y en relación a un sistema de referencia legitimador. Las vivencias de triunfos sobre el cuerpo, el mundo y el diablo, dependen de que esa identidad del yo se constituya en relación a ese sistema de significados compartidos. El sentido, sin

[125]Para Mary Douglas (1988, 1991), el cuerpo como metáfora del sistema social, constituye el principal dispositivo clasificatorio de categorías que ofrecen una respuesta humana al desorden, el riesgo, la incertidumbre y la contradicción de la realidad.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

embargo, debe ser continuamente restablecido mediante interpretaciones retrospectivas de la biografía personal, incesantemente renovado, rectificado y ampliado en el curso de la experiencia religiosa que toma como única referencia válida la salvación. De ahí, que la fuerza del grupo consista enormemente en testimoniar y escuchar testimonios ajenos.

Por otra parte, los significados no son nunca privados dado que tienen siempre una validez intersubjetiva. Una autobiografía de conversión absolutamente singular o monádica sería incomprensible. Por esta razón la biografía debe su significado tanto al contexto individual como al contexto colectivo de los cultos. La experiencia biográfica se constituye en comunicación con otras experiencias. Los testimonios autobiográficos pertenecen así al terreno de las significaciones colectivas, como los mitos o las leyendas (Cantón, 1996: 476). Esas experiencias comunes articulan la idoneidad intersubjetivamente válida y vinculante de un mismo sistema simbólico para un grupo de actores sociales que comparten creencias religiosas. De ahí que la biografía se constituya no sólo en sentido vertical, como continuidad temporal de las experiencias individuales de reforma y control de la vida y del cuerpo, sino horizontalmente, sobre el plano de la intersubjetividad compartida, en la comprensión recíproca con otros sujetos del sistema cultural que además se comunican e interactúan.

De este modo, lenguaje, acción y expresión corporal se interpretan dialécticamente tal y como Wittgenstein desarrolla en su concepto de juego del lenguaje y formas de vida[126]. Así pues, los testimonios de fe y los relatos autobiográficos reconstruyen y entremezclan su sentido seleccionando, enfatizando u olvidando acontecimientos desde los contextos religiosos, algo que ha sido tratado con dedicación por autores como Cantón (1998) y Prat (1997).

Ahora bien, los relatos biográficos de los testimonios de conversión como narraciones ideológicas pautadas, expresan claramente los límites de una metodología centrada exclusivamente en el punto de vista de los actores, como explica Eduardo Menéndez: “si bien la utilización del punto de vista del actor

[126]El lenguaje es un conjunto de actividades y usos compartidos y asociados a unas formas de vida concreta. El lenguaje y las acciones cotidianas están entretejidos formando un juego. Los juegos del lenguaje remiten a los diferentes usos del lenguaje según el contexto y las circunstancias (Wittgenstein, 1988).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

constituyó en determinados casos una reacción contra las propuestas metodológicas y políticas que negaban el papel del sujeto, y colocaban el acento explicativo en las condiciones objetivas de la estructura social, así como en la aplicación de técnicas de investigación que reforzaban esta orientación , y en esto convergieron el marxismo y la sociología científica, esta reacción se tradujo en una exclusión o trivialización de las condiciones estructurales. Así como los estructuralismos y otras corrientes reificaron la estructura, una parte de la propuesta centrada en el actor lo reificó, generando serias consecuencias en la descripción e interpretación de la realidad" (Menéndez, 2002: 350-351). Es decir, se corre el riesgo de caer en el olvido de las condiciones objetivas o estructurales en las que operan los sujetos o de la subordinación del punto de vista de otros actores que comparten los mismos procesos y condiciones.

En el fondo, la perspectiva antropológica centrada en las interpretaciones de los actores sociales, pese a que se subraye la importancia de las diferencias, reproduce la tendencia clásica de la antropología por homogeneizar y unificar la cultura compartida, ignorando las diferencias y desigualdades que operan en el interior de cada grupo. Por ello habrá que tener siempre presente que las autobiografías pueden ocultar a los investigadores los procesos a través de los cuales los conversos, intencional o inconscientemente, simulan sus verdaderas motivaciones. Es más, los conversos pueden también distorsionar, estigmatizar y excluir a los otros. La estigmatización religiosa contra los gitanos pentecostales, que suele incorporar los discursos y estereotipos antigitanos y antisectarios, puede ser reapropiada también por los gitanos en referencia a otras minorías o mayorías religiosas. El estigma circula como un proceso social que incorpora roles de interacción según las circunstancias (Goffman, 1989: 160). Para Cantón: "resulta particularmente reveladora la apropiación estratégica del discurso antigitano que realizan las minorías protestantes pentecostales payas, es decir, las que comparten doctrina con los pentecostales gitanos: en este caso entienden que si el Espíritu Santo -experiencia central en el pentecostalismo- actúa más fácilmente entre los gitanos, lo que demuestran la mayor espectacularidad de sus trances o su glosolalia (don de lenguas), la manifestación de los carismas en suma, es porque son 'incultos' y 'simples' como niños" (Cantón, 1999b:172).

Las estrategias destinadas a enmascarar sus verdaderos intereses en los discursos pueden resultar eficaces para proteger sus universos simbólicos y las representaciones colectivas e individuales. Como

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

sabemos, la propia etnometodología puso su acento en la autopresentación y construcción social de la espontaneidad e imagen personal como una capacidad de los sujetos para negociar sus relaciones consigo mismos y con el entorno (Menéndez, 2002: 359 y ss.). La construcción narrativa generada por los conversos es así una realidad organizada y estereotipada que expresa la normatividad pentecostal y oculta determinadas características de la realidad. Además de la expresión de la experiencia religiosa personal las autobiografías constituyen un relato del proceso de autoconvencimiento e interiorización de las pautas y recursos del grupo para reconstruir la experiencia individual conforme a los nuevos valores compartidos. La competencia para narrar el propio testimonio se convierte en un ejercicio práctico de compromiso religioso ante los demás (Prat, 1997: 183; Cantón, 1998: 134).

Reducir la interpretación a las representaciones de los sujetos impide cuestionar los elementos objetivos y los procesos que operan en las representaciones sociales, ignorar los hechos y estructuras que pueden condicionar la conciencia de los actores sociales. Como hemos destacado ya en otro lugar, la asimetría entre creencias y prácticas religiosas puede afectar de lleno al contenido y sentido de las autobiografías. Las representaciones y discursos de los conversos no siempre expresan adecuadamente las prácticas, de ahí que una etnografía que se basara en las meras descripciones de las representaciones de los actores olvidaría las discontinuidades y procesos que bloquean la correspondencia entre prácticas y creencias y representaciones mentales[127]. Cuando los conversos narran un proceso de sanación o curación personal construyen un relato homogéneo, en paralelo al proceso de conversión e interiorización religiosa. Veamos la narración de José, treinta años, vendedor ambulante y converso gitano desde hace sólo dos años:

" Las drogas me tenían perdido, alejado de mi familia, mi mujer ya no me aguantaba y tenía a mis niños y los mercados abandonados...una enfermedad de la sangre me tenía agarrado y no tenía solución... por

[127]Esta inadecuación de los discursos se amplifica si reducimos la práctica etnográfica a los meros relatos de los informantes y no atendemos a los procesos de construcción de los discursos: "La conclusión es que cuando el nativo habla de sus instituciones, generaliza determinadas formas de las mismas, emitiendo así un discurso homogeneizante, que oculta la diversidad intracultural. La descripción homogeneizante de las culturas es frecuentemente consecuencia de una etnografía obtenida a partir de informantes y utilizada de forma plana, sin que se la haya sometido a un riguroso análisis del discurso" (García, 2000: 97).

eso un día acudí al culto con un hermano y el pastor y todos empezaron a rogar por mí...de repente me entró un calor por todo el cuerpo que casi me ahogaba y el pastor me impuso las manos y terminó todo...estaba sanado y limpio"

Pero la definición de la secuencia de los hechos específicos del proceso de conversión puede modificarse en otro contexto comunicativo. Una cosa es informar y otra narrar[128]. Los actores modifican el relato global narrado cuando son otras las circunstancias y las acciones sociales en curso. En este caso el mismo informante enumera acciones, prácticas y representaciones sobre el evento sin que medie una pregunta e interés concreto por mi parte. Dos años después de la primera versión y en el contexto de una charla informal, José volvió a relatar su conversión, pero en este caso en su estrategia discursiva emergen hechos que fueron silenciados o discriminados ante mis preguntas explícitas.

" Estaba en tratamiento de hepatitis y estaba algo mejor... sabía que no podía seguir con esa vida que me estaba destrozando y tenía que cambiar...por eso empecé a acudir al culto con mi familia y otros hermanos que ya acudían...en el culto me sentía en paz y gozo, salía mejor que entraba, salía como renovado a pesar de que todavía no conocía al Señor... El pastor rogaba por nuestras almas durante varias semanas y que reconociéramos nuestros pecados y aceptáramos al Señor pero no me atrevía a dar el paso... El pastor imponía las manos a los que lo pedían pero no estaba convencido y no me atrevía... hasta que un día el pastor vino hacía mí y me dijo que cuándo iba a aceptar al Señor, entonces al rato me entró un frío por todo el cuerpo pero luego noté un calor que me iba llenando poco a poco y una emoción y alegría inmensas "

Los intereses del investigador pueden ocultar estos procesos como mecanismo de protección ante los actores, por coherencia del propio texto o por motivos ideológicos. Menéndez se refiere a "la negación u olvido de lo que denomino el manejo 'moral' de la información por parte de los investigadores, es decir, la

[128] "A nivel general cabe decir que los fenómenos comunicables se pueden transmitir como mensajes informativos o como episodios narrados. La diferencia teórica entre unos y otros es que los primeros suelen formar parte de acciones sociales en curso, mientras que los segundos no. Digo teóricamente porque es posible que los mensajes informativos tengan una estructura narrativa. Es evidente que el análisis de los primeros, cuando no tienen estructura narrativa, debe ser realizado en el conjunto de la acción en la que intervienen" (García, 2000: 80).

tendencia a no describir o al menos no publicar determinados procesos y comportamientos socioculturales, no porque el investigador no los haya registrado, sino por el compromiso moral establecido con los informantes y la comunidad" (Menéndez, 2002: 368). Pero como investigadores debemos poner acento en las prácticas sociales, incluyendo los presupuestos personales, culturales e ideológicos que intervienen en el trabajo de campo, es decir, utilizando dispositivos de control tanto a los otros como al propio investigador. Sólo de este modo es posible desvelar la praxis social latente en la representación social y en los discursos utilizados por el otro y evidenciar los supuestos del antropólogo. Desde esta perspectiva, el investigador "debe ejercitar una ruptura epistemológica con su sentido común, no para negar su existencia, sino para manejarlo intencionalmente. Pero este uso debe desarrollarse a partir del reconocer que él en tanto sujeto es quien problematiza, conoce, se relaciona con la realidad a partir de sus supuestos y en términos situacionales, y que esta situacionalidad implica reconocer que tanto su situacionalidad como la del otro no corresponden a mundos homogéneos, sino a situaciones caracterizadas por la diferencia y la desigualdad, por la existencia de relaciones de reciprocidad, pero también por relaciones de conflicto, de antagonismo, de carencias de muy diverso tipo" (Menéndez, 2002:371).

Volviendo a nuestro hilo argumental, desde W. James han sido muchos los autores que han definido la conversión como una transformación radical de la identidad personal y los universos simbólicos y vitales de los conversos. En general: "los analistas de la conversión pueden enfatizar los aspectos emotivos del proceso en detrimento de los cognitivos, o viceversa. En el primer caso se insiste en los sentimientos de culpa, de pecado y en la consiguiente necesidad de regeneración, mientras que en el segundo se destaca la importancia del cambio de discurso y los aspectos cognitivos que lo acompañan" (Prat, 1997: 109). Lofland y Skonovd (1983) establecen una tipología de los procesos de conversión atendiendo a cinco variables: a) el grado de presión social; b) la duración temporal; c) el nivel de excitación emocional durante el proceso; d) los aspectos afectivos; e) el nivel de participación en la nueva doctrina. Estas cinco variables determinan para estos autores seis grandes tipos de conversión: *intelectual, mística, experimental, afectiva, revivificadora y coercitiva*. La diversidad de los contextos de conversión gitanos no nos permiten simplificar y categorizar una tipología característica de la conversión gitana, aunque Joan Prat postula sus similitudes con el tipo *revivificador*, precisamente por "su carácter colectivo, la presión

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

generada por la propia dinámica del grupo, la mezcla de sentimientos de miedo, alegría, culpa, etc., prefiguran, asimismo, las conversiones de los grupos cristianos (carismáticos, miembros de la Iglesia de Filadelfia y otros grupos fundamentalistas) en los que se da un alto nivel de excitación de tipo extático que fácilmente puede ser conducido (o manipulado) dentro del propio contexto litúrgico" (Prat, 1997: 111).

Por su parte, Snow y Mackalek (1984), enfatizando el punto de vista de los sujetos, caracterizan al converso como un *tipo social* a partir de cuatro rasgos fundamentales:

1) - Reconstrucción biográfica, que permite una reinterpretación del pasado y presente del converso desde una dicotomía clara entre el pasado caótico y pecaminoso y un presente santificado y armonioso. Los relatos de conversión se convierten en construcciones ideológicas elaboradas desde patrones apropiados.

2) - Adopción de un esquema claro y unitario de valores desde la doctrina seguida, frente a la relatividad, pluralidad y ambigüedad de los valores presentes en el mundo y la vida cotidiana.

3) - Suspensión del razonamiento analógico previo de experiencias, ideas y visiones del mundo. Dicha suspensión o paréntesis permite al converso redefinir los aspectos cognitivos y vitales de su experiencia y concepción del mundo desde la nueva cosmovisión refractaria a toda crítica.

4) - Plena adopción del rol de converso que subordina todos los papeles sociales y actividades cotidianas a la nueva identidad religiosa.

La perspectiva teórica de Alfred Schutz (1974, 1993), que sigue las propuestas fenomenológicas de Husserl sobre el mundo vital, constituye también un marco interpretativo apropiado para entender el proceso de la conversión religiosa. La conversión constituye siempre una modificación global de la experiencia corporal. Las estructuras y prácticas sociales de los contextos de conversión canalizan y modelan la deconstrucción del mundo vital previo, al mismo tiempo que contrarrestan esa ruptura y disolución con la edificación de una vida nueva en la fe. Para Schutz el hombre se sitúa en el mundo y

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

dota de sentido la realidad del entorno a partir del esquema natural del sentido común. El sentido común constituye la actividad y actitud espontánea de organización de la experiencia y la acción cotidianas, frente a otros esquemas más elaborados y específicos de relación con el mundo, los demás y uno mismo como son el arte, la religión[129] o la ciencia. Entre sus elementos y características podemos destacar:

1) - El sentido común ofrece una *forma específica de experimentar el yo.* En la vida cotidiana el yo y el cuerpo son considerados los agentes de nuestros comportamientos y acciones. Yo y cuerpo forman una unidad bio-psico-social indivisible y causal tanto de los pensamientos como los actos. La praxis social se ejerce con el cuerpo, sujeto y motor de la experiencia vital. Pero la conversión produce una escisión y ruptura en esa unidad. La vida pasada pecaminosa es narrada y representada desde el extrañamiento y alienación del cuerpo y del yo. El cuerpo impuro se convierte en un objeto extraño que actúa por sí mismo, movido por pasiones y deseos mundanos, que arrastran al yo, al alma o la conciencia a un torbellino de sinsentidos. El cuerpo se objetiviza y se externaliza hasta volverse un agente enemigo, alienante y demoníaco. Esa fuerza extraña domina su mundo por completo y articula su experiencia desde el extrañamiento. Sus acciones dejan de ser algo natural y espontáneo y pasan a convertirse en fuente de problemas permanentes que afectan a la salud, las relaciones sociales y todos los aspectos de la vida cotidiana. Sólo tras la conversión el yo recuperará la unidad e

[129]La perspectiva religiosa, esa manera específica de ver y estar en el mundo, diferente a la cotidiana del sentido común, la estética o la científica, tiene su base en la aceptación de la autoridad sobrenatural y desemboca en actos concretos de observancia religiosa, es decir, en rituales. Geertz, siguiendo a Schutz, resumía así la perspectiva religiosa: "difiere de la del sentido común en el hecho de que, como ya lo señalamos, va más allá de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más amplias que corrigen y completan las primeras, y el interés que la define es, no la acción sobre esas realidades más amplias, sino la aceptación de ellas, la fe en ellas. Difiere de la perspectiva científica por el hecho de que cuestiona las realidades de la vida cotidiana, no a causa de un escepticismo institucionalizado que disuelve lo dado en el mundo en una maraña de hipótesis de probabilidad, sino porque postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias. En lugar de desapego, su santo y seña es la entrega, en lugar del análisis, el encuentro. Y difiere de la perspectiva artística porque en lugar de desembarazarse de toda la cuestión de lo efectivo y de crear deliberadamente una atmósfera de semejanza e ilusión, ahonda el interés de lo efectivo y trata de crear una aureola de extrema actualidad. (...) Y esto, a la larga, nos lleva a considerar los ritos. Pues, es en el rito -es decir, en la conducta consagrada- donde esta convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos se genera de alguna manera" (Geertz, 1992:107).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

indivisibilidad con el cuerpo. El "Espíritu Santo mueve tu vida", imprime nuevos lazos a las acciones y construye una nueva forma específica de gestión del yo y del cuerpo.

2) - El mundo del sentido común está dotado de una *forma característica de sociabilidad*. Vivir y compartir el mismo mundo que los demás es algo obvio e incuestionable, implícito y natural. Pero los relatos autobiográficos vuelven problemático el mundo previo a la conversión. La vida anterior es vista desde el presente como un mundo separado y escindido, donde todas las relaciones eran ficticias, frías, vacías, superficiales y faltas de emotividad, "a mi amistad con la gente le faltaba algo". La realidad que se compartía se disuelve hasta parecer irreconocible, absurda y extraña frente a la intensidad y realidad de los lazos comunitarios, frente a la emotividad de una "vida llena por el espíritu santo".

3) - El sentido común permite ofrecer una *perspectiva temporal y espacial común*. El hecho de compartir un mismo entorno y percibir la sucesión temporal de forma espontánea con los demás se vuelve también problemático a raíz de la conversión. El tiempo se desploma y adquiere un valor fundamental tras la conversión. Los conversos *están* en el mundo pero no son *del* mundo. El tiempo se experimenta de forma diferente. El tiempo interior y comunitario de la fe pentecostal y el tiempo exterior carecen de sincronía. La vida temporal previa era una sucesión desordenada y absurda, sin objetivos ni metas, el pasado y el presente pierden su orden. El mundo y tiempo profanos están dominados por fuerzas malignas que sólo pueden ser rechazadas con la fuerza de la fe y un sentido permanente de separación del mundo y elección de una temporalidad sagrada que aparta a los conversos del "siglo", es decir, la temporalidad mundana, y les recuerda el próximo final del mundo y segunda venida de Cristo.

4) - El sentido común cuenta con una *estrategia narrativa y simbólica* para ordenar las acciones y dotar de sentido la realidad. La experiencia es representada y relatada, los acontecimientos son presentados con un orden significativo y coherente. La conversión necesita la elaboración de estrategias narrativas para situar y ordenar la transformación vital y el renacimiento personal en la biografía personal, y de este modo hacerla compatible con los objetivos de la salvación. La

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

narrativización permite situar la secuencia de actos en un orden significativo compatible con la ideología religiosa, comunicable y reforzada en la comunidad de creyentes. Las estrategias narrativas son básicas para entender la conversión y poner en relación otros acontecimientos de la experiencia personal y del mundo. Y la trama del relato es el orden significativo en el que las experiencias y los acontecimientos se unen para trabar la historia, el significado y la intención. De ahí que para el converso, la dicotomía entre el antes y después, la ruptura de valores, la situación problemática y la lucha por elaborar una ordenación hacia el desenlace, sean básicos para perpetuar y reforzar el compromiso con los demás miembros de las congregaciones.

Pero pasemos ahora a considerar la lógica interna de la retórica anticarnal pentecostal. Para ello utilizaremos como hilo argumental provisional el esquema propuesto por Albert Hirschman (1991). Se trata de una obra alejada de la temática de este trabajo pero que dado su valor heurístico nos permite afrontar de una manera original el arsenal discursivo religioso. Hirschman identifica tres falacias argumentales o figuras retóricas recurrentes en el pensamiento conservador para oponerse al cambio social. Nosotros nos proponemos extrapolar su esquema a las doctrinas y creencias pentecostales. Para ello seguiremos sus argumentos con su correspondencia en los discursos de algunos pastores y *hermanos*.

La retórica de la **futilidad** sostiene que la aparente neutralidad y naturalidad del cuerpo oculta todo un mundo de perversión y engaño donde el pecado y el diablo campan cuando menos lo esperamos. Se acusa a la "carne" de abrigar segundas intenciones ocultas, como si su aparente naturalidad no fuese más que una estrategema que busca como objetivo secreto arrastrar y confundir al confiado creyente, estratagema que admite diversos grados: desde la simple frivolidad y ociosidad menospreciable hasta la esclavitud a unas pasiones dominadas por el diablo. La "carne" aparece como mera pantalla de distracción, embrutecedora del ser humano, y destinada en realidad a someter al creyente confiado a la voluntad del maligno. Y he aquí la muestra en una predicación desde el púlpito de un pastor, Rafael, 50 años:

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

" Parece que la carne no tiene nada malo pero el diablo se aprovecha de nuestra debilidad cuando nos apartamos del escudo de Dios...busca siempre evitar la cruz del Evangelio con astucia y paciencia... ten en cuenta que se llevó en su caída y arrastró un tercio del cielo al infierno... por eso la carne no es mala pero si no eres firme te arrastra."

La segunda falacia argumental es la **perversidad**, falacia que sostiene la inevitable aparición de consecuencias no queridas de naturaleza pecaminosa como colateral efecto secundario del abandono de la disciplina y control corporal. Dichas consecuencias aparecerían pese a postular razones bienintencionadas o declarar el desconocimiento de sus promotores. La metáfora de la enfermedad, la mala suerte, la ruina o la crisis familiar acompañan estos efectos. No someter la carne a la "dirección del espíritu" desencadena una catarata de imprevisibles y futuros efectos secundarios negativos cuya pluralidad y complejidad parece inagotable, entre los más conocidos estarían la violencia, el alcoholismo, las drogas, el adulterio, los vicios, la posesión diabólica, los tumores malignos, la videncia, la idolatría, los celos. Los ejemplos son tan diversos que basta con este relato de Juani, una *hermana* de 40 años:

" Se deja de orar, de ayunar, se está cansado para venir al culto... y uno no sabe que el diablo está alerta y por una rendija se mete en nuestras vidas... y es una pena que por una tontería te apartes del culto... aquí venía antes una familia que se ha apartado porque el marido decía que se había enfriado... y en esa casa entró la enfermedad a su mujer y a un hijo suyo lo cogieron con la droga "

Por último, la tercera figura retórica de Hirschman: el **riesgo o peligrosidad**. Esta imagen fóbica esgrimida en los acalorados discursos pastorales pretende alertar contra la posible destrucción del capital salvífico adquirido, las conquistas acumuladas en la fe que amenazan con perderse por apenas un instante o cesión inconsciente. Vemos que esta figura se contrapone con la anterior, pues si la tesis de la perversidad profetizaba la posible creación de males futuros, la tesis de la peligrosidad alerta contra la posible pérdida de bienes pasados que todavía se conservan en el presente pero cuya continuidad está amenazada por el peligro de abandonarse a la facilidad y comodidad de los deseos corporales. Y éste es el testimonio de un candidato a pastor, Manuel, 30 años, ante los oídos atentos de otros *hermanos*:

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

“ Mira, basta que cedas una vez a los deseos de la carne para que lo que tanto esfuerzo has ganado con la disciplina y las oraciones y los ayunos lo pierdas y luego te arrepientes por lo necio que has sido pero es que así es la vida del cristiano... por eso los inconversos no están dispuestos a tanta dedicación... ellos piensan en una vida fácil pero los creyentes sabemos que hay que estar alerta porque en cualquier momento todo lo ganado con tanto esfuerzo el diablo te lo roba”

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

6. 3. FENOMENOLOGÍA DE LOS PROCESOS DE CONTROL BIOCORPORALES.

CUERPO FÍSICO	CUERPO IMPURO	CUERPO BÍBLICO-SIMBÓLICO
Ojos	Videncia-Idolatría	Visiones-Leer Biblia
Oídos	Confundir-Sordos a la Palabra	Escuchar en los Cultos
Boca	Maldecir-Mentir	Testimoniar
Lágrimas	Impasibilidad	Emoción Espiritual
Risa	Risa diabólica	Alegría
Manos	Venganza - Tarot	Ayudar
Piernas	Caída - Baile Discotecas	Levantar
Piel	Tatuajes	Higiene
Sexo	Vicios-Adulterio	Orden
Andar	Torcerse	Rectitud
Estómago	Gula	Moderación
Ropa	Trovador*	Elegancia honesta
Dormir	Ocio	Laboriosidad
Respirar	Fumar	Aliento divino
Cuerpo	Desunión Inconversos	Iglesia- Cuerpo de Cristo
Sangre	Droga-Alcohol	Limpieza
Carne	Enfermedad	Salud

BIOPOLÍTICA DE SALVACIÓN

Oración Gozo Glosolalia Profecías Ayunos Imposición de Manos Regulación sexual
Danzar en trances Liberación de Espíritus Éxtasis Disciplinas
Quebrantamientos Sanación Milagros.

* *El Espíritu Trovador consiste, según nuestros informantes, en cambiar a menudo de apariencia y de ropa sin sentido.*

En este apartado nos proponemos ilustrar los procesos específicos de transformación del cuerpo físico en el pentecostalismo. El cuerpo deja de ser un hecho natural y objetivo, un conjunto de órganos y funciones según las leyes biológicas. Y pasa a ser una estructura simbólica inserta en una trama de significados determinados por el grupo social que lo define. Dentro del pentecostalismo gitano las manifestaciones corporales y vitales de un individuo pasan a ser significantes para el resto de la congregación. Obtienen su sentido en relación al conjunto ideológico del grupo. El esquema que presentamos no trata de ser exhaustivo sino ofrecer un marco analítico de los procesos de redefinición y gestión religiosa del cuerpo a partir de las observaciones y discursos registrados en el trabajo de campo, es decir, un modelo de gestión corporal y vital fundamentado en la apropiación y distribución de carismas y otros valores congregacionales. La lógica de control de los procesos biocorporales, algo de por sí variable y específico en cada contexto social y cultural (Le Breton, 2002), se convierte en el interior del imaginario pentecostal gitano en una necesaria biopolítica de salvación.

En el cuadro anterior vemos cómo lo que he denominado "biopolítica de salvación", es decir, los dispositivos y prácticas de control religioso en relación con lo corporal y las manifestaciones vitales básicas, sirve de soporte simbólico y práctico de los procesos, transformaciones y redefiniciones del cuerpo físico natural al cuerpo contaminado por los pecados desde el modelo bíblico-ideológico. En la primera columna aparecen diferentes órganos y funciones fisiológicas junto a otros elementos asociados al cuerpo humano (el andar, la risa, la ropa, etc.) que por algún motivo son objeto de atención preferente en los discursos gitanos pentecostales. Estos elementos son sometidos a un proceso sistemático de redefinición y contraste entre, por un lado, lo profano-impuro-contaminado que aparece en la segunda columna , y por otro lado, lo santificado-puro-bíblico que se muestra en la tercera columna del cuadro. Bajo estas tres columnas aparece el modelo de gestión corporal y ordenación vital que hemos denominado *biopolítica corporal* y que da soporte simbólico y práctico a las sucesivas transformaciones. Como vemos estos procesos comprenden preferentemente dones carismáticos como: glosolalia, profecía, imposición de manos, liberación de espíritus, sanación y milagros. Y además otros elementos emotivos, congregacionales y espirituales como: oración, ayunos, gozos, danzas, disciplinas y "quebrantamientos". Pero es a partir de los dispositivos y estrategias del estrato inferior, es decir, la biopolítica de salvación,

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

desde donde cobra sentido todo el esquema fenomenológico[130] anterior. A continuación nos detendremos en algunos de esos procesos, dado que a las funciones de los dones carismáticos ya nos hemos referido en capítulos anteriores. En cambio, sobre otros, como los ayunos, nos detendremos en el capítulo siguiente.

Una temática específica en el objetivo de la gestión corporal y ordenación de la vida, que como hemos visto es también regulación del grupo y legitimación de la propia institución religiosa, son las **disciplinas** internas. Un catálogo de normas explícitas o implícitas que ordenan el cuerpo, la vida y las relaciones sociales del grupo converso. Las disciplinas afectan a todos los cristianos bautizados pero su cumplimiento y seguimiento es seguido con mayor atención en los cargos de las iglesias: pastores, diáconos, ofrenderos, coros, ancianos. Dicha normativa[131], pese a ser clara y tajante, es sometida en la práctica a cierta flexibilidad, ya sea por el carácter y preparación de los pastores o por las circunstancias de cada culto concreto. Las disciplinas suelen aplicarse a casos de desobediencia, vestir deshonestamente en el coro, fumar, beber alcohol, asistencia a fiestas "mundanas", riñas entre hermanos. Y de forma menos corriente a prohibiciones de unión o matrimonio con inconversos (con disciplinas para los padres cristianos que las alienten), prohibiciones para desempeñar cargos o entregar ofrendas a creyentes que se sepan traficantes de drogas, maltratos, adulterios, delitos, etc. Habitualmente consiste en meros consejos y advertencias.

Las disciplinas suelen ser aplicadas por los pastores, contando con los ancianos o *columnas* de la iglesia, y consisten, en su mayoría, en salir del coro o del cargo una semana o dos, o bien, prohibir la comunión o pacto durante algún periodo breve. Sólo en caso de reincidencia pueden disponerse

[130] "Fenomenológico" es entendido en su sentido más fenomenista (ajeno al uso filosófico estricto husserliano), es decir, la descripción amplia de los discursos, conductas o representaciones que admiten una clara correspondencia observacional en relación a los procesos de gestión corporal.

[131] El Consejo Nacional de Filadelfia, autoridad máxima de esta denominación pentecostal, compuesta por ancianos de la obra y responsables de zona, emite y recuerda anualmente un decálogo de normas internas para los cultos. Como ya apuntamos en otro lugar, los pastores y obreros deben obediencia al responsable de zona, y éstos al Consejo Nacional. Y anualmente, pastores y predicadores con más de quince años de ministerio, votan para elegir al presidente del Consejo.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

disciplinas más duras como apartarlos definitivamente del coro o retirarles la ofrenda o el pacto semanal durante periodos más prolongados. En los casos más graves (casi siempre excepcionales) la disciplina más severa será siempre la salida o expulsión del culto.

Es importante también señalar que el tema de las disciplinas constituye uno de los catalizadores más importantes de la dinámica interna de los cultos. Las tensiones entre los hermanos y los obreros a causa de las disciplinas posibilita larvar un conflicto interno que puede generar la salida de algunos miembros o familias mientras el pastor permanezca severo en su ministerio. La salida del pastor puede permitir, en algunos casos, el regreso de muchos de estos hermanos que se habían "enfriado" al no aceptar las disciplinas.

En definitiva, la vida del creyente está sometida a una transformación radical. La asistencia casi diaria a los cultos, las visitas entre hermanos, las vigilias de oración, las lecturas bíblicas, los ayunos, la ordenación completa de las manifestaciones vitales llevan al creyente verdadero a una inversión simbólica y emocional muy intensas. El pentecostalismo necesita de un avivamiento permanente, un coste simbólico y social que explica tanto su éxito como la posibilidad de crisis y escisiones[132]. Como explica Vallverdú al desarrollar sus hipótesis sobre los movimientos extáticos: "La conversión radical y dramática, que supuestamente implica una profunda transformación personal del individuo imprimiendo en él la conciencia de una nueva identidad (individual y social) y unas nuevas pautas de conducta acordes con las directrices marcadas por la norma y la doctrina institucional (...) el marco o "espacio sagrado" donde todo esto acontece fomenta la rendición plena a lo sobrenatural y la obediencia a la autoridad instituida o reconocida, así como la máxima entrega al ritual y al simbolismo que legitima un sistema de creencias tan sólido e inamovible como aparentemente efectivo en la práctica subjetiva del individuo. Ese espacio, al mismo tiempo, ofrece un sentido de pertenencia y vinculación que favorecen la reorganización identitaria y la disolución de las dudas dentro de lo intenso y lo comunal" (Vallverdú, 1999: 171).

[132]Muchos de los cristianos que abandonan voluntariamente, o -algo más raro- son disciplinados con la expulsión de la denominación, tratan de encauzar sus creencias en otras denominaciones e iglesias minoritarias donde la presencia gitana es también evidente: *Maranatas, Shalom, Dios con Nosostros*, etc.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Otra temática específica relacionada con la gestion bíblica de lo corporal y que muestra la dialéctica entre contaminación y pureza corporal son las **drogas.** Por supuesto que el fenómeno de las drogas ya ha sido previamente estigmatizado por la sociedad en general, y convertido en la figura contemporánea del mal. En el caso gitano las drogas han supuesto, además, la destrucción de las redes tradicionales familiares y sociales (ASGG, 1993). Asociadas a los contextos de marginación y desintegración, han implicado la desarticulación de los lazos comunitarios. Parece normal, por tanto, que los evangélicos gitanos se enfrenten a este tema desde una doble perspectiva estigmatizadora: la social y la religiosa. Es preciso hacer notar aquí que cuando se conversa sobre este fenómeno en relación con el cambio vital y la gestión corporal los informantes no suelen tratar el tema concreto de los drogadictos (víctimas enfermas que las familias gitanas tratan de proteger sin apenas recursos), sino el de la lucha simbólica por dos modelos de vida opuestos muy explícitos para la cultura gitana actual: el cristiano que mejora honradamente en sus mercados y el traficante. Así lo relata Marcos, un pastor, 30 años:

" Lo ha intentado mucha gente, políticos, payos y policías, y nosotros como pastores luchamos contra el mal y el pecado que arrastran pero es un tema muy delicado... nosotros tratamos de dar ejemplos en nuestras vidas, ver que se puede ir con orden y buscarte la vida sin caer en eso...nosotros los cristianos podemos ser como ellos, tener furgonetas y vestir tan bien como ellos e ir rectos y orgullosos cuando andamos entre gitanos o castellanos"

Por otra parte, el problema de la droga y sus efectos traumáticos tanto en muchas familias como en la cultura gitana en general, suponen una atención preferente de las Iglesias de Filadelfia. Es más, resulta bastante significativo que el movimiento pentecostal se desarrollara en los años setenta y ochenta de forma paralela y como respuesta cultural a los estragos que las toxicomanías estaban provocando en la población gitana. El mundo de las drogas era el reflejo mismo del pecado, símbolo de la acción diabólica sobre los hombres y el espacio en el que se desarrolla la marginación, la criminalización y la estigmatización social sobre la etnia (Proyecto Barañí, 2000). De ahí que la Iglesia de Filadelfia focalizara su labor social en paliar los efectos de las adicciones entre los varones gitanos, aunque permitiera en sus centros la asistencia a cualquiera que lo necesitara.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

En esta tarea concreta se enmarcan el trabajo de un ministerio itinerante de la denominación, el "ministerio de la carpa" y los centros propios de desintoxicación de drogodependientes[133]. Bien es verdad que los drogadictos son objeto también de atención proselitista preferente desde otras instancias confesionales evangélicas y que, por tanto, la labor de Filadelfia no es única ni original, pero sí resulta importante destacar el hecho de que desde las creencias pentecostales gitanas se constituya un modelo intraétnico y alternativo frente al modelo médico mayoritario (Marcos, 1999; Ramírez, 2002). El proceso terapéutico de desintoxicación, rehabilitación y reinserción se centra en la voluntad de los sujetos, el apoyo familiar, la reclusión en un centro, la ayuda de otros extoxicómanos y monitores y la acción permanente de evangelización. La ausencia de fármacos implica que se considere a la "acción divina" y el "milagro", el elemento articulador de la curación. El toxicómano renace "sano y salvo" para el Señor. La rehabilitación de drogadictos supone, pues, un conjunto específico de prácticas religiosas y sociales de gestión corporal y vital que está directamente relacionado con el modelo más amplio de la biopolítica de salvación.

Otro ejemplo de práctica bíblica que forma parte de la biopolítica corporal es la **liberación de espíritus.** Los pentecostales suelen separar claramente en sus discursos la práctica bíblica de liberación de espíritus por un lado y los exorcismos por el otro, éstos últimos son asociados a rituales y fórmulas satánicas y negativas, no legitimados por el verdadero y "auténtico" don carismático. Reconocen que es un tema propenso a falsas interpretaciones pero incuestionable al ser la presencia diabólica en el mundo y en la carne algo tanto bíblico como real en la vida y los discursos de los informantes. Los "espíritus inmundos" muestran una complejidad y pluralidad asombrosas, al estar asociados y vinculados a fenómenos comunes como la idolatría, el mal genio, la ira o el adulterio, hasta la "posesión diabólica auténtica". La mayoría de los pastores tratan de diferenciar en el fenómeno los problemas personales, las crisis nerviosas o psicológicas y las frivolidades, de la presencia real del maligno. Pero, al mismo tiempo, la creencia en la diversidad de tentaciones, manifestaciones y flexibilidad de la acción diabólica sobre los hombres constituye la nota característica común de las denominaciones pentecostales. Las expresiones

[133]En nuestra área de investigación no existen centros de desintoxicación pero sí existen en la zona evangélica de Andalucía occidental como los de Sanlúcar de Barrameda y La Línea de la Concepción en Cádiz. Más información en Cantón, Marcos, Medina y Mena (2004: 258 y ss.)

carismáticas perderían gran parte de su eficacia simbólica sin la referencia y sentido del peligro diabólico. Veamos los comentarios de un pastor, Rafael, 50 años:

" Es un tema delicado que puede dar falsas ideas porque muchos están sugestionados y piensan que es diabólico lo que no es, para eso están los pastores que tienen discernimiento, conocimiento y experiencia... el diablo, que Dios lo reprenda, se manifiesta de muchas formas y hay que saber evitarlo... una prueba de su dominio es la cantidad de satanismo, astrólogos, adivinos, drogas, idolatría y adulterio que existe...los pastores tenemos que ser como psicólogos para ver lo que es un problema que tiene solución en el médico y lo que es algo espiritual fruto del pecado... por eso la palabra de Dios nos dirige y vemos qué se necesita en cada caso porque a los demonios les gusta ocultarse y cambiarse de aspecto"

En el esclarecimiento del comportamiento raro o peligroso parten del supuesto de la preparación y discernimiento espiritual del pastor. Y por otro lado cuentan con toda una tipificación empírica de fenómenos asociados: espasmos, gritos, insultos, rechazos violentos a la aceptación de la palabra, etc. Todo parece estar en relación dialéctica entre el comportamiento de individuos débiles, inciertos o de reciente conversión, y la representación del grupo o familia de esos comportamientos o inclinaciones "anormales" bajo la prédica constante y alertadora de la presencia del diablo. En última instancia el pastor decide con "discernimiento y visiones" la necesidad de la liberación en rituales que suelen ser de una carga expresiva muy intensa. El pastor, auxiliado por ancianos o familiares del poseído, predica e impone las manos al sujeto, mientras éste se resiste con insultos, gritos y temblores.

" Hay manifestaciones claras como gritos, chillidos, patadas, llantos o carcajadas en medio de los cultos, otras son menos claras con engaños o negando la palabra...si se le habla a esa persona y se le administra y ordena pero niega la presencia del Espíritu Santo...es como si le quemara a esa persona su presencia y hace todo lo posible por evitar que el pastor le imponga las manos y ore a través del espíritu santo"

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

En general, las posesiones diabólicas suelen estar relacionadas, analógicamente, con las enfermedades y los vicios. La enfermedad y la posesión se generan desde el pecado. De ahí que las liberaciones y las sanaciones guarden muchas semejanzas (Cantón, 1996:474).

Siguiendo este somero análisis de la fenomenología corporal entramos en la regulación del **comportamiento sexual**. La ordenación sexual de los pentecostales gitanos parte del supuesto ascético y ético protestante de hostilidad a la sexualidad natural, pero jamás suscriben la abstinencia sexual. Es decir, parten de la vinculación esencial del pecado asociado a lo sexual y al deleite de los sentidos "en el mundo inconverso e inmoral" . Pero además, la sexualidad va unida al sentimiento de culpabilidad y a las demandas institucionales de arrepentimiento como requisito previo a la conversión: "los comportamientos sexuales que no se ajustan a los principios religiosos y el consumo de alcohol y drogas principalmente son desacreditados con insistencia al mismo tiempo que quedan estrictamente normados. La transformación iniciática que el individuo debe experimentar y la nueva vida que éste acepta tienen siempre como referente esencial el cuerpo y los sentidos. Siempre están y deben estar presentes en la mente del creyente. Antes de la conversión eran 'profanos y materiales', la fuente de vicio y perdición, pero posteriormente a ella deben invertirse en 'espirituales y sagrados', fuente de santidad y devoción. Se trata, pues, de recanalizar, reconvertir, sacralizar en definitiva, el placer y la satisfacción (considerada engañosa) que de ellos derivaba en una dirección y con unos significados sublimes" (Vallverdú, 1999:174-175). El orden se convierte en vigilancia, dominio y encauzamiento bajo el matrimonio establecido. Así lo relata Joaquín, *hermano*, 60 años.

"La sexualidad debe ser como dice la Biblia, gozar de la mujer bendecida en matrimonio, de ahí que sea malo el adulterio y todas las relaciones viciosas...pero no es verdad lo que dicen los gitanos inconversos que se meten con nosotros diciendo que los cristianos sólo se pueden acostar una vez a la semana, eso es mentira lo que pasa es que pedimos gozar y tener con la mujer orden y respeto y eso no lo hacen ellos...depende si ponemos a la carne como lo primero o al amor "

Los pentecostales comparten el rechazo de orgías, desórdenes, homosexualidad, vicios, relaciones libres, etc. (Weber, 1997:279). Los pastores no suelen hablar explícitamente de estos temas, salvo la

estigmatización del adulterio y sólo mediarán en aquellos casos de hermanos que planteen dudas o problemas. Con las mujeres los pastores tienen escasa o nula posibilidad de diálogo sobre estos temas, para ello se sirven del papel central y mediador de sus esposas, las "pastoras", que aconsejan y charlan con mayor libertad sobre estos temas íntimos.

" Hay que someter la carne para no enturbiar el espíritu. La disciplina y el orden se consiguen aunque sea difícil pero es nuestra tarea si queremos salvarnos...mediante ayunos, oración, evitando vicios y una sexualidad mala...tiene que haber orden en el matrimonio y dialogar pero no mandar ni levantar la mano... pero si hay problemas sexuales en las parejas las pastoras hablan con más confianza con las hermanas, a nosotros estaría mal visto y podrían pensar cosas que no son" (Marcos, pastor, 30 años).

En los cultos se reproduce la tradicional segregación gitana de roles masculinos y femeninos y subordinación de la mujer a la autoridad masculina-patriarcal. Esto implica que la mayoría de los conversos remitan a la circunscripción de la mujer en su papel más tradicional de esposa y madre, al cual, no obstante, se le otorga una importancia fundamental. Se sabe que es el pilar central de la familia y de la nueva "fraternidad" que representa la comunidad de creyentes, por ello: "Es clave en las tareas socializadoras y, por lo tanto, clave para la propia reproducción del movimiento. Parece también especialmente hábil en las tareas de prédica y atracción de nuevos miembros, incluidos los propios familiares. A nivel doctrinal e ideológico, sin embargo, suele verse en ella una mayor tendencia a la actividad o incitación pecaminosa. Por eso mismo, destaca también en el énfasis normativo en la conducta recatada y casta de los fieles, sobre todo como una medida preventiva de la perturbación masculina" (Vallverdú, 1999:174). Pese a ello, las mujeres gitanas encuentran en los cultos pentecostales espacios protegidos, aunque limitados, de participación, donde fomentar la autoestima e incrementar las interacciones sociales ajenas a la familia (Méndez, 2002: 252).

Entre los gitanos conversos, más allá del control de la sexualidad adúltera o el respeto a la virginidad de las mozas hasta el matrimonio cristiano, la oposición familiar a determinados enlaces sigue siendo un tema controvertido. La preferencia por matrimonios entre cristianos no siempre es posible y debe conjugarse con las circunstancias. Por lo demás, el reconocimiento del prestigio identitario de Filadelfia

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

lleva a celebrar matrimonios religiosos entre parejas inconversas o con escasas semanas de asistencia al culto. Además, la costumbre tradicional de la fuga o "llevarse a la novia", sigue estando muy vigente en las familias de las congregaciones pentecostales gitanas (San Román, 1997: 119; Ardévol, 1994: 102). Entre las causas se encuentran: la necesidad de forzar la aceptación de las familias, los lutos prolongados, un tiempo demasiado largo e insoportable entre la "pedía" de novia y la boda, e incluso, la imposibilidad de afrontar los gastos de una boda. En esos casos, el pentecostalismo gitano no se distanciará de la respuesta tradicional, es decir, tratará de conciliar la situación de hecho con las familias afectadas y ofrecer una legitimación posterior con la mera bendición del culto, si la escapada ha implicado relaciones sexuales (la boda gitana no tendría razón sin la virginidad de la novia), o la boda cristiana, si el "rapto de la novia" consistió en el respeto a la virginidad de la novia y la fuga a un domicilio de algún familiar cercano intermediario en el conflicto. Muchos *hermanos y pastores* reconocen, con cierto arrepentimiento, que esta fórmula tradicional fue su forma de enlace matrimonial, pero también que fueron sometidos a algún tipo de disciplina. Estas fueron las razones de un *obrero*, Joaquín, 30 años, sobre la cuestión:

"La Iglesia no ve bien ese tipo de matrimonio porque significa que no estás bendecido por Dios y eso es algo que no se puede aprobar, otra cosa es que sea una costumbre muy gitana que es muy difícil de cambiar y los pastores no podemos hacer nada... a los jóvenes se les habla y prepara para que no intenten esa solución y si podemos hablamos con las familias...pero si ocurre entre hermanos cristianos tratamos de bendecirlos después en la iglesia y que pidan perdón y sepan que han hecho mal... los pastores les someterán a algún tipo de disciplina, si ella está en el coro lo dejará, si el novio tiene algún cargo se disciplinará un tiempo".

Pero si hay un escenario específico donde los intereses del pentecostalismo compiten más abiertamente con otras perspectivas es el tema de la salud y enfermedad. No hay pentecostalismo sin afirmación de la absoluta omnipotencia divina en los acontecimientos humanos y corporales. La providencia divina redefine las fronteras entre lo sagrado y profano. De ahí que, en relación con las **sanaciones y milagros** sea oportuno partir de las observaciones generales de Bourdieu (1993). El campo religioso actual es descrito por este autor como el escenario de una lucha por el control de la

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

definición legítima de lo religioso, el monopolio de la manipulación legítima de los bienes de salvación. Este contexto explica que los límites, definiciones y competencias entre el campo religioso y otros campos relacionados no estén claros: "Todos forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo, y todos ponen en su práctica definiciones rivales, antagónicas, de la salud, de la curación, del cuidado del cuerpo y las almas. Los agentes que están en competencia en el campo de la manipulación simbólica tienen en común ejercer una acción simbólica: son personas que se esfuerzan por manipular las visiones del mundo (y, por allí, transformar las prácticas) manipulando la estructura de la percepción del mundo (natural y social), manipulando las palabras y, a través de ellas, los principios de la construcción de la realidad social" (Bourdieu. 1993: 104). Sostiene el autor que esta disolución de las fronteras de lo religioso favorece la extensión y creatividad de nuevas formas religiosas y asimismo guarda relación con una redefinición de la división del alma y del cuerpo, y del trabajo de cura de almas y cuerpos.

Hasta mediados de los años ochenta del pasado siglo, la falta de cobertura sanitaria y la pervivencia de enfermedades asociadas a la pobreza y la marginación aparecían como factores fundamentales en la situación sanitaria del colectivo gitano (San Román, 1980, 1986; Vázquez, 1980). A partir de la universalización del sistema público de salud y las mejoras de las condiciones de vida, estos aspectos perdieron importancia y fueron otros los que se pusieron de moda entre los estudiosos, como el sida y los efectos de la drogadicción, por ejemplo. Desde los años noventa, y bajo la influencia de la Antropología de la Medicina, los aspectos cognitivos y culturales de la salud gitana han tomado un claro relevo en los trabajos científicos. Tanto Marcos (1999), como Lagunas (2002) y Ramírez (2002), han analizado las representaciones y prácticas culturales gitanas en relación a los procesos de salud/enfermedad/atención desde los sistemas simbólicos o modelos médicos existentes: médico-farmacológico, alternativo-pentecostal y el de autoatención o medicina popular. Estos tres autores han destacado el papel central de las creencias y prácticas evangélicas en relación a las drogas y los procesos de desintoxicación (Marcos, 1999), los trastornos psicológicos y las drogas (Lagunas (2002) o los procesos generales y específicos de la salud, enfermedad y atención (Ramírez, 2002).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

En este apartado no vamos a detenernos en profundidad en la relación entre prácticas de salud y creencias religiosas, algo ya tratado en los contextos pentecostales por Sanchíz (1996, 1999), Cantón (1996), Marcos (1999) y Ramírez (1999), entre otros, sino en su relación con la temática específica de gestión y control corporal en los procesos de conversión: "Las curaciones han sido en todos los tiempos motivo de fe. La relación entre creencia (en nuestro caso claramente religiosa) y salud (psicosomática casi siempre) es compleja. Se puede llegar a una a través de la necesidad de la otra, y a la inversa" (Cantón, 1996:477). Y ello porque precisamente: "la curación de enfermedades o dolencias aparentemente irresolubles es, entre los grupos a los que me refiero, el desencadenante más frecuente de una conversión que representa la transformación radical de la vida del individuo. Éste pasa a considerarse a partir de entonces una 'nueva criatura'. El tema sugiere, por tanto, el reverso de las creencias consideradas como vía de acceso a la salud: es la enfermedad la que ahora parece presentársenos como vía de acceso a la creencia" (Cantón, 1996: 457-458). Como dijo Weber, el contenido específico de la salvación puede significar libertad del sufrimiento físico, espiritual o social. Y en todo caso, este anhelo de redención: "concebido de una manera u otra, entra en consideración para nosotros esencialmente, en tanto tiene repercusiones en el comportamiento práctico de la vida. Con máxima fuerza adquiere tal sesgo positivo y orientado al mundo a través de la creación de un modo de vida determinado de forma específicamente religiosa" (Weber, 1997:201).

La enfermedad supone una desobediencia de los preceptos divinos ya sea por un pecado, vicio o por acción del diablo. Pero la enfermedad se configura también como metáfora de la acción divina sobre la fe. De esta manera, la enfermedad puede ser entendida como una advertencia necesaria y divina al arrepentimiento. La curación implica la aceptación de Cristo y la conversión. El proceso salud/enfermedad/curación adquiere una dimensión simbólica transcendente, es decir, una experiencia social que remite al territorio del pecado y a la lucha entre fuerzas transcendentes al individuo concreto: "dentro de este espacio, dos agentes antagónicos pueden provocarla, y sólo la voluntad de uno de ellos puede sanarla. Efectivamente, Dios puede provocar la enfermedad como un 'llamado' al arrepentimiento, o como una advertencia de la relajación del creyente en su fe. Satanás puede actuar sobre el individuo debilitado por el pecado (desprovisto de Dios, vulnerable en consecuencia), inyectándole una terrible dolencia. Pero el milagro de la sanación es obra exclusiva de la voluntad de Dios (...) Por eso no nos

interesa saber qué ocurrió primero 'en realidad', si la curación o la conversión, sino cómo esa realidad se reorganiza al constituirse en el discurso, y por qué lo hace de ese modo y no de otro. Cómo los elementos que componen esa realidad son reordenados para siempre. La curación no es presentada en los discursos como algo previo a la creencia, sino a la conversión, aunque a veces este segundo momento acabe ubicado entre la enfermedad y la sanación (normalmente en los casos de enfermedades prolongadas). La enfermedad, entendida como prueba, advertencia, avivamiento o llamado, es interpretada en clave espiritual" (Cantón, 1996: 477-480).

No obstante, el individuo es el único responsable de la enfermedad. Como ya hemos comentado las enfermedades tienen su origen en la desobediencia de los preceptos divinos ya sea como producto del pecado individual o de la acción del demonio o como prueba de Dios sobre la fe, pero en todos los casos la responsabilidad recae en el individuo, que debe cuidarse a sí mismo en todos los aspectos de la vida cotidiana. Isabel, gitana conversa de 60 años, nos lo resumía así:

"*Hay males del cuerpo y males del alma. Los males del cuerpo los pueden curan los médicos y las medicinas pero los males del alma sólo los cura el Espíritu Santo y no hay medicina ni ciencia en el mundo que los sane porque el origen de la enfermedad está en la carne y en el mundo y vivir apartado de las enseñanzas de la Biblia... El pecado nos aparta de Dios y ensucia el alma y el cuerpo con enfermedades malas que los médicos no pueden cortar porque sólo el poder del espíritu santo puede obrar milagros"*

Pero a pesar de la confianza en los médicos, los creyentes refuerzan esa capacidad por medio de oraciones, imposición de manos y ruegos a Dios. Los pastores son intermediarios pero la condición es el arrepentimiento del creyente. La sanación es del cuerpo, la salvación es del alma. Por ello: "El papel clave que tienen la enfermedad y su sanación reside en la posibilidad de esta comunidad de creyentes de justificar su doctrina. Por un lado, la fe es una condición para incorporarse a la iglesia. Por otro, es a través de la enfermedad y la curación donde se evidencia la fe y la obra de Dios. De este modo, los temas referidos a la salud y la enfermedad tienen fundamental importancia en la estructuración de este culto pentecostal" (Ramírez, 1999:153). Normalmente se acepta la validez de la medicina científica

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

siempre que los procesos curativos tengan eficacia, pero no ocurre así con videntes, brujos y curanderos, considerados algo pecaminoso y diabólico. Lo cual no debe resultar extraño dada la competencia tanto en la cura de almas como de cuerpos que se produce en la más reciente modernidad, precisamente: "En este campo de cura de almas ensanchado, y de fronteras imprecisas, se asiste a una lucha de rivalidad nueva entre agentes de un tipo nuevo, una lucha por la redefinición de los límites de la competencia. Una de las propiedades de la definición común del clérigo a la antigua está contenida en la noción de 'cura de almas'. Lo implícito de nuestra representación del clérigo es que él se ocupa de las almas, por oposición a los cuerpos (que son dejados al hechicero, al curandero, pero también al médico). El desmoronamiento de la frontera del campo religioso (...) parece ligado a una redefinición de la división del alma y el cuerpo y de la división correlativa del trabajo de cura de almas y de los cuerpos, oposiciones que no tienen nada de natural y que están históricamente constituidas" (Bourdieu, 1993:104). Curarse por la fe, la sanación de cuerpos, la expulsión de espíritus malignos, salir de la droga, la presencia real de milagros, profecías que se cumplen, forman una parte importante de la cotidianeidad de las iglesias pentecostales. El proceso curativo se expresa así por el refuerzo de la relación personal con Cristo y el compromiso con la iglesia de adopción.

Tanto las sanaciones como otros dones carismáticos permiten una relación directa con el Espíritu Santo, eliminan al pastor agente y lo reducen a mero intermediario, y confirman públicamente la fe en el seno de la congregación. Para sanar el cuerpo la vida del paciente debe someterse a los preceptos divinos. El arrepentimiento es la condición necesaria de la eficacia de la fe para transformar las vidas y los cuerpos. La sanación es "guiada por el espíritu santo" a través de oraciones y alabanzas. En el momento ritual de la sanación carismática la glosolalia, la imposición de manos y los trances, pueden hacerse presentes. El individuo tiene entonces la posibilidad de experimentar lo sobrenatural en su propio cuerpo. El que llora, grita, se quebranta, habla en lenguas, danza, etc, demuestra haber sido tocado por el don de la sanación siendo los pastores actores secundarios de la "acción directa del espíritu santo" sobre el hombre.

Las **profecías** constituyen otro de los dones carismáticos más frecuentes en los rituales pentecostales. A pesar de la poca frecuencia de la que hemos sido testigos en nuestro trabajo de campo, tanto los pastores

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

como los fieles se refieren a ellas constantemente en sus discursos y forman parte de las prácticas de oración más íntimas de los creyentes. Las profecías siguen siendo en Filadelfia un don carismático recibido sin distinción de cargos y no han dado lugar todavía a un ministerio profético exclusivo. Pero veamos algunos ejemplos recogidos en el trabajo de campo. En un contexto de intensa espiritualidad, con las manos entrelazadas, casi a oscuras, con oraciones y glosolalia sucesivas, una mujer comienza una profecía, con voz alta pero extraña y afectada, y todos callan:

" Hermanos míos, hijos míos, escuchar a Cristo vuestro Señor y al Espíritu Santo que os habla...hijos míos, abrid vuestros corazones, que vuestros oídos no estén sordos a la Palabra del Señor...aquí estoy entre vosotros para dar testimonio de mi poder y de mi amor a mis hijos...no tengáis preocupación, ni tribulación, ni tristeza que yo os salvaré...mi hijo vendrá de nuevo a la Tierra y se llevará con él a los mansos de corazón y bautizados por el espíritu...."

El elemento profético del pentecostalismo en general, y de Filadelfia en particular, ofrece un paradigma para comprender la autopercepción de los creyentes como pueblo elegido por Dios. Si para muchos cristianos el presente, la conducta y el proceder cotidianos, determina el futuro, es decir, la promesa de salvación en el más allá; para muchos pentecostales es el futuro el que determina el presente. La perspectiva escatológica y milenarista condiciona los actos humanos, la percepción de la realidad y el transcurso de la historia (Wilson, 1970). Las profecías ofrecen además una "teología narrativa" para describir las interacciones sociales, las prácticas cotidianas y la gestión corporal. Tanto Stark (1965, 1999) como Poloma (1998, 2001), entre otros investigadores del pentecostalismo, han enfatizado el papel de las profecías en la configuración de los movimientos carismáticos y el retorno de los profetas como elemento central del pentecostalismo americano contemporáneo. La restauración profética va unida a la génesis de los movimientos restauracionistas y a los sucesivos reavivamientos pentecostales del siglo XX.

El pentecostalismo se basa en la posibilidad de una comunicación directa e inmediata con la divinidad. La relación con el Espíritu Santo se vuelve algo natural y fluido para todos los "bautizados en el espíritu". De este modo, el marco símbólico-bíblico tiende a resignificar toda una serie de experiencias mentales y

psicológicas como sueños, visiones, imágenes, obsesiones, etc, como fenómenos sobrenaturales. La profecía como don carismático debe ser entendida a partir de las consecuencias sociales y significativas que adquiere en los creyentes, es decir, un don recibido que permite establecer una trama narrativa de mensajes con o sin elementos propiamente predictivos. De hecho, la profecía raramente es utilizada como predicción del futuro. Precisamente, las prácticas proféticas de astrólogos, adivinos, mistagogos (sacerdotes que revelaban misterios), hechiceros y tarotistas, son fuertemente estigmatizadas en los discursos pentecostales gitanos.

En el don profético hay que distinguir dos elementos diferenciados: la profecía entendida como carisma, y por tanto distribuida de forma desigual por los fieles, y los profetas, entendidos como individuos que ocupan un cargo o ministerio pero acompañado de una revelación personal y del carisma, "entenderemos como profeta el portador de un carisma puramente personal, que en virtud de su misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino. No estableceremos ninguna diferencia básica si el profeta anuncia una antigua revelación (real o supuesta) o presenta revelaciones completamente nuevas, es decir, según que aparezca como renovador o como fundador de religión" (Weber, 1997:105). Las revelaciones proféticas, en su sentido más general, suelen aparecer junto a fenómenos como sueños, visiones, oraciones, trances y tienen como función edificar, animar, confortar a las congregaciones. En ocasiones también pueden proporcionar correcciones, castigos o avisos para los fieles en concreto o en general.

El análisis de las tipologías y proceso profético permite distinguir cuatro niveles en los carismas: a) profecía simple, recibida ocasionalmente por cualquier creyente en sus oraciones o trances; b) don profético, como carisma propiamente recibido y permanente que intensifica las experiencias proféticas ; c) ministerio profético como cargo y misión, poco habitual en el pentecostalismo gitano junto al siguiente, pero sí en las iglesias pentecostales americanas; d) oficio profético, como un carisma poderoso e intenso que permite a los profetas un flujo constante de revelaciones. Mientras que en el primer y segundo nivel el contenido de los mensajes proféticos suele ser animar, cohesionar, confortar y ofrecer esperanzas a las congregaciones; los otros dos niveles permiten ofrecer correcciones, consejos, directrices, mandatos, avisos o castigos (Stark, 1965; Poloma, 2001, citando a Bickle & Goll). En el caso de la Iglesia de

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Filadelfia los fieles suelen expresan profecías del primer y segundo tipos descritos, mientras que los pastores y evangelistas suelen acompañar sus predicaciones con profecías que incluyen correcciones, avisos y mandatos. Además los mensajes proféticos de éstos últimos se refuerzan con el dominio de las Escrituras. Veamos dos ejemplos paradigmáticos de profecías en escenarios y actores distintos:

" El Espíritu Santo me habla y bendice a su iglesia, hermanos míos, amaros los unos a los otros como yo os amo, ayudar y confortar al hermano que lo necesita, rogad por vuestro siervo y que la paz sea con vosotros...dejad vuestros pecados, las mentiras, las quimeras, las palabras deshonestas y la ira fuera y naced de nuevo al amor y a la dulzura, revestiros de nuevo como santos y amados... tened confianza y fortalecer el espíritu porque nuevas almas vendrán a la iglesia y mi testimonio crecerá en la tierra y la paz de dios gobierne vuestros corazones y su iglesia" (Carmen, *hermana,* 50 años).

"Hermanos, anoche tuve una visión, estaba orando en mi casa pidiendo fuerzas para mi familia y predicar para el bien de la iglesia cuando el espíritu santo me llenó con un mensaje, una profecía, y todavía me acuerdo porque después la apunté para traerla hoy y compartirla con vosotros...dice así: la cizaña y el trigo crecen juntos, el amor y la mentira se dan la mano, en su iglesia hay gente tibia que no renuncia al mundo y a la carne...Cristo, bendito sea su nombre, me anuncia que vendrá pronto y tenemos que estar preparados...limpiad vuestros pecados y arrodillaros ante su poder y gloria...Cristo que todo lo puede y todo lo ve y juzgará arrojará la cizaña y bendecirá al trigo...y entonces me llegó la visión de los versículos del Apocalipsis, 22:10-14, Y me dijo: No selles las palabras de la profecía de este libro, porque el tiempo está cerca. El que es injusto, sea injusto todavía; y el que es inmundo, sea inmundo todavía; y el que es justo, practique la justicia todavía; y el que es santo, santifíquese todavía. He aquí yo vengo pronto y mi galardón conmigo, para recompensar a cada uno según sea su obra. Yo soy el Alfa y el Omega, el principio y el fin, el primero y el último. Bienaventurados los que lavan sus ropas, para tener derecho al árbol de la vida, y para entrar por las puertas en la ciudad" (Antonio, pastor, 40 años).

Por otra parte, los elementos milenaristas y escatológicos recuerdan siempre las palabras bíblicas del final de los tiempos y "segunda venida" de Cristo. Sin embargo, lo normal es que las iglesias subordinen estos elementos narrativos a los mensajes de próximos "derramamientos" y "avivamientos" del Espíritu

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Santo en la comunidad, a resaltar la unidad y fraternidad de la congregación o a incidir en el compromiso de la fe. La pluralidad y complejidad del pentecostalismo en la actualidad implica que éste no pueda ser entendido como un conjunto sistemático de doctrinas, mensajes proféticos o prácticas concretas comunes. Es más bien una visión del mundo que contiene una curiosa síntesis operativa de milagrería premoderna, tecnología moderna y misticismo posmoderno, una visión que construye una realidad donde lo natural y lo sobrenatural se confunden, y en esa construcción el elemento profético juega un papel central (Poloma, 2001).

En definitiva, la comunicación, interacción y posibilidad de diálogo con el Espíritu Santo manifiesta una estrategia eficaz de mantenimiento de la cohesión congregacional. Los mensajes proféticos entendidos desde la dispensación y apropiación carismática por parte de los fieles (y no desde profetas propiamente dichos) reflejan revelaciones grupales, narraciones destinadas a reforzar los vínculos solidarios, recordar la perseverancia y compromiso de la fe, avisar de las tentaciones y peligros para la comunidad o alertar sobre la "contaminación" de los cuerpos o las vidas de los fieles. Independientemente de que la profecía tenga un carácter más doctrinal, ético o más ejemplar, las revelaciones ofrecen siempre una perspectiva y sentido unitario sobre la vida del creyente pentecostal. Y es el comportamiento tanto ritual como cotidiano de los fieles el que debe conformarse con ese sentido: "la estructura de ese sentido puede ser completamente diferente, y puede aglutinar en una unidad motivos diferentes, heterogéneos desde un punto de vista lógico, pues el conjunto de la concepción no está dominado por la coherencia lógica, sino por las valoraciones prácticas. Esta concepción significa siempre, aunque en un grado diverso y con resultados diferentes, un intento de sistematización de todas las expresiones de la vida, la síntesis del comportamiento práctico en un modo de vida, sin tener en cuenta su resultado específico en un caso concreto" (Weber, 1997: 117).

Y por último una referencia a las prácticas extáticas. El **éxtasis** como medio de redención en el autoperfeccionamiento y *metodología de salvación* parecen garantizar la posesión provisional del estado carismático (Lindholm, 1997; Lewis, 1986; Couliano, 1994; Vallverdú, 1999). Sin embargo, el hecho de que los éxtasis pentecostales no supongan autodeificación, explica que su práctica y ejercicio se orienten a la posesión de lo divino en este mundo -bajo un dios transcendente y todopoderoso- a través de la

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

obtención de dones o cualidades exigidas por la fe: "La metodología de salvación se orienta así a la ética y al más allá. No busca poseer a dios sino ser un instrumento de Dios o llenarse de él. En ambos casos, lo no divino es lo que tiene que eliminarse del hombre cotidiano para que pueda ser igual a un dios. Lo no divino es ante todo la disposición cotidiana del cuerpo humano y el mundo tal y como aparece naturalmente. Mientras que el trance, la glosolalia, la sugestión, el profundo dolor de los pecados y el gozoso sentimiento de intimidad con dios, desaparecerían con los intereses cotidianos del cuerpo" (Weber. 1997:210).

En conclusión, en las manifestaciones carismáticas el cuerpo desempeña un papel central y recobra el protagonismo que ciertas visiones funcionalistas conservadoras y legitimadoras del orden social postulaban en los rituales religiosos desdeñando las metáforas transgresoras del cuerpo humano. En los carismas pentecostales el cuerpo habla y se intoxica de éxtasis. Su fuerza creativa revuelve y reelabora las normas usualmente acatadas. De ahí que todo el objetivo del culto pentecostal, entendido como campo religioso autónomo, sea imponer cierto orden a la producción caótica del éxtasis, ya sea individual o colectivo, obligando a una expresión moderada de las lenguas[134] o los trances. El éxtasis carismático sintetiza tanto la manifestación libre de los sentimientos y la fuerza natural del cuerpo como el sometimiento de censuras con objeto de domesticar y desnaturalizar al cuerpo.

Pero si la competencia carismática se adquiere por la práctica y no por las creencias, ello implica referirnos inseparablemente al dominio práctico de las situaciones en las que el uso extático del cuerpo es socialmente aceptable (Lewis, 1986; Bradley, 1987). Así, siguiendo a Bourdieu (1985, 1991), el sentido del valor de las propias acciones corporales (glosolalia, danzas, disciplinas, palmas, coros, compostura,

[134]El lenguaje, como técnica corporal y estilo articulatorio, es una dimensión de las disposiciones corporales que expresa el capital religioso y la relación socialmente aprendida con el mundo y el grupo: "El sentido de la aceptabilidad que orienta las prácticas lingüísticas se inscribe en lo más profundo de las disposiciones corporales: es todo el cuerpo lo que responde con su postura pero también por sus reacciones internas o, más específicamente, articulatorias, a la tensión del trato. El lenguaje es una técnica corporal y la competencia propiamente lingüística, y muy especialmente fonológica, es una dimensión de la hexis corporal donde se expresan toda la relación del mundo social y toda la relación socialmente instruida con el mundo" (Bourdieu, 1985:59).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

trances, etc.), es una dimensión fundamental del sentido del lugar ocupado en el espacio social[135]. Indudablemente la relación primaria con los diferentes mercados simbólicos y la experiencia de las sanciones impartidas a las propias acciones constituye, junto con la experiencia del valor del propio cuerpo y biografía como realidad positiva o negativa (santidad o pecado), una de las mediaciones que regulan el comportamiento religioso[136].

Por otro lado, los otros fieles contribuyen a delimitar los contornos y el relieve de la experiencia corporal. Dentro de la congregación las manifestaciones corporales o expresivas de un miembro serán potencialmente significantes para los demás. Tendrán sentido en relación a la trama simbólica del grupo. En este sentido, no se espera lo mismo en cuanto a la aceptación de las normas implícitas en las manifestaciones extáticas, expresión gestual, etiqueta corporal, a un converso reciente que de un *hermano* "tocado" o postulado para ser candidato. Es la posición en el grupo y el contexto de la interacción el que regula el modo de gestión corporal (aunque se viva según un estilo individual).

[135]Ello no quiere decir que los habitos corporales gitanos desaparezcan tras la conversión. Gran parte de la gestión corproral gitana permanece como rasgo característico de la denominación pentecostal. Es más, desde el punto de vista de otras denominaciones protestantes, los gitanos se caracterizan por su expresividad, su espontaneidad, su apasionamiento o sus gestos no contenidos (Cantón, 1999b: 174).

[136]En este sentido, Francisco Ferrándiz ha prestado atención a la dimensión corporal que asumen los trances en determinados cultos espiritistas venezolanos pero destacando la influencia de los contextos sociales y políticos que intervienen en una situación determinada. Los trances, al canalizar usos y lenguajes del cuerpo con capacidades sensoriales y perceptivas, violencia y vivencias personales, conforman un conjunto de experiencias y *habitus* espiritistas (Ferrándiz, 1995, 1999, 2004).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

CAPÍTULO VII. GESTIÓN BIOCORPORAL PENTECOSTAL, ÉTICA DEL TRABAJO Y COMERCIO AMBULANTE.

> *" Una ética económica no es una simple función de las formas de organización económica. A la inversa, una ética económica no crea solamente por sí misma las formas de organización económica. Nunca una ética económica ha estado determinada sólo por lo religioso. Una ética económica posee cierta autonomía respecto a las actitudes del hombre ante el mundo definidas por factores religiosos o de tipo 'interior'. La lógica propia de la ética económica está regida en elevadísima medida por hechos históricos y de geografía económica. Sin embargo, entre los determinantes de la ética económica se encuentra también como elemento único en ese ámbito -obsérvese bien, único- el condicionamiento del modo de vida por la religión. Pero el modo de vida está influido también profundamente -una vez más, en el marco de determinados límites políticos, sociales, nacionales- por factores económicos y políticos. Si se quisiera presentar estas dependencias en todas sus particularidades se adentraría uno en un océano sin límites."* (M. Weber (1920), 1997: 330).

A lo largo de los capítulos precedentes hemos recorrido dos hilos argumentales fundamentales: por un lado, las características, rasgos y elementos del comercio ambulante y su incidencia entre los gitanos; y por otro, el ascetismo pentecostal y los procesos de control y gestión corporal, vital y biográfico entre los creyentes de Filadelfia. Es hora de unir cabos. Se trata de hilvanar esas dos líneas expositivas. El trabajo de campo ha desvelado un espacio público privilegiado en donde se conjugan las relaciones interétnicas, las estrategias y criterios de "salvación" pentecostal, la actividad económica fundamental y los procesos de cambio y transformación personal y comunitario de los gitanos conversos. Los mercados ambulantes constituyen espacios de identidad y diferencia entre los gitanos. No sólo por representar la actividad ocupacional mayoritaria entre los creyentes de Filadelfia en nuestro área de observación, y en ese sentido, por implicar un elemento central en la producción y reproducción étnica del grupo, sino por constituir el escenario para observar cómo las creencias y prácticas religiosas pueden incidir en las actividades cotidianas y en la corporalización de las vivencias. Si la transformación personal del converso es visible podrá observarse su incidencia en la actividad comercial. Con ese fin nos proponemos tejer las relaciones entre comercio ambulante y evangelismo gitano, así como relacionar las prácticas, dispositivos

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

y estrategias de redefinición corporal y vital de los creyentes gitanos pentecostales en el espacio concreto de los mercadillos. De este modo, nuestra exposición converge en lo que ha sido uno de los objetivos centrales del trabajo de campo y aclara la pertinencia de las hipótesis de partida. Dicho objetivo se vertebrará en las páginas siguientes en dos apartados complementarios: los procesos de control y gestión biocorporales y la nueva *racionalidad* y ética del trabajo del pentecostalismo gitano en los mercados ambulantes.

7.1. CRISTO EN LOS MERCADOS.

" Vinieron, pues, a Jerusalén, y entrando Jesús en el templo, comenzó a echar fuera a los que vendían y compraban en el templo; y volcó las mesas de los cambistas, y las sillas de los que vendían palomas; y no consentía que nadie atravesase el templo llevando utensilio alguno. Y les enseñaba, diciendo: ¿ No está escrito: Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones? Mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones" (Marcos, 11, 15-17).

"Escuchadme bien hermanos... antes es verdad que estábamos todos como escarriados... abandonados por Dios...discriminados y perseguidos por nuestros pecados y tanta ignorancia como había. Pero ese Dios, Jehová, ¡bendito sea su nombre!, que expulsó a los mercaderes del Templo, nos ha transformado y llamado a nuestros corazones y en los mismos mercadillos... en cada puesto y ciudad, a cada uno de nosotros, nos ha tocado y nos ha devuelto la vida eterna, ¡gloria a Dios!.... con un trabajo digno que nos permite alabarle, porque Dios bendice al que le busca" (pastor evangélico gitano).

La constitución de la economía como ciencia tiene uno de sus orígenes en la concepción moderna del individuo como un ser autónomo y racional. Tanto Smith como Ricardo o Mill contribuyeron a la reducción del individuo real a una representación abstracta de su comportamiento que se suponía unilateralmente dirigido a la adquisición y consumo de riqueza. Dicha abstracción permitía trazar las leyes de la economía, es decir, la creencia de que el individuo, siguiendo sus propios intereses configuraba un mundo ordenado. El sometimiento de la naturaleza humana a las leyes del mercado permitía la validez del conocimiento económico. La racionalidad económica no era, pues, una forma independiente de racionalidad sino una manifestación del tipo de racionalidad instrumental desarrollada por el pensamiento occidental y uno de los rasgos centrales de la modernidad (Bilbao, 1994).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

El tema de la racionalidad ha sido central en el pensamiento económico, hasta el punto que en muchos autores se vincula con la propia actividad económica como tal, es decir, la preocupación por adecuar medios a fines en contextos de escasez buscando el máximo beneficio y el menor coste. La generalización histórica del capitalismo y el predominio de la ciencia occidental han sido razones suficientes para hacer coincidir la dinámica capitalista con el comportamiento económico. Godelier (1982) y otros autores han subrayado que esta confusión entre dos tipos de racionalidad o ámbitos distintos de análisis, el de los sujetos económicos, (racionalidad intencional), y la de los sistemas económicos, (racionalidad no intencional), ha incapacitado la comprensión de lógicas económicas diferentes al capitalismo.

El tema de la racionalidad económica ha sido asociado en gran medida a Weber. Su obra muestra un interés general por analizar el tipo de racionalidad occidental, estableciendo relaciones de significado entre ciertas modalidades de fe religiosa y el nuevo espíritu económico empresarial del capitalismo. En el centenario de *La ética protestante,* las controversias sobre la vinculación entre motivos religiosos y prácticas económicas siguen presentes (Robertson, 1980; Giddens, 1992; Bell, 1996). A los argumentos críticos que ponen en duda, fundamentalmente los economistas, la correlación entre protestantismo y capitalismo, como hacen Hayek, Samuelson o Schumpeter, postulando que el capitalismo se ha desarrollado antes de la aparición del protestantismo o en países de Europa en las que la influencia del calvinismo fue inexistente y, por consiguiente, bajo el efecto de un conjunto de fenómenos sociales y culturales ajenos a la religión, se unen las críticas del marxismo que hacen del capitalismo, como modo de producción y sistema social, el origen de las ideologías religiosas. En cambio, otros autores buscan establecer las afinidades entre creencias religiosas y comportamientos económicos en otros contextos y situaciones (Hamilton, 1995), reformular los móviles religiosos y psicológicos de Weber en motivos culturales y políticos (Hirschman, 1999) o precisar las aportaciones de Weber (Eisenstadt, 1980).

Por su parte Schumpeter (1982), en gran medida deudor y continuador de Weber, intentará explicar la lógica del capitalismo enfatizando su dinamismo interno pero independizando su origen del protestantismo. El capitalismo es un proceso evolutivo, de destrucción creativa de bienes, métodos, mercados, innovaciones y formas organizativas. En ese proceso general el capitalismo coincide con la

extensión de la racionalización del comportamiento humano. Y la figura del empresario emprendedor aparece como central. De este modo, el capitalismo favorece la racionalidad en otros sectores de la actividad humana, es decir, todo pasa a ser susceptible de tratamiento económico, de valoración en términos monetarios. Pero el progreso económico tiende a despersonalizarse y autonomizarse. El orden económico se hace progresivamente autónomo de cualquier otro tipo de propósito distinto de los económicos, como los de índole religiosa o ética. No obstante, el propio Weber ya observaba que el desplazamiento de los ideales religiosos era una de las realizaciones del propio protestantismo.

En nuestra investigación, el estudio sobre el modelo de "racionalidad económica" y la nueva ética del trabajo que las conversiones evangélicas están promoviendo en las comunidades gitanas, parte del presupuesto antropológico de que el análisis de los sistemas de símbolos compartidos por los grupos sociales es imprescindible para generar una perspectiva crítica que permita comprender las pautas económicas culturales (Nash, 1977; Llobera, 1981; Bird-David, 1997). Consideramos que los principios y factores más economicistas y materialistas de dicha transformación no pueden ser entendidos de manera aislada de sus concomitantes sociales, culturales y, en nuestro caso, religiosos. En este sentido, el evangelismo gitano supone una invitación a la investigación etnográfica en relación con la racionalidad económica siguiendo la estela de autores como Mauss, Weber, Bourdieu, Sahlins, Gudeman, Dumond, Polanyi, Godelier, etc. Y junto a ellos, Weber. La diversidad, riqueza, complejidad e inclasificación de las ideas de este autor, cuyos temas básicos fueron las relaciones entre economía y sociedad, racionalidad y religión, y los problemas de fundamentación epistemológica, ha constituido el contexto teórico y reflexivo fundamental de este capítulo[137].

Algunos de los procesos de cambio emprendidos por los gitanos evangélicos parece que se condensan en los mercadillos como espacios en los que convergen tanto las estrategias económicas tradicionales

[137]La monumentalidad de la contribución de Weber a la sociología de la religión ha sido objeto de numerosos debates y controversias. Algunos aspectos como sus análisis histórico-comparativos, el carácter y funcionalidad de la comprensión de la acción significativa, los fundamentos epistemológicos y metodológicos de sus conceptos centrales, la identificación de racionalidad moderna con la racionalidad instrumental, las bases empíricas de la afinidad entre protestantismo y capitalismo, la tendencia psicologista de algunas de sus ideas centrales, sus dudosos conceptos tripartitos o el énfasis en determinadas sectas ascéticas en detrimento de otras tradiciones históricas han sido abiertamente criticados. Un recorrido por las paradojas y límites de la obra weberiana puede verse en Morris (1995: 90-115), Giddens (1992: 269-310) y Cantón (2001: 139-149).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

como la transformación de las formas de vida en relación con la sociedad mayoritaria. El desarrollo de este tipo de comercio ambulante en mercadillos ha sido paralelo a los cambios económicos, sociales y culturales de la sociedad española en los últimos treinta años pero, al mismo tiempo y esto es lo interesante, coincide con la expansión del conversionismo evangélico entre los gitanos.

Como ya anunciamos en la introducción de este trabajo, uno de los objetivos generales de nuestra investigación consiste en analizar el papel que juega el conversionismo evangélico en la transformación de la identidad gitana en nuestros días. En este capítulo nos detenemos a describir e interpretar los usos sociales, cotidianos y corporales de las representaciones simbólicas religiosas en relación a los espacios de las relaciones interétnicas. Nos proponemos, pues, aclarar cómo los procesos de cambio generados por las conversiones pueden incidir en la *racionalidad* que gobierna las actividades económicas y en las actitudes y prácticas de trabajo. Las congregaciones religiosas gitanas generarían un nuevo "habitus de trabajo" a partir de la apropiación de modelos de transformación vital implicados en la experiencia individual y grupal de conversión, es decir, un conjunto de esquemas, estrategias, valores y prácticas ocupacionales. Indudablemente esos modelos ideológicos se adaptan con mayor o menor conflicto a la realidad, en interacción con las circunstancias de la sociedad mayoritaria. Partimos como hipótesis inicial de la idea que el nuevo sistema religioso, de raíz ascética, enfatiza la puesta en práctica de una nueva ética sobre el trabajo. De ahí que sea necesario explorar las consecuencias que esta nueva moral religiosa ejerce sobre el sistema ocupacional gitano y las prácticas económicas cotidianas, tradicionalmente caracterizados por actividades alternativas y autónomas pero dependientes del sistema mayoritario (Cantón 1999a: 197-199).

Ahora bien, la nueva racionalidad económica y ética debe ser entendida en relación con las estrategias productivas tradicionales gitanas. Los impulsos prácticos a la acción que conforman la mentalidad económica, según Weber, no sólo surgen de los aspectos teológicos pentecostales, sino del conjunto de aspectos psicológicos, ideológicos y pragmáticos que aglutinan el modo de vida pentecostal gitano. La orientación supramundana tiene siempre sus referentes prácticos intramundanos. Según Parsons (1974:292): "el activismo del protestantismo ascético significaba que las vocaciones terrenales constituían la esfera primaria en que los individuos podían poner en práctica sus convicciones religiosas.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

El intenso activismo del compromiso cristiano general de regenerar (y por consiguiente elevar) la vida se canalizaba así hacia la realización personal en las profesiones mundanas, y entre ellas, aunque no con carácter predominante, la de los negocios". Por su parte, Weber define la moral económica de una religión no como: "la teoría ética de manuales teológicos, que sólo sirven como un medio de conocimiento, sino como los impulsos prácticos a la acción basados en el conjunto psicológico y pragmático de las religiones". Pero una ética económica está claro que no puede basarse sólo en la religión, de ahí que añada que: "una ética económica posee cierta autonomía respecto a las actitudes del hombre ante el mundo definidas por factores religiosos de tipo interior. La lógica propia de la ética económica está regida en elevadísima medida por hechos históricos y de geografía económica" (Weber, 2001: 330). Pero también, desde luego, por el condicionamiento del modo de vida que viene inspirado por las creencias religiosas.

Las nuevas coordenadas éticas del pentecostalismo gitano defienden un virtuosismo vital, la austeridad y honestidad en el trabajo, la evitación del despilfarro y actividades de disipación, la prohibición del gasto en alcohol, fiestas ajenas a las iglesias, tabaco, drogas y otros "vicios mundanos". Todo ello repercute necesariamente en la economía doméstica al estimular una inversión más *racional* y *puritana* del presupuesto familiar. Quizá nada de ello implique la prosperidad económica cuantitativa y visible, pero sí una prosperidad cualitativa y espiritual tal y como se narran en los discursos *emic*[138].

La transformación vital y la "metodología de salvación" de los fieles llevan al rechazo de actitudes y procedimientos "delictivos, engañosos o corruptos" (por supuesto, definidos desde la perspectiva paya y con algunos matices de apreciación por la perspectiva gitana conversa), con el mundo no gitano. Actitudes y prácticas que, de alguna manera, la exclusión, marginación y persecución histórica postulaban como estrategias inevitables de supervivencia étnica. En cambio, los códigos de conducta

[138]La información que se obtiene en el trabajo de campo es el resultado de la interacción entre dos tipos de discursos: el *etic*, un discurso basado en la racionalidad científica ajena al grupo que se investiga, y el *emic*, discurso cuyo sentido está basado en el interior del grupo (Velasco & Díaz de Rada, 1997: 35). Aurora González Echevarría (2000) realiza una revisión crítica de estos conceptos y afirma que la supuesta dicotomía entre ellos resulta insostenible porque tanto los objetivos como la propia metodología antropológica utilizan de manera indisociable ambas perspectivas.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

postulados por el pentecostalismo (rigor, honestidad, respeto, palabra, orden) afectan de lleno a las necesidades planteadas por la que ha sido la actividad ocupacional principal de los gitanos: la venta ambulante y el trabajo autónomo.

Con todo ello no pensamos que exista una causalidad unidireccional entre creencias pentecostales, rigorismo ético, actividad y *racionalidad* económica, como ya formuló Max Weber. En efecto, el "anhelo de redención" puede tener repercusiones en el comportamiento práctico de los individuos a través de la creación y seguimiento de un modo de vida determinado de forma específicamente religiosa, de tal manera que a partir de motivos religiosos surgiría una sistematización de la acción práctica orientada por valores homogéneos: "Los motivos religiosos, en particular la esperanza de redención, no tienen por qué alcanzar necesariamente una influencia sobre el modo de vida, en particular en su aspecto económico, pero hay grandes probabilidades de que lleguen a tenerla. La esperanza de redención tiene consecuencias del mayor alcance sobre el modo de vida cuando la misma redención discurre como un suceso que proyecta su sombra sobre este mundo o incluso como un acontecimiento íntimo que ocurre por completo en este mundo. Es decir, si ella misma se considera como santificación o si produce santificación o es una precondición de ella" (Weber, 1997:201).

Se ha pretendido ofrecer una visión idealista, parcial y unilateral, de la obra de Weber, sin duda impulsada por la adopción que hizo T. Parsons (que traduce *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo* al inglés en 1930), interpretada como una legitimación liberal y conservadora del capitalismo occidental. Es cierto que su crítica a los límites de la interpretación materialista de Marx[139] aparecen de

[139]Mucho antes que Weber, Marx apuntó los lazos entre el protestantismo y el capitalismo (frente a las relaciones entre catolicismo y mercantilismo) en su análisis sobre la propiedad privada y el trabajo: "Ante esta Economía Política ilustrada, que ha descubierto la esencia subjetiva de la riqueza, dentro de la propiedad privada, aparecen como adoradores de ídolos, como católicos, los partidarios del sistema dinerario y mercantilista, que sólo ven la propiedad privada como una esencia objetiva para el hombre. Por eso, Engels, ha llamado con razón a Adam Smith el Lutero de la economía. Así como Lutero reconoció en la religión, en la fe, la esencia del mundo real y se opuso por ello al paganismo católico; así como él negó la religiosidad externa, al hacer de la religiosidad la esencia íntima del hombre; así como él negó el sacerdote exterior al laico (...) así también es superada la riqueza que se encuentra fuera del hombre y es indispensable de él, es decir, es superada ésta su objetividad (...) así, sin embargo, queda el hombre determinado por la propiedad privada, como en Lutero queda determinado por la religión" (Marx. 1985: 135-136). Así pues, parece claro que Marx vinculó la ética protestante y el modo de producción capitalista, subrayando la

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

modo claro en el texto, desarrollando y enfatizando la perspectiva contraria, esto es, cómo las ideas religiosas pueden influir sobre el desarrollo económico. Pero en el conjunto de su obra, los intereses metodológicos de Weber le llevaron a negar que existiera una única dirección en la causalidad social e histórica. Además, se olvida que el propósito fundamental de Weber no consistía solamente en establecer el origen del capitalismo (desde el espíritu capitalista y éste a su vez consecuencia del ascetismo religioso del calvinismo) sino en analizar la pluralidad de factores que hicieron posible la racionalidad occidental.

Igual que Weber encontró en el calvinismo ascético y otras formas protestantes (pietismo, metodismo, iglesias baptistas) el fundamento de la mentalidad capitalista superadora del "tradicionalismo económico", el pentecostalismo gitano de clara raíz metodista, estaría en el fundamento de una nueva ética del trabajo y *racionalidad* económica superadora (parcial y cautelosamente) de la mentalidad tradicional conformada por situaciones de marginalidad, exclusión y discriminación. Por supuesto que muchas de estas últimas situaciones por desgracia no han desaparecido todavía, pero el empeño por parte de la Iglesia Filadelfia, compartido también por las Asociaciones Gitanas, por ofrecer una imagen más integradora y positiva de los gitanos, está presente en todos sus discursos. La etnicidad movilizada por la nueva fe, la unidad, fuerza y fraternidad de los conversos frente a la desunión y gitaneidad "atrasada, incivilizada y pecadora" de los gitanos inconversos constituye todo un capital cultural en las relaciones tanto intra como interétnicas (Gay Blasco, 2000a).

Más bien apuntamos a que la ideología religiosa pentecostal sirve como marco simbólico integrador, espacio mediador (aunque no sin conflictos), donde algunas pautas tradicionales gitanas se adaptan a las transformaciones y exigencias del sistema ocupacional y del comercio ambulante, y en general, a los cambios culturales que han afectado a esta minoría étnica en las últimas décadas. Procesos que nunca son aislados sino que guardan relación con la sociedad mayoritaria y el modelo de Estado. Estos son los comentarios de un *hermano* de San Juan, vendedor ambulante en cinco mercadillos:

---

racionalidad ascética del capitalismo moderno que se manifestaba por el predominio de las relaciones mercantiles en las relaciones humanas y en la búsqueda de la ganancia como un fin en sí mismo (Giddens, 1992: 346 y ss.).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

" Qué me importa perder tradiciones que han sido malas para los propios gitanos y sobre todo para Dios. Algunas tradiciones nos hicieron pecadores, marginados y discriminados, y si ahora se están perdiendo no es por culpa sólo de los cristianos sino que ya se están perdiendo en general. El evangelio busca la integración conservando las cosas buenas de las tradiciones y en esas cosas no hay cambio porque lo dice la Biblia, respeto a los ancianos, la virginidad y honor de las mujeres, el trabajo honrado y la sinceridad de palabra..."

Los cambios del comercio ambulante en los últimos treinta años son paralelos a la expansión de las creencias religiosas de Filadelfia entre los gitanos. Las nuevas coordenadas de este tipo de venta no sedentaria se hicieron compatibles (como veremos más adelante) con el desarrollo de la nueva ética del trabajo proporcionada por las creencias pentecostales[140]. De alguna manera sólo una fe pentecostal (en cierta manera "irracional" si seguimos a Weber), redefinida y apropiada étnicamente por y para los gitanos, podría tener la fuerza simbólica para poder desarrollar y adaptar nuevos códigos y valores, en cierto sentido distintos y tradicionalmente opuestos a la cultura gitana. Con esto no queremos caer en esencialismos o reificar el "tradicionalismo gitano", como si fuera incapaz del cambio y la transformación histórica. Más bien al contrario, si en algo han resultado eficaces las pautas culturales gitanas ha sido en su versatilidad, adaptabilidad y relatividad según los contextos sociales e históricos. Lo que queremos expresar es que el evangelismo gitano constituye un nuevo motor de cambio y de adaptación simbólica de las relaciones entre los gitanos y su entorno (San Román, 1999).

Por todo ello, que el gitano haya llegado a considerarse como un tipo específico de individuo piadoso constituye un fenómeno absolutamente contemporáneo. Dicha imagen se opone a la visión conformada por el catolicismo en donde el gitano aparece como supersticioso, ateo, pagano o heterodoxo. La "glorificación" religiosa del gitano y la creencia en el valor completamente específico de su piedad

[140]En ciertos aspectos Weber consideraba a los comerciantes como poco propensos a formas religiosas congregacionales y carismáticas dado que una actitud vital orientada fundamentalmente hacia el mundo, invitaba poco a la adhesión a una religiosidad de tipo ética o profética: "Representantes de la ganancia ocasional, inestable, no conforme a la lógica empresarial, viajeros que carecen de capital, este tipo de estratos no han sido en ninguna parte sustentadores básicos de la religión" (Weber, 1997: 148). En cambio, en su análisis del capitalismo y la modernización vinculará a estos sectores y otros tipos burgueses con el protestantismo ascético.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

(reflejadas en las publicaciones internas de Filadelfia y en los discursos de los pastores) son productos de una evolución histórica específica del protestantismo pentecostal y del modo de vida de los gitanos. Y pese a la existencia de una religiosidad gitana sincrética ancestral (Ardèvol, 1991:18; 1994:105), los gitanos no solían convertirse y participar activamente en las iglesias, más bien adoptaban los credos mayoritarios de manera estratégica para su supervivencia. Su modo de vida no era afín ni a la idea de una providencia benévola, ni a exigencias puritanas rigurosas. Aceptar una religiosidad que se fundamentara en estas concepciones y en el sometimiento a los pastores y congregaciones tenía que parecer vulgar e indigno para muchos gitanos. De ahí que la aceptación paulatina del credo pentecostal sólo fuera posible cuando algunos aspectos de la cultura gitana se hicieron más compatibles con las condiciones y promesas del mercado de la fe moderna, en concreto, el sedentarismo y los efectos de una urbanización desorganizada, la democracia y la libertad religiosa, la prosperidad económica y las paradojas del Estado de Bienestar, la tendencia al individualismo, la hegemonía de la racionalidad instrumental o las consecuencias extremas de la marginación: delincuencia, toxicomanías, etc.

Los cambios en la sociedad mayoritaria, fundamentalmente dirigidos a la modernización y racionalización de los sistemas e instituciones sociales, implicaron la transformación de los modos de vida de la minoría étnica. Y esos cambios convergieron también con el desarrollo del comercio ambulante en mercadillos. En el caso gitano, los cambios culturales en relación con los esquemas actitudinales de interacción con el sistema payo capitalista, se hicieron más tolerables, para muchos grupos de gitanos, ayudados por la nueva ética religiosa pentecostal, que dotaba a los fieles de la Iglesia de Filadelfia de suficiente fuerza para luchar contra ambientes adversos de exclusión y marginación, y poder imponerse a ellos. El capital simbólico de una religión redefinida y reapropiada étnicamente podía dirigir el cambio, a muchos grupos de gitanos y sin conflictos aparentes, desde el mundo rural y los valores tradicionales hacia una nueva moral. Es precisamente esa coincidencia en determinados grupos gitanos de nueva mentalidad capitalista y de una religiosidad especialmente metódica y controladora la que han hecho posible la transformación. En definitiva, la nueva mentalidad económica exigida por el comercio en mercadillos resultaba afín a la ética del trabajo del pentecostal, es decir, la “racionalidad” y las prácticas

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

económicas de la venta ambulante moderna parecían más compatibles con los valores de inversión, trabajo y ahorro del pentecostalismo..

7.2. RACIONALIDAD ECONÓMICA Y ÉTICA DEL TRABAJO EN EL PENTECOSTALISMO GITANO.

"Haced morir, pues lo terrenal en vosotros: fornicación, impurezas, pasiones desordenadas, malos deseos y avaricia, que es idolatría; cosas por las cuales la ira de Dios viene sobre los hijos de desobediencia, en las cuales vosotros también anduvisteis en otro tiempo cuando vivíais en ellas. Pero ahora dejad también vosotros todas estas cosas: ira, enojo, malicia, blasfemia, palabras deshonestas de vuestra boca. No mintáis los unos a los otros, habiéndoos despojado del viejo hombre con sus hechos (...) Vestíos pues, como escogidos de Dios, santos y amados, de entrañable misericordia, de benignidad, de humildad, de mansedumbre, de paciencia..." (Colosenses, 3, 5-12).

Parece demostrado que el pentecostalismo moderno tuvo sus comienzos a principios del siglo veinte en California y el medio-oeste americano de la mano de predicadores exmetodistas como Parham y el afro-americano Seymour, que propagaron el énfasis en la glosolalia y los avivamientos colectivos interétnicos con el propósito de evangelizar a todo el mundo. Pese a ello, el movimiento pentecostal debe gran parte de sus fundamentos doctrinales y teológicos a movimientos renovadores protestantes británicos de raíz carismática y puritana como el metodismo de Wesley, el movimiento restaurador de Irving y el regeneracionista de Keswick. La importancia del metodismo de Wesley es crucial para entender el origen y expansión de las iglesias pentecostales por el mundo. A finales del siglo XVIII desarrolló una teología de la "segunda bendición" con la idea del "bautismo en el Espíritu Santo" y con el rechazo de la doctrina calvinista de la predestinación[141]. El metodismo fundamentó religiosamente el modo de vida ascético después de que se había abandonado esa idea. De ahí que los signos de la conducta resultaran

[141]La predestinación, es decir, la predeterminación por Dios de lo que ocurrirá en el tiempo, fue objeto de enormes polémicas en la filosofía cristiana medieval. Al incluir a los que serían salvados y a los que serían condenados la cuestión afectaba de lleno al tema de la libertad humana. De ahí que algunos negaran la libertad humana (Orígenes) y otros negaran la predestinación (Pelagio). Para San Agustín la predestinación implicaba la presciencia y predistribución de los dones a los salvados. La escolástica procuró encontrar posiciones intermedias entre ambas posturas. El luteranismo radicalizó el agustinismo al hacer proceder de Dios el poder de obrar y no obrar. Y Calvino llevó a sus últimas consecuencias este extremo al afirmar la absoluta soberanía de Dios y la condición pecaminosa de las criaturas. Como hemos comentado en capítulos anteriores, el metodismo, primero, y los movimientos pentecostales, después, negaron la predestinación.

imprescindibles como controles de la verdadera conversión. Además no bastaban las buenas obras sino una vida santa elevada a sistema. La praxis cotidiana del hombre se organiza y se configura como un método consecuente y planificado de vida racional en el mundo, pero con miras en la transcendencia (Weber, 1997: 193).

Por su parte, Irving dirigió a mediados del siglo XIX el primer intento de restauración de dones en una iglesia neotestamentaria, y señaló a la glosolalia como señal del bautismo en el Espíritu Santo. Ya a finales de siglo, Keswick, modificó el énfasis wesleyano en el "corazón puro" por la idea emanada de la recepción espiritual, del poder espiritual y la regeneración vital (Bloom, 1997; Nelson, 1987; Beyer, 1994).

Con el tiempo y conforme el pentecostalismo se extendía por el mundo, haciendo valer su flexibilidad y adaptabilidad a contextos sociales o étnicos muy variados, saltándose barreras étnicas y económicas con una creciente vitalidad y permeabilidad en el juego de posibles hibridaciones culturales, sólo explicable por el papel creativo de la apropiación de las creencias religiosas por parte de los diversos grupos sociales, fue acentuando la ortodoxia en las fuentes bíblicas, el rigorismo ético y las prácticas más emotivas y extáticas.

La línea weberiana ha servido a Cantón (1998, 1999c) para reflexionar sobre las relaciones entre la ética protestante y la transformación de las actitudes y *racionalidad económica* en los contextos y discursos, fuertemente politizados, de la Guatemala de fines de los ochenta y principios de los noventa. Para ello, analiza y critica diversas aportaciones sobre las relaciones entre protestantismo y cambio económico en Latinoamérica. Esta autora ha criticado las conexiones apresuradas, establecidas por autores funcionalistas en contextos latinoamericanos[142], entre anomia, carencias socio-económicas y auge de las conversiones pentecostales. Esos enfoques ignorarían el papel activo de los sujetos en la aceptación y apropiación de las creencias. Es decir, que más allá de constatar los efectos

[142]Cantón (1999b) analiza varios trabajos sociológicos latinoamericanos que toman como factor principal de las conversiones las privaciones socioeconómicas asociadas a la marginación, el desempleo, el desarraigo, etc. Así, comenta los trabajos sobre evangelización protestante de Willems en 1967 en Brasil, Lalive D´Epinay en 1968 en Chile, Marzal en Perú en 1987, Garma en México en 1987.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

desestructuradores o transformadores de la etnicidad que provocan las conversiones, los fieles reelaboran las prácticas religiosas y aportan un sentido personal o comunitario a su identidad religiosa desde los contextos sociales concretos.

Por otro lado, incide en la importancia de la nueva actitud ante el trabajo y los cambios en la *racionalidad económica* que las conversiones promueven, en concreto, conductas prácticas ligadas a la austeridad en el gasto y el consumo, el ahorro, la honestidad y responsabilidad en el trabajo, la amabilidad y buen trato, la laboriosidad, la valoración de la prosperidad económica como mejor forma de expresar la gracia divina, etc. Todas estas transformaciones manifiestan consecuencias, quizá no conscientes o involuntarias pero evidentes, en los objetivos, deseos y prácticas cotidianas que los creyentes realizan en sus actividades económicas. Todo ello se muestra y desarrolla en los discursos de los creyentes y, si bien resultaría menos evidente observar una prosperidad económica objetiva, sí que se puede apreciar una actitud diferente ante el trabajo y la ganancia al narrar los informantes, en los testimonios, el *antes* y *después* de las conversiones. Por supuesto que es la propia ideología religiosa la que disfraza la cronología biográfica y acaba tiñendo la propia pobreza o prosperidad con contenidos morales y espirituales.

Así pues, para el pentecostalismo la verdadera santificación sólo puede acreditarse con una conducta de acuerdo con la voluntad de dios, es decir, con un rigorismo ético basado en la bendición divina, y ello lleva a un método de vida moral racional, al dominio de sí según principios firmes y regulados. El activismo terrenal surge precisamente porque: "el mantenimiento del dualismo radical básico entre lo trascendental y el mundo dentro de esa estructura acentuó el potencial activista inherente a todo movimiento cristiano en un grado mayor y superior al que había sido posible en la tradición católica" (Parsons, 1974: 289). Pero desde el punto de vista económico fue además: "la fundamentación de la confianza comercial en las cualidades éticas del individuo concreto, que se acreditan en el trabajo objetivo de la profesión" (Weber, 1997: 378). Y en este caso las consecuencias económicas frente a pautas de organización social tradicionales basadas en el parentesco, como es el caso de los gitanos, son claras: movilidad sin cambio de domicilio, asociacionismo, solidaridad supraparental

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

(congregacional), profesionalización del sector, debilitamiento y fragmentación de la familia extensa, redefinición de los valores de ahorro y trabajo, etc.

Como ya se ha apuntado en capítulos precedentes, la Iglesia gitana de Filadelfia es una rama pentecostal dentro del evangelismo protestante. El sistema doctrinal y práctico del pentecostalismo lleva a los creyentes a propiciar y mantener viva la acción del Espíritu Santo en sus vidas, es decir, ordenar y dirigir sus comportamientos desde las enseñanzas bíblicas y a creer en la manifestación divina a través de dones o carismas: don de lenguas, profecías, sanaciones, etc. Este carácter carismático permite que los cultos gitanos condensen rituales y acciones simbólicas de tipo extático que consideran propiciadoras del renacimiento personal y comunitario. El autoperfeccionamiento y la "metodología de salvación" que conlleva la conversión se dirige a todos los aspectos de la vida de los creyentes: familia, relaciones sociales, gestión corporal, ética del trabajo, lenguaje, en resumen, se propone un virtuosismo moral de tipo ascético que acaba por conformar un *habitus* específico[143] que transforma aspectos como la dicción, los saludos y modos de interacción, el aspecto personal, la presentación del yo, el vestuario, los modales, el vestuario, la higiene, los ayunos, etc.

Las consecuencias prácticas de este bagaje ideológico en la cultura gitana resultan llamativas a cualquier investigador. Más allá de interpretaciones superficiales que consideran que el conversionismo gitano representa un factor desarticulador de la identidad étnica o desestructurador de la cultura gitana, nosotros destacamos que la realidad es que el pentecostalismo evangélico ha sido eficazmente apropiado por los gitanos y convertido en un rasgo más de la propia identidad étnica. Por supuesto que esto requiere una reinterpretación simbólica del pasado, presente y futuro de la historia e identidad gitana en clave bíblica, diferente del legado tradicional y de la que postulan los intereses ideológicos del

[143]El *habitus* es un conjunto de esquemas, disposiciones y estrategias que se adquieren mediante la interiorización de las condiciones sociales y económicas. En cierto sentido, puede entenderse como una estructura intermedia entre las condiciones objetivas o estructurales y las prácticas concretas de los individuos (Bourdieu, 1993: 84). Aplicado al cuerpo dichos esquemas, estrategias y rutinas regulan un "trabajo corporal" que conforma un "capital corporal" que permite una identidad personal transformada (L. Wacquant citado por Esteban, 2004: 121).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Asociacionismo Gitano (Gay Blasco, 2000a). Como ejemplo, vemos a continuación la nueva síntesis cultural que nos ofreció un obrero de Filadelfia, Rafael, 50 años:

" Filadelfia ha dado la unidad que no teníamos. Parecía que los gitanos estábamos unidos pero no era verdad. Cuando nos juntábamos siempre había conflictos y quimeras. Cristo nos ha dado la paz que nunca tuvimos. Podemos reunirnos tres mil gitanos como hermanos y eso antes era imposible. Éramos un pueblo rebelde, pero el Evangelio ha servido para integrarnos y participar en la sociedad, nos ha permitido adaptarnos sin perder nuestras costumbres".

Pero lo que resulta más importante son las consecuencias prácticas de las creencias, más que los aspectos doctrinales, en relación con los contextos cotidianos de marginalidad, precariedad y exclusión de muchos gitanos españoles: rechazo de la violencia y venganza, no participación en fiestas mundanas ajenas a la congregación (salvo bodas), abstención de consumo de todo tipo de drogas, rechazo del robo, la estafa o el engaño, etc. Para el pentecostalismo orientado al mundo, en el sentido de una sistematización racional del modo de vida personal, vivir *en* el mundo pero no ser *de* él, implica completar la orientación supramundana con un racionalismo intramundano que, en el caso de los gitanos, hace bastante explícita la transformación: prohibiendo el disfrute de la riqueza, la divinización de las criaturas o los objetos, el "erotismo que diviniza lo creado" (materialismo y consumismo), la violencia del individuo contra personas por pasión o venganza, en general, por motivos personales, la búsqueda personal del poder mundano, etc. En estos casos, la vocación (*Beruf*) es la economía ordenada y racional, con escrupulosa legalidad y cuyo resultado es la ganancia, consecuencia visible de la bendición de dios del trabajo piadoso (Weber. 1997: 216-217).

La transformación de signo capitalista ejercida por los mercados ambulantes parece un hecho evidente[144]. La progresiva tendencia a la regularización de las actividades económicas y el abandono del fraude o el robo (en cierta medida aceptado culturalmente como resistencia activa ante la persecución y la exclusión mayoritaria), por ejemplo, hizo posible adoptar la mentalidad capitalista mercantil, como

[144]En un sentido contrario son las tesis de Miriam Kaprow (1994: 89-90), que, si bien no habla de gitanos conversos en Zaragoza, defiende la organización no capitalista gitana como forma de resistencia a la estructura.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

aclara Weber: “un acto económico capitalista se apoya en la expectativa de beneficio mediante el aprovechamiento de las posibilidades de cambio, es decir, posibilidades de lucro pacífico”. El rechazo del lucro violento o fraudulento y la aceptación de las reglas del mercado implican que la acción se oriente al cálculo racional de capital, es decir, buscar el beneficio por el intercambio formal y no por factores irracionales (por muy humanos y naturales que sean). De ahí que el capitalismo: “pueda identificarse justamente con el sometimiento de ese impulso irracional, o al menos con su contención racional” en un proceso que construye y posibilita la idea de rentabilidad frente al afán de lucro sin límites (Weber, 2001:317).

En los contextos evangélicos gitanos observados en nuestro trabajo de investigación ha sido también evidente la transformación que las conversiones religiosas acaban ejerciendo respecto a las prácticas cotidianas, las actitudes éticas y la *racionalidad económica* de los fieles. Los ideales de trabajo productivo, movilidad social y éxito económico aparecen adaptados y redefinidos en el sistema ocupacional mayoritario de los gitanos, en concreto, la venta ambulante. Los procesos de cambios se implementan, sobre todo, en relación a la consideración de la moralidad del trabajo honesto y cristiano, en el contexto de las relaciones intra e interétnicas. Así lo resume Antonio, un *hermano* de San Juan, 40 años:

“...Te puedo contar muchas anécdotas de casos que me han pasado con clientes donde me sentía mal si me equivocaba, sin intención, en los cambios y cuentas...ser cristiano no hace que te vaya el negocio mejor pero te ayuda y sabes que puedes confiar en Dios... puede que no ahorres más pero te va mejor porque ser honesto te lleva a tener más clientes, que te apalabren el género de una semana para otro y te encargan... además la fe te da facilidad de palabra y el corazón te ha cambiado... por eso eres amable y se te reconoce en seguida en la calle y en el trato”.

Los cambios en relación a la racionalidad y moralidad de la venta ambulante aparecen también de modo evidente en este otro testimonio, en este caso de un candidato, de treinta años.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

"... Se te distingue por la forma de ser, hasta los andares y el habla te cambia... La venta era distinta antes, si podías engañar lo hacías y eso te hacía no ir a muchos pueblos en mucho tiempo... pero si eres de verdad cristiano no lo puedes hacer y eso ha cambiado al gitano... antes vivías más al día a día y ahora puede que ahorres y mires por el mercado y las temporadas próximas o si tienes que ir a emplear pronto... además no gastas ni tiras el dinero como antes en juergas y bebidas, sales menos y si gastas lo haces en el culto" .

En los testimonios recogidos se narra también la relación entre éxito en los negocios y gracia y protección divinas. La venta continuada en mercadillos necesita además la aplicación de prácticas generosas con el público: palabra, amabilidad, fianzas, responsabilidad, garantía de devoluciones, confianza. No engañar acaba siendo una estrategia a largo plazo rentable. Cumplir promesas asegura y fideliza clientes[145]. Por otra parte, el mercado se convierte en un claro espacio de orden, imagen y prestigio frente a otras ocupaciones y otros gitanos. La mayoría de los *hermanos* gitanos dedicados al chatarreo o al temporerismo agrícola estacional consideraban a la venta en mercadillos como algo prestigioso en relación a otras ocupaciones marginales y con una clara posibilidad de prosperidad económica y social:.

"... La venta ha cambiado toda, ya no es lo de antes...desde hace cuarenta años se mira por la gente y los clientes pero antes se admitía el engaño y el fraude... si eras listo y astuto sacabas ventajas en los tratos y aunque no te gustara, si tenías que mentir, lo hacías... pero ahora veo que todo eso estaba mal y por eso nos iba tan mal a los gitanos que no nos querían en ningún sitio... el evangelio te cambia y no puedes vender pensando en el mundo o en el diablo, que dios lo reprenda, y eso se te ve a lo lejos en el trato con la gente".

[145]Para Weber, las condiciones de la existencia económica de comerciantes y mercaderes tienen un carácter mucho más *racional*, lo que en este caso significa que están más abiertos al cálculo y a la maniobra pragmáticas. Además su propia existencia económica le inspira al artesano y al comerciante ambulante, la idea de que su propio interés radica en la honradez, el trabajo leal y el cumplimiento del deber. Dichas prácticas encontrarán su justa recompensa en el futuro. Se trata de una visión del mundo más *racional*, y desde el punto de vista ético, una ética de compensación propia de estratos no privilegiados. De ahí que los oficios ambulantes sean los misioneros por excelencia de toda fe congregacional (Weber, 1997: 154 y ss).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

La conversión acaba transformando actitudes, ideas, gestos y aspectos externos (higiene, vestuario, modales, lenguaje). Un "nuevo" hombre distinguible y autopercibido. El pentecostalismo, como ocurre con los mercadillos[146], necesita de un coste social y simbólico permanente, un esfuerzo y dedicación constante al evangelio. Ahí está su fuerza, pero también la posibilidad de crisis, abandonos y escisiones. Así se autopercibe, Juan, *hermano* evangélico, 50 años:

" *Al cristiano gitano se le conoce en seguida, por todo, por fuera, el trato, el respeto a los clientes, su comportamiento ordenado, su forma de hablar, la honradez en la ventas... claro que hay otros gitanos que lo son aunque sean inconversos y tienen también mercados pero a nosotros la paz y amor, el estar en manos de Dios se nos ve..."*

Como comentamos en el capítulo anterior, el cuerpo es el primer gran soporte de una empresa de salvación, primero por su proximidad y visibilidad, al ser el escenario privilegiado que permite la actividad del creyente. El cuerpo se constituye en condición y testimonio de la fe. La vida práctica de los conversos viene así determinada por las condiciones de la corporalidad (Ferrándiz, 2004). En este sentido, la gestión corporal es también vehículo de comunicación social en la medida que manifiesta un testimonio auténtico de conversión (Beyer, 1994: 121-128). Y esto es lo que a nosotros nos interesa especialmente: los procesos y significados sociales y culturales implicados en la gestión corporal y vital en los contextos de conversión gitanos. De ahí que los creyentes, de acuerdo con una "autodisciplina metódica racional", exigirán siempre el orden y reglamentación corporal y ética (Weber. 1997: 222 y ss.) Por ello, la vida del creyente estará sometida a una transformación radical. La asistencia casi diaria a los cultos, las visitas entre hermanos, las vigilias de oración, las lecturas bíblicas, los ayunos, la ordenación completa de las manifestaciones vitales llevan al creyente verdadero a una inversión simbólica y emocional muy intensas. No es de extrañar que para los gitanos inconversos estos cambios supongan un alejamiento de las pautas étnicas supuestamente tradicionales.

[146]Algo parecido ocurre en los mercadillos. La prosperidad económica requiere inversiones calculadas, la actualización constante y la puesta al día de las mercancías, el compromiso y fidelidad con los clientes y mercados.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Además de estas correlaciones de carácter general entre creencias religiosas y actitudes económicas en el comercio ambulante, podemos destacar otras conexiones a partir de los contextos y dinámicas del trabajo de campo emprendido, que son fundamentales para nuestro propósito, al incidir de manera evidente en las prácticas sociales de los fieles, tal y como hemos observado en San Juan de Aznalfarache. Otra cuestión será si pueden ser extrapolables a nivel nacional:

1) Las rutas de mercados se convierten en trayectorias privilegiadas de expansión de las conversiones a Filadelfia. Por un lado, dichas rutas responden a condiciones geográficas, vías de comunicación, tradiciones comerciales o a un calendario sucesivo de celebración semanal de mercadillos. Y por otro, las propias rutas comerciales se superponen en muchos casos a la dispersión de los linajes familiares. Así, los vendedores emprenden sus recorridos buscando apoyos y contactos parentales. De este modo, la geografía comercial sirve de fundamento a la expansión de la geografía religiosa. Y en muchos casos, ambas manifiestan la propia dispersión de los linajes gitanos por el territorio.

2) El propio interior de los mercadillos se convierte en escenario de proselitismo a inconversos y de intercambio o interacción entre los propios cristianos. Nada mejor que las pausas en la venta para saludar a familiares y miembros de otras congregaciones, intercambiar vídeos o panfletos evangélicos, testimoniar o contar anécdotas. Por otra parte, los mercados constituyen hoy en día, junto a la relación con los Servicios Sociales[147], uno de los pocos espacios de interacción con el mundo payo. Como ya comentamos en el capítulo cuarto, la venta constituye un espacio y tiempo para la identidad y la diferencia, para las relaciones intra e interétnicas. Es posible observar cómo los mercadillos muestran el lugar donde se articulan y expresan tanto el conflicto interétnico como

[147]El desarrollo de los Servicios Sociales en España tiene su reflejo en la construcción política de los sujetos de las demandas a partir de condiciones económicas, sociales, étnicas, médicas, legales discriminatorias o en función de procesos de estigmatización y control social. Una parte de ellos reapropiaron la estigmatización como parte de su propia identidad y como una estrategia reivindicativa más en su derecho a las prestaciones. Las diferencias y estigmas, la conciencia de su propia situación, posibilitan reivindicar y legitimar ayudas y atención. Los gitanos, como otros colectivos, han sabido adaptarse y negociar e instrumentalizar sus demandas en relación con las paulatinas ofertas de las administraciones públicas.

su solución e integración simbólica. El carácter flexible, dinámico, coyuntural de las interacciones económicas permiten la interacción étnica en el espacio escindido, separado y fuertemente simbólico del mercado. En similitud con los mercadillos resulta también esclarecedor interpretar el evangelismo gitano un campo social de identidad y diferencia, de afirmación étnica y diferenciación con el mundo payo. La integración que posibilita configura un universo propio, flexible, adaptativo y emotivo, pero a la vez, escindido y separado. La propia Iglesia de Filadelfia expresaría en la actualidad el escenario de las transformaciones intra e interétnicas, el conflicto cultural y su solución simbólica. José, un *anciano* de la congregación de 60 años lo resume de esta manera:

" El cambio de vida que te da el Evangelio se ve claro en los mercados, en tu trato y aspecto, tu forma de hablar y comportarte, de vestirte y hablar sin maldecir...ahora podemos acercarnos a cualquiera y charlar sin cuidado porque lo ves como un hermano cristiano pero antes te prevenías, no podías hacerlo sin saber antes de qué familia era mengano y si esa familia estaba enfrentada con los tuyos"

3) De alguna manera, la venta ambulante condiciona la vida pastoral. Muchos pastores se encuentran ante el problema de la pérdida y abandono de sus mercados tradicionales, que en parte son sustituidos por otros familiares. Las dificultades y limitaciones para encontrar licencias de venta en nuevas localidades resulta un problema añadido a los nuevos pastores. El intercambio de puestos y la solidaridad con gitanos cristianos con dificultades administrativas reduce esos conflictos. Los miembros de la nueva congregación, cuando no pueden compensar económicamente la dedicación de los pastores con algún tipo de ayuda pastoral, suelen ceder algunos metros de sus puestos a los más necesitados.

4) Los vendedores más profesionalizados, y en el caso que sean además conversos evangélicos, utilizan las bolsas de entrega de productos en los mercadillos como publicidad y garantía de compra (al señalar número de licencia municipal, mercadillos de venta y localización), y acompañan sus serigrafías con alguna cita bíblica. El testimonio evangélico está presente también en el exterior de sus furgonetas con breves lemas alusivos a las creencias de sus dueños y a la extensión del evangelio

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

5) Aspectos como el horario, tiempo, días de descanso de los cultos, recursos y ofrendas están influidos por la actividad económica mayoritaria de los fieles: la venta en mercadillos.

6) La relación entre ambulantes y fe religiosa se muestra también en el propio tipo de trabajo ideal autónomo, el tiempo libre dedicado a la oración, ayunos, visitas, cultos, aparecen conectados en los discursos *emic* de los fieles. Así comenta un *hermano* de San Juan, 35 años:

"... En el campo puedes ganar dinero si trabajas mucho, además tienes el paro como ayuda pero cuando eres cristiano necesitas tiempo para el Dios...en los mercados se puede ganar dinero y de forma rápida si trabajas bien y te deja más tiempo para orar y venir al Culto...pero requiere muchos sacrificios, madrugar, emplear, vender, recoger, todo te lleva tiempo también pero puedes dedicar algo al Señor porque es un trabajo más libre que te lo permite".

Y he aquí un nuevo testimonio que muestra la coincidencia entre la percepción del trabajo y el tiempo religioso, enfatizando los valores de independencia, flexibilidad, autonomía y libertad, comunes a la tradición ocupacional gitana con los valores y deberes de la nueva fe en un pastor, 45 años.

" ...La mayoría somos vendedores porque lo mejor es no depender de nadie y ser autónomo, además en el evangelio te pueden pedir salir de tu pueblo y si tienes un trabajo fijo es más difícil y una carga...antes era pintor en una empresa de obras y me iba muy bien en un trabajo seguro pero cuando me hice pastor lo dejé todo y hasta ahora...pero no me arrepiento".

7) La nueva movilidad relativa que implica el sistema rotatorio semanal de mercadillos ha posibilitado la permanencia y fijación de un domicilio para muchos gitanos. Este hecho les permite conjugar y multiplicar el número de salidas y recorrer distancias considerables sin necesidad de modificar el domicilio, trasladar a la familia o impedir la asistencia regular a los cultos. Desde luego no es nada infrecuente respecto a otros gitanos y otros payos comerciantes, pero lo que sí debe llamarnos la atención es la proporción que esa "movilidad relativa" adquiere en los gitanos pentecostales frente

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

a cifras más reducidas del conjunto de los asentamientos gitanos (San Román, 1997:169). Además, la movilidad relativa pastoral reproduce la movilidad exigida por los mercados y parece mantener el antiguo nomadismo cultural. La hospitalidad y solidaridad de los antiguos linajes emparentados en su recorrido itinerante han sido sustituidas por la solidaridad de las congregaciones con los nuevos pastores que llegan a sus municipios. Siempre que pueden les ofrecen casa, puestos en los mercados o ayuda económica.

8) En definitiva, los mercadillos ofrecen espacios de interacción con la sociedad mayoritaria pero también entre los propios gitanos. La nueva filiación religiosa contribuye a ese nuevo escenario de interacción. De esta manera se muestra la nueva síntesis cultural y fraternidad gitana en las palabras de José, obrero de Filadelfia, 35 años:

" Antes no había ni mercados para vender, tenías que ir por los pueblos o las calles con miedo a la policía o los guardias civiles o a otros gitanos que ya tenían sus sitios, pero ahora vas a los mercados y conoces a todo el mundo, podemos ayudarnos si alguien lo necesita y en todo esto el evangelio ha hecho mucho...yo he vendido calzado a familias payas desde mucho tiempo y conoces sus gustos, sus apuros...ves crecer a sus hijos y preguntas por sus problemas y ellos nos preguntan a nosotros".

9) La profesionalización que se está desarrollando en el sector del comercio ambulante puede ponerse en relación con la ideas de transformación de la mentalidad capitalista ejercida por el protestantismo. Weber (2001: 84 y ss.) analizó los matices del concepto de "Beruf", actividad, profesión, pero también vocación, "llamado divino", como precursores de los cambios en la mentalidad capitalista en el trabajo. En el caso de los gitanos parece claro que el concepto se aproxima más al de "ganarse la vida" en un sentido amplio, abarcando un conjunto de actividades y a otros miembros familiares, sin olvidar la escasa incidencia del empleo por cuenta ajena: "Por otra parte, la definición de profesión, en los parámetros culturales de muchos gitanos, se aproxima más a un 'ganarse la vida' en distintas actividades, que se realizan además entre los distintos miembros de la familia y en distintos períodos estacionales, que al concepto generalizado entre los payos de lo que implica un empleo normalizado. A ello se une una tradicional resistencia al trabajo

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

por cuenta ajena, así como otros hábitos y tradiciones de referencia que no resulta fácil transformar en pocos años. Adaptarse a los rígidos horarios de un empleo normalizado, puede suponer, por ejemplo, no poder asistir a un funeral, una boda, visitar a un familiar enfermo...compromisos que están íntimamente arraigados en sus hábitos sociales" (Fresno, 1999: 38)[148]. En este sentido, resulta curioso el énfasis de la Iglesia de Filadelfia en entender sus objetivos también como trabajo y obra, "carga" o actividad de la que uno es responsable, pero sobre todo, "llamado de dios" o "llamamiento colectivo al pueblo gitano" para ganar el cielo y la vida eterna (Jiménez, 1981, 1993).

Por otra parte, hay que tener en cuenta que el asentamiento y distribución territorial de los gitanos ha estado configurado tradicionalmente por factores interrelacionados que funcionaron como estrategias culturales eficaces de supervivencia y resistencia étnica en contextos de exclusión y dependencia con la sociedad mayoritaria. Entre esos factores destacan la ausencia de organizaciones socio-políticas unitarias, la importancia de las familias, la identidad frente al payo y el poder, la independencia, autonomía y dispersión de los linajes que permite la prioridad y preferencia de los sistemas de parentesco patrilineales, todo ello con una continuidad histórica que desafió las acciones de las diferentes Administraciones (Ardèvol, 1994: 70-84; San Román, 1997: 239-247). De igual modo, las formas tradicionales de organizar el trabajo y las estrategias productivas adquirían su racionalidad y funcionalidad prácticas desde los sistemas de parentesco. Elisenda Ardèvol analiza diferentes niveles de correspondencia entre las relaciones económicas y relaciones parentales destacando que:

- No hay relaciones económicas formalizadas o institucionalizadas entre los diferentes linajes.
- A nivel de intralinajes no existen normas pese a ser corriente formas de solidaridad y cooperación esporádicas con familias que requieren coyunturales ayudas en bodas, entierros, o fuertes inversiones. La voluntariedad sólo queda limitada por la futura disponibilidad y reciprocidad.

[148]La valoración de la virtud de la vocación orientada al mundo como única forma de vida grata a Dios implica desde el punto de vista económico para Weber la fundamentación de la confianza comercial en las cualidades éticas del individuo concreto que se acredita en el trabajo objetivo de la profesión, ese "saber buscarse la vida", síntesis práctica de experiencia ancestral, estrategias adaptativas, libertad y flexibilidad (San Román, 1997: 243).

- Por todo ello, la familia extensa constituye la unidad económica fundamental frente a los individuos y su organización afectaba tanto al trabajo coordinado en las decisiones para la obtención de recursos como a la distribución y consumo (Ardèvol, 1994: 87-88).

En nuestro trabajo de campo hemos podido observar algunas modificaciones en este panorama tradicional, que si bien no resultan claramente conflictivas marcan una línea de transformación promovida, en este caso, por las correlaciones entre comercio ambulante y evangelismo:

A) Pese a la autonomía de las congregaciones de Filadelfia, cada vez es más evidente la constitución de una organización institucional que coordina, recauda y distribuye los recursos de las ofrendas, configurando una red unificada regional y nacional entre los gitanos conversos, independiente de los sistemas de parentesco. Se constituye así una forma institucional común y unitaria de hermandad en la fe que debilita la dispersión, desunión e independencia de los sistemas de linajes tradicionales gitanos. En páginas anteriores de nuestro trabajo hemos destacado que esta transformación se ha llevado a cabo sin rupturas con los modelos tradicionales al desarrollarse, estratégica y precisamente, a través de las propias redes familiares.

B) A nivel de intralinajes, la ausencia de normas en la cooperación y solidaridad sigue siendo la pauta (Reyniers, 1998), pero además se incorporan formas de ayuda intracongregacional. La fraternidad de la vida cristiana llevan a la ayuda mutua, a socorrer a hermanos necesitados por enfermedades o crisis económicas coyunturales, a ceder sitios en mercadillos. En estos casos, a la solidaridad del linaje (que no desaparece) se añade la solidaridad congregacional.

C) En cambio, sí podemos observar que los cambios mutuos ejercidos por el evangelismo y las prácticas del comercio ambulante han acabado confluyendo en el debilitamiento de la familia extensa como "unidad local de actividad social y económica cotidiana". Aunque éstas siguen existiendo, incluso entre los evangelistas, parece evidente su retroceso. Teresa San Román puso en relación la tendencia a la nuclearización y atomización de la familia extensa gitana con los nuevos tipos de hábitat y residencia vertical entre la población chabolista gitana de Madrid en

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

1976. Se trataba de una hipótesis que debía ser contrastada tanto en otras áreas como entre la diversidad de los gitanos pero en su trabajo pudo constatar que la tendencia no sólo estaba relacionada con el cambio de hábitat en sí mismo sino por las modificaciones en las actividades productivas hacia formas asalariadas. En nuestro caso, pese a que la cooperación y los lazos con la familia extensa se mantienen, éstos se relativizan con la nueva fe pentecostal y con el comercio ambulante, dado que ambos postulan y tienden a la nuclearización y fragmentación de la familia extensa. En un caso, porque la familia es la base del testimonio y compromiso pentecostal, y en el otro, porque la eficacia y rentabilidad de la venta en mercadillos no permite grupos familiares muy amplios. Así pues, tanto la nueva fe como la actividad de los mercadillos inciden en la paulatina y relativa fragmentación de los patrigrupos locales y en la reducción del número de cooperantes de los grupos domésticos. Precisamente, la venta ambulante sólo puede sostenerse por grupos familiares nucleares, dado su sistema de funcionamiento, transporte, espacios, inversión, competencia. La venta requiere puestos reducidos, descargas y montajes ágiles y rápidos, furgonetas familiares que sirven de almacén y pequeño hogar. Ello no quiere decir que otros miembros del patrigrupo local no puedan dedicarse también a la venta o incluso al mismo género comercial, y que muestren formas de colaboración, de hecho esta es la norma en muchas familias observadas en San Juan de Aznalfarache, sino que la unidad de organización, trabajo, inversión y consumo es el grupo doméstico reducido.

Y para finalizar, otro aspecto que debe ser tenido en cuenta en la comprensión de la transformación de la *racionalidad económica* es el tema del consumo. Fue Weber, de nuevo, el que afirmó que el enemigo del ascetismo era el disfrute de la vida instintiva como tal, que aleja tanto del trabajo profesional como de la piedad, y que sólo la limitación del consumo ostensible de lujo y derroche es compatible con una vida ordenada y racional, (Weber, 1997: 216).

Lo que parece cierto es que el capitalismo ha sabido articularse con las formas de producción y reproducción tradicionales gitanas, dando lugar a hibridaciones y especificidades propias, también ha sabido expandirse e imponer la lógica mercantil con síntesis étnicas en otros ámbitos de la vida. Entre ellos, el consumo aparece como un rasgo definitorio de los estilos de vida y diferenciación social. Sobre

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

este asunto son muy interesantes las perspectivas críticas de Bourdieu (1999) y Castel (1997), que reflexionan sobre el consumo como el nuevo espacio posmoderno de exclusión e integración social. Ambos desvelan la tendencia en algunas minorías marginales y étnicas de fuertes prácticas consumistas, supuestamente irracionales o desmedidas, ligadas al desarrollo del individualismo y a la desestructuración de las pautas tradicionales del parentesco. Castel habla de un "individualismo negativo" en estos grupos originado no tanto por el desarrollo del individualismo liberal como por la ausencia de marcos sociales y culturales. A las dificultades objetivas de inserción laboral, social y educativa, se uniría la descomposición progresiva de los patrones culturales comunitarios. El consumo sirve en estos sectores como forma ilusoria de integración y participación social, "una participación simbólica en el campo de los significados". Un consumo que compensa ficticia y fugazmente pero oculta la marginación en el propio modo característico de apropiación consumista. Ese consumo anómico trae como resultado una reproducción de la exclusión pese a la aparente satisfacción consumista.

Sobre este mismo aspecto del consumo referido a los gitanos españoles contamos con los comentarios de San Román (1997: 203 y ss.), en relación con la desestructuración que provoca la alternativa delictiva de las drogas en un contexto regido por códigos payos de adquisición de valores, representaciones y hábitos ajenos a las tradiciones gitanas. En el fondo la venta de drogas genera una asimilación marginal que convierte a los traficantes en sujetos de un consumismo frenético, espontáneo, temporal y sobrecargado, que refuerza la exclusión. En cambio, Kaprow relaciona el consumo derrochador con unas supuestas pautas culturales antiestructurales gitanas. Las prácticas consumistas revelaban el modo de soslayar la permanencia y la estructura, "la disipación por parte de los gitanos de su inventario material era pródiga" (Kaprow, 1994: 96.). El consumo formaba parte del rasgo cultural de resistencia a la estructura, no conservaban tradiciones, ni bienes, ni cocina, ni grupos políticos organizados, etc. Por su parte, Lagunas reflexiona sobre el consumo desmedido de medicamentos, que asocia no tanto a supuestas tendencias tradicionales que valoran lo abundante como lo bueno sino a los procesos modernos del consumismo. En su caso, relaciona el consumo excesivo de medicamentos con otras prácticas culturales consumistas y con representaciones del proceso salud-enfermedad-atención que establecen la equivalencia entre salud y dinero, y el gasto en médicos privados y medicinas: "los Kalós de Mataró se caracterizaban por el consumo ostentoso de objetos dotados de valor simbólico,

marcadores de estatus y posición social, como vehículos nuevos, vestuario y calzado, oro y joyas, teléfonos móviles...El consumo de medicamentos se enmarca en esta dinámica del consumo, del gasto como señal de buena vida, y no tanto de una tradición ancestral" (Lagunas, 2002: 32).

En nuestro trabajo concreto hemos podido observar cierta actitud moderada en el consumo por parte de los gitanos evangélicos frente resto de los gitanos inconversos. Tanto la frugalidad y el puritanismo pentecostal como las condiciones inestables propias de la venta ambulante llevan al ahorro y a una inversión más "racional" en capital[149]. Por otro lado, el diezmo, la aportación de los fieles a las congregaciones aunque se hace siempre de manera flexible, se convierte en una práctica que reorienta a la larga el gasto y los comportamientos. Se trata de una hipótesis que requiere mayor contrastación y que aquí sólo apuntamos como una tendencia observada en algunos grupos de fieles, generalmente muy comprometidos y convertidos con cierta antigüedad. Así nos relata la transformación Rafael, converso de 50 años:

"*Mira antes tiraba todo el dinero que entraba en casa, sin orden ni ley, buscando y embebido por cosas del mundo, nunca teníamos nada que nos durara y era comprar a lo loco o desenfrenado...ahora claro que compro y procuro que en casa no falte de nada necesario, pero no es lo mismo.*"

Aunque en los más jóvenes algunas pautas de consumo puedan seguir tendencias consumistas y formas ostensibles de gasto, lo cierto es que cuando estos jóvenes pasan a ser miembros activos y reconocidos de las iglesias, *candidatos* u *obreros*, las limitaciones en la ostentación y en el derroche se hacen evidentes. Veamos el testimonio de Antonio, candidato, 30 años:

"A mis niños no le faltaba antes de nada, todo lo que pedían si yo podía se lo daba, uno estaba como una marioneta con las cosas materiales, creyendo que tener cosas era ser algo pero en el fondo estaba como vacío por dentro.... ahora miras un poco la peseta... puede que sea igual pero no lo es, tratas de ofrecer

[149]Las condiciones de venta en mercadillos requiere conocer tendencias y modas, elegir el género apropiado con antelación y disponer de la mercancía según los períodos estacionales. La inversión supone siempre riesgo por ello es fundamental saber vender pronto la mercancía. Una mala venta hipoteca géneros futuros. En todo ese proceso la capacidad de cálculo, la experiencia y el disponer de ahorro son fundamentales.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

algo de tu parte a Dios, que tus hijos vean que eso que les das requiere un sacrificio y que lo que das a Dios él te lo devuelve con creces..."

7.3. LA GESTIÓN BIOCORPORAL PENTECOSTAL Y LOS MERCADOS AMBULANTES.

En el capítulo sexto desarrollamos una *fenomenología* descriptiva de los aspectos más específicos de la regeneración corporal y vital. Dicho esquema se centraba en los cultos como espacios rituales de la producción, distribución y apropiación de dones carismáticos. Como ya comentamos entonces, la gestión biocorporal e identitaria promovida por el pentecostalismo gitano se extendía necesariamente a otros ámbitos y escenarios alejados de las manifestaciones propiamente extáticas. A continuación nos detendremos en esos aspectos de las prácticas biocorporales que conforman las huellas de la transformación de los conversos como el lenguaje, la imagen e identidad personal, las ropas, el ayuno, los rituales funerarios, la presentación del yo, etc. Algunos de estos aspectos no se desarrollan específicamente en los mercados ambulantes (los ritos funerarios o la glosolalia aparecen en contextos muy distintos) pero tienen en ese espacio comercial una vía de expresión y definición para la gestión biocorporal. Precisamente, en nuestro trabajo de campo pudimos observar cómo muchos vendedores evangélicos decían realizar **ayunos** en alguno de los días de mercados.

La regulación cultural de los usos y prácticas alimentarias es un elemento histórico común en los diferentes grupos humanos. En muchos casos el régimen alimenticio está condicionado en mayor o menor grado por creencias religiosas. El control de la alimentación, las prohibiciones de diverso tipo y alcance y las concepciones dietéticas pueden contribuir a la salud o santidad del cuerpo y del alma (Contreras, 1993; Esteban, 2004). Autores como Foucault, Goffman, Weber o Bourdieu establecieron la vinculación entre capitalismo y las nuevas formas de administración y control alimenticio de los cuerpos y la gestión de la imagen personal en la vida cotidiana.

El ascetismo en materia de alimentación, el ayuno o la dieta regulada permiten a muchos creyentes lograr algunos de los siguientes objetivos: establecer o mantener la comunicación con la divinidad, comunicar o expresar la pertenencia a una comunidad espiritual y la aceptación de sus normas,

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

desarrollar formas de gestión corporal y vital que contribuyen al control e imagen de la identidad personal del creyente. En el ascetismo cristiano el ayuno constituye uno de los elementos principales para el control y sumisión del cuerpo, liberando al alma de la presencia contaminante de la carne. Tanto en la iglesia primitiva como en el catolicismo y las iglesias protestantes las disciplinas alimenticias contribuyeron a fundamentar el dualismo antropológico. Desde la modernidad la tendencia muestra la adopción gradual de componentes seculares imbricados con elementos religiosos y culturales: salud, destreza, buena condición física, agilidad, habilidad, moderación, templanza (Elías, 1987). El propio catolicismo enfatizó el surgimiento de disciplinas y saberes que convirtieron a los cuerpos en organismos productivos. La dieta saludable, la templanza y la moderación frente a la gula, excesos y apetitos animales llegó a considerarse un valor religioso que contribuía a la salvación y a la responsabilidad individual en el control de los instintos.

En el origen del pentecostalismo, John Wesley y los metodistas desarrollaron la necesidad de un control y disciplina de la dieta a través del ayuno como protección contra las tentaciones de la carne, considerando la sobriedad y la moderación como lo más grato a Dios. El ayuno como arrepentimiento y ofrenda a Dios, ofrecía un método sencillo de reprimir aquellas pasiones que trastornaban la organización racional de la vida y amenazaban (con desórdenes, excesos, locuras o meras apariencias) la verdadera vocación religiosa (Turner, B. 1989: 157). El ayuno junto a la oración y el arrepentimiento constituían métodos eficaces de santificación y de establecer la relación íntima con lo sobrenatural.

Desde las iglesias gitanas se recuerda y estimula continuamente la práctica del ayuno, aunque se reconoce que no es posible mantener un ascetismo riguroso durante varios días si uno está enfermo o tiene que acudir al trabajo o a los mercados. Por ello, la mayoría de los aleluyas prefieren optar por ayunos más cortos o selectivos (desayunos, comidas o cenas), durante el tiempo que uno crea conveniente o necesario en su experiencia religiosa privada. En algunos cultos se establecen días de ayunos colectivos pero en otros el ayuno es recomendado de forma individual. También pueden darse "cadenas de ayuno" junto a cadenas de oración donde todos los miembros de la iglesia van turnándose en un día de ayuno y oración con un propósito espiritual concreto o por la salud de algún *hermano.* Si bien se enseña que, frente a un formalismo superficial y hueco, el auténtico acto de ayuno corresponde a

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

uno mismo imponerlo, sin publicidad ni exhibicionismo, como forma de arrepentimiento, obediencia y oración. Un pastor recordaba este pasaje bíblico para comparar el verdadero ayuno con el ayuno de los fariseos e hipócritas: "Cuando ayunéis, no seáis austeros, como los hipócritas; porque ellos demudan sus rostros para mostrar a los hombres que ayunan; de cierto os digo que ya tienen su recompensa. Pero tú, cuando ayunes, unge tu cabeza y lava tu rostro, para no mostrar a los hombres que ayunas, sino a tu Padre que está en secreto; y tu Padre que ve en secreto te recompensará en público" (Mateo 6:16-18). Con el ayuno, comentaba un pastor, se emprende "una búsqueda de comunión con Dios y se comprueba que la oración se vuelve más eficaz y confortante". En todo caso, entre los gitanos pentecostales (al igual que entre grupos pentecostales payos) la renuncia alimenticia, aunque está muy extendida, carece del rigorismo ascético como tal, es más bien un complemento selectivo a las vigilias nocturnas y a las oraciones diarias congregacionales o individuales, prueba y acreditación del sometimiento de la carne y sus deseos. He aquí las palabras de Ramón, candidato, 30 años:

"A los mercados no puedes venir ayunando...te levantas temprano y no sabes a la hora que volverás...pero tienes que intentar hacer un hueco al Señor y acordarte que el Espíritu Santo dirige tu vida... porque ser cristiano no es ir sólo a los cultos, eso sería una religión y no un encuentro verdadero con Dios...por eso tienes que dominar la carne con la oración y si tienes fuerza te quitas de un desayuno o del bocadillo o de la cena y le dedicas ese tiempo al Señor...pero no se trata de castigarte o enfermarte porque eso no lo quiere Dios"

Por ello, desde nuestro análisis, el ayuno, aunque moderado, forma parte del conjunto de prácticas y disciplinas biopolíticas y religiosas que tienen como objetivo la transformación del creyente y la distinción entre el cuerpo "pecaminoso y contaminado" y el cuerpo "puro y bendecido por el Espíritu Santo". Pero junto al ayuno, aspectos como la higiene o la pulcritud en el **vestir**, se refuerzan y dotan de nuevo significado. Según nos comentaban muchos *hermanos,* sería poco grato presentarse ante Dios (pero sobre todo ante la iglesia y comunidad) sucio o mal vestido, aunque tampoco es adecuado vestir con ostentación y procurar llamar la atención. A los cultos los gitanos conversos acuden, siempre que pueden, de forma festiva, con zapatos brillantes y elegantes trajes y abrigos, y en el caso de las mujeres, procuran no llevar trajes muy ceñidos ni faldas cortas, el pelo discretamente recogido y un maquillaje

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

también reducido. El vestuario de las mozas pese a estar sometido a un posible mayor control por parte de las familias, jefas de coros y pastoras, muestra una mayor relajación respecto a las normas. Pero no es el caso de las mozas integrantes del coro, cuyo atuendo es más discreto y puede ser objeto de disciplinas.

En las celebraciones extraordinarias, visitas entre congregaciones o visitas de evangelistas prestigiosos y en las "reencuentras", la elegancia y el "buen vestir" llaman poderosamente la atención. Tanto en hombres como mujeres, las cadenas y anillos de oro[150], tan visibles en muchos gitanos, tienden a desaparecer o al menos no se muestran con tanta ostentación en los cultos evangélicos. Además es muy común observar, cuando las iglesias cuentan con cafetería propia o con un bar cercano, el consumo de cafés y botellas de agua, sobre cualquier otro tipo de bebidas. En muchos casos, además de saciar la sed o el calor de muchas congregaciones en verano, pueden expresar que se está siguiendo un ayuno o la prueba meritoria del rechazo exterior de bebidas alcohólicas. El control gestual, la imagen y el lenguaje se convierten en indicadores visibles del verdadero cristiano frente a la imagen de los inconversos[151]. La presentación del yo en el comportamiento público constituye el factor fundamental de la gestión corporal y vital. La identidad corporal proporciona la identidad personal y social. He aquí las palabras de Juan, pastor, 40 años:

" El cristiano se nota en todo lo que hace, debe dar una imagen que hace que la pureza de su alma se vea en el exterior. No estaría bien acudir al culto como esos gitanos andarríos, sucios y pordioseros o enseñando cadenas de un kilo de oro con la camisa abierta o tatuajes por todo el cuerpo, quieras que no uno cuida su aspecto porque viene con otros hermanos pero no para lucirse él sino que aquí venimos a orar y gozar juntos con el Espíritu Santo pero igual que uno se arregla y se pone lo mejor que uno tiene para ciertas cosas del mundo, no hay nada más importante para nosotros que celebrar la gloria de Dios"

[150]Este hecho resulta bastante complicado en muchos jóvenes y ancianos gitanos para los que el oro sigue teniendo un enorme atractivo personal y de referencia tradicional. Aunque, a veces, puede estar vinculado a formas de consumo marginal, la inversión en oro parece asociada a las tradiciones de pueblos nómadas y preeestatales, que trataban de asegurar un capital universal, fácilmente convertible y transportable.

[151]Evidentemente el control gestual se relaja tanto en los momentos extáticos de los cultos (donde el gitano converso llora o grita) como en los momentos de predicación y administración de carismas por parte de los pastores.

Otro de los aspectos de la gestión corporal de los gitanos evangélicos que llaman la atención es el **lenguaje**. De alguna manera: "el sentido de la aceptabilidad que orienta las prácticas lingüísticas se inscribe en lo más profundo de las disposiciones corporales: es todo el cuerpo lo que responde con su postura pero también por sus reacciones internas o, más específicamente, articulatorias, a la tensión del trato. El lenguaje es una técnica corporal y la competencia propiamente lingüística, y muy especialmente fonológica, es una dimensión de la hexis corporal donde se expresan toda la relación del mundo social y toda la relación socialmente instruida con el mundo (Bourdieu, 1985: 59). El pentecostalismo ha incidido precisamente en el uso diferencial del lenguaje como un claro elemento de la transformación vital. He aquí el testimonio de un miembro destacado de Dos Hermanas, José, 60 años:

" ...Mira, antes no sabíamos ni hablar ni estar en público...o estabas callado o te llenabas la lengua de maldiciones e insultos, de mentiras y engaños, de mala sombra...pero ahora ves que con el Evangelio las cosas han cambiado, cualquier gitanito que apenas sabe leer y escribir se sube a un púlpito de una iglesia y llena su boca de mensajes y doctrinas buenas, de sabiduría y bendiciones...y eso nos lo ha dado el Evangelio a nosotros los gitanos...no nos lo han dado las escuelas ni los castellanos...por eso ahora hablamos diferente, el lenguaje es como más dulce y respetuoso... hay un cuidado y respeto entre nosotros y con los demás, hay como un tono y una bendición en los cristianos que antes no lo había y todo eso te lo da el Evangelio..."

No es de extrañar que ante la escasa o nula pervivencia del caló o romanó en Andalucía y, por tanto, la ausencia de un referente identitario y simbólico tan importante, los pastores y predicadores de Filadelfia se hayan dotado de un estilo de habla en gran parte deudor de otras denominaciones protestantes y de locutores radiofónicos evangélicos. Precisamente, el proselitismo y evangelización protestantes tiene en los medios audiovisuales una poderosa estrategia de comunicación. Ausentes o censurados en los medios de masas mayoritarios, la radio, las cintas, videos, libros y revistas internas de las denominaciones constituyen un testimonio informativo de primer orden. En el caso de la Iglesia de Filadelfia, aunque ha habido sucesivos intentos de apertura de una radio propia, hasta el momento no se ha producido. Pero es usual que escuchen radios evangélicas como Radio Génesis o Radio Amistad. En

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

cambio, cuentan con una red propia de coros y músicas pentecostales en cassettes y discos, novelas y testimonios biográficos cristianos. Son también frecuentes los videos con predicaciones de evangelistas propios o interdenominacionales. Todas estas influencias generan un estilo que, pese a las variaciones personales, se identifica claramente por sus similitudes. Este "nuevo" lenguaje en el contexto de las relaciones interétnicas es un nuevo factor de identidad y diferencia. Y es que el uso del lenguaje permite establecer un sistema de diferencias (entre las posibles diferencias articulatorias, de pronunciación, sintácticas y léxicas) que reproduce las diferencias interétnicas e intraétnicas. Frente a los considerados "mal hablados y maldicientes" gitanos inconversos o el estilo "hipócrita y discriminador" de los castellanos, el estilo pentecostal se presenta lleno de citas bíblicas, de testimonios personales y sentimentales, de ejemplos cotidianos, de invocaciones a Cristo. Y la presentación como cristianos es algo fundamental, un "*Dios te bendiga, hermano*" se convierte en la señal del reconocimiento.

Al hablar los fieles imitan los estilos expresivos ya constituidos por la experiencia testimonial y proselitista de los pastores en los cultos. De alguna manera: "Hablar, es apropiarse de uno u otro de los estilos expresivos ya constituidos en y por el uso, y objetivamente caracterizados por su posición en una jerarquía de estilos que expresa la jerarquía de los correspondientes grupos. Estos estilos, sistemas de diferencias clasificados y clasificantes, jerarquizados y jerarquizantes, dejan su huella en quienes se los apropian y la estilística espontánea, provista de un sentido práctico de las equivalencias entre ambas órdenes de diferencias, expresan clases sociales a través de las clases de índices estilísticos" (Bourdieu, 1985: 28). Quizá sea en los candidatos a pastores donde esta transformación y aprendizaje sean más explícitos. En pocos meses se puede apreciar el cambio de imagen, la nueva gesticulación y entonación, el uso de las lecturas bíblicas, en suma, el beneficio de la distinción, la competencia conseguida y el reconocimiento de la legitimidad institucional y grupal. Este "nuevo" lenguaje va pues, a la par del ascetismo del cuerpo, permitiendo la transformación y la representación. Y en suma, el discurso de los gitanos pentecostales, ignorado, negado y rechazado, se hace visible y reconocido por los demás.

Pero este nuevo estilo comunicativo tiene su complemento a nivel interno y ritual en la glosolalia. En anteriores capítulos hemos hablado de las funciones lingüísticas y comunitarias que cumplía la glosolalia en el pentecostalismo: enunciativas, expresivas, conativas y fáticas. Tanto el don de lenguas como otras

formas extáticas sintetizan la mezcla de sobrenaturalismo y pragmatismo que fomenta el pentecostalismo. Pese al aparente fracaso de la creencia ingenua inicial de que el "espíritu de lenguas" era el instrumento divino para la extensión del evangelio en otros idiomas humanos, a la postre la glosolalia, como lenguaje imposible o antilenguaje, se convirtió en la estrategia comunicativa privilegiada para dar expresión a la experiencia de encuentro con Dios y relación personal con el Espíritu Santo (Poloma, 2000). El don de lenguas ha conectado a los cristianos e iglesias pentecostales de todo el mundo, ha difundido la reformulación del cristianismo en cultos emotivos y participativos. Con su espontaneidad ha reconducido en muchos fieles la necesidad justicia, reconciliación y redención. La glosolalia proporciona y legitima una voz reconocible a los creyentes en pie de igualdad con las voces de los ilustrados y de las autoridades teológicas. El antilenguaje se transformó en la lengua franca universal, desde América y Europa a Asia y África. Las lenguas rechazan "la tiranía de las palabras" en la experiencia de la religión tanto en la oración privada como en la liturgia de los cultos, permitiendo el encuentro directo con lo sobrenatural (Cox, 1999). La glosolalia, pues, se convirtió en un poderoso instrumento misionero y proselitista de la nueva forma de entender la religión que desarrollaron los movimientos carismáticos (Poewe, 1989).

Para nosotros el análisis de los testimonios sobre don de lenguas permite entretejer el sentido que para los agentes representa su compromiso religioso, pero al mismo tiempo desvelar los contextos en los que se desarrolla la construcción social de la realidad (Mansell, 1974; Hutch, 1980; Mena, 2003). En este sentido, la glosolalia es entendida como un acto de comunicación o acción simbólica que puede ser descifrada como relación social, un marco de negociación donde se organiza la diversidad cultural (García, 2000). Y sin olvidar que esos intercambios comunicativos son también relaciones de poder simbólicas donde se actualizan las posiciones, competencias, discursos y acciones de los creyentes y de sus respectivos grupos (Bourdieu, 1971, 1985, 1995).

Sin embargo, Patrick Williams (1995) rechaza esta capacidad heurística de la glosolalia entre los gitanos. El análisis del don de lenguas lo realiza a partir de una reflexión sobre los usos idiomáticos de los *Tsiganes* franceses. El carácter carismático y extático de la glosolalia queda así subordinado y reducido al resto de interacciones idiomáticas o dialectales. Los gitanos franceses contarían con un bilingüismo

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

que alternan en diversos contextos. Williams describe varias situaciones y alternativas de bilingüismo en las reuniones pentecostales francesas, dependiendo del carácter plurinacional o pluriétnico de las grandes "reencuentras", y que requieren el uso de traducciones e interpretaciones: Del francés al dialecto gitano, de una lengua gitana al francés, de una lengua de payos a otra, de un dialecto *tsigane* a otro, etc. Pero el pentecostalismo intentaría romper esa situación de confrontación idiomática a la que aludimos. Ningún idioma ocupa una posición privilegiada. La "Verdad de Cristo" puede aparecer en cualquier lengua o dialecto. La comunicación con lo divino carece de interrupciones y los testimonios se suceden. Hablar aquí la lengua de los payos ya no es una estrategia. Mientras que la actitud tradicional era cerrada en este sentido, las conversiones pentecostales parecen inaugurar una era de apertura, donde no es necesario la traducción. La visión ideológica (nosotros frente a los otros) deja su lugar a una visión más realista (nosotros entre los otros). Y la preferencia por el término cristianos para autodefinirse indica quizá la conciencia de haber adquirido un sistema de valores que aspira a ser universal (Williams, 1995: 112-114). Para este autor, el dominio de la lengua constituye una estrategia económica y cultural que permite a los gitanos en sus contactos con los payos reforzar la distinción entre nosotros y ellos. Sin embargo, el pentecostalismo socavaría esos principios de confrontación idiomática y posibilitaría una apertura e integración. Respecto a la glosolalia Williams subraya su carácter efímero, aparente y superficial. El don de lenguas no es pues un lenguaje al carecer de sentido, pero destaca su valor situacional y ritual. De ahí que trate de relacionarlo con otras formas culturales tradicionales romaníes como el flamenco de los gitanos españoles[152] y los cantos polifónicos "loki djili" de los rom kalderash húngaros, en donde se pueden encontrar también cierta ausencia de significado y predominio del elemento musical y emotivo frente al elemento verbal (palabras de tipo silábico sin significado permiten acometer un ritmo libre para acentuar la emoción y el sentimiento). Además, reprocha que la glosolalia niegue todo discurso reivindicativo y (más que cualquier expresión tradicional) instaura una distancia infranqueable.

[152]Williams relaciona la glosolalia con las "lalies" de las que hablaba Leblon, el "babeo" o "gangueo" flamenco de lerele, tralala, taratrán, tirititrán... La improvisación, el duende, el momento, predominan sobre lo dicho, y en todo caso se trata de ceremonias de gran intensidad que marcan la singularidad y un elemento étnico profundo. Pero la glosolalia, insiste, es una lengua que no dice más que su presencia. La emoción destruye al discurso, no es más que la apariencia de discurso. Sus articulaciones y ritmos son ilusorios. Pese a utilizar los mismos medios que el flamenco o la *loki djili* para escapar de los moldes establecidos, carece de creación propiamente artística. No creará ni dejará ningún rastro en los gitanos (Williams, 1995: 119-121).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Más allá de la emoción que provoca en el que está atrapado en ella o de la fraternidad que se instaura en la congregación, la glosolalia no dice nada: "Ninguna obra que los payos puedan admirar, conservar, evaluar, analizar, que pueda transformarse en saber, saber de payos. La glosolalia no ofrece agarraderos, ni forma ni sentido, esta manifestación irrefutable e irreductible de una presencia puede ser vista como un signo de pérdida de identidad absoluta, una alteridad sin contenido. Y una vez más, los *Tsiganes* aparecen incomprensibles: esperábamos que nos hablasen y he aquí que son llevados por la palabra" (Williams, 1995:124).

Consideramos que esta aproximación, fundamentalmente filológica, subordina el carácter esencialmente carismático de la glosolalia. Sus funciones rituales quedan desdibujadas con extrapolaciones idiomáticas y comparaciones con otras formas artísticas tradicionales. En cambio, la glosolalia puede ser entendida como un acto de habla siguiendo a Austin, enunciados que no informan o describen algo sino que hacen cosas, es decir, acciones performativas en rituales extáticos que permiten construir la realidad social, dado que posibilitan modificar la estructura de las prácticas y suponen espacios de creatividad y transformación social. El lenguaje se convierte en un modo de acción, un lenguaje ritual en un espacio y tiempo singulares. Y es el acto de la glosolalia el que funda la situación y define sus rasgos como objeto de prácticas sociales. Incluso como mera comunión fática es creadora de vínculos y reciprocidades poderosos[153].

Volvamos ahora a otros aspectos de la gestión biocorporal. Goffman (1979, 1994) se interesó por el análisis de los modos en que los individuos, consciente o inconscientemente, tratan de presentar una imagen de sí mismos que les resulte apropiada y ventajosa. Al conjunto de actitudes y actividades corporales en sus interacciones públicas las denominó "representación" y al subconjunto de recursos más

[153]"La única manera de rejuvenecer las representaciones colectivas que se refieren a los seres sagrados es fortalecerlas en el seno de la fuente misma de la vida religiosa, es decir, en los grupos reunidos. Pues bien, las emociones suscitadas por las crisis que atraviesan las cosas exteriores determinan que los hombres que las contemplan se reúnan a fin de reflexionar sobre las medidas que conviene adoptar. Pero por el solo hecho de estar reunidos ya se reconfortan mutuamente; encuentran el remedio por el hecho de buscarlo conjuntamente" (Durkheim, 1992: 321).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

comunes su frente o "fachada"[154]. Estos últimos recursos abarcan la escenografía y el "frente personal" e incluyen el sexo, estatura, apariencia, ropa, adornos, gestos y expresiones faciales. Se trata de comportamientos, miradas, posturas y declaraciones verbales que permiten el manejo de la impresión y **presentación del yo** en la vida social. En el caso de los pastores, durante la celebración de los cultos, el ritual escénico y gestual es evidente. Ya sea a partir de la imitación de pastores consagrados, del aprendizaje de vídeos u oratorias radiofónicas evangélicas o de las dotes personales de algunos pastores, lo cierto es que el repertorio dramático, el manejo de la oratoria y la personalización, los ejemplos ilustrativos, los ritmos y timbres de voz, el llanto y la risa, convierten a los cultos en métodos de escenificación muy vivos e inmediatos.

Pero, ¿cómo reconocer estos aspectos en los mercadillos?, ¿es posible distinguir al vendedor gitano aleluya del gitano inconverso? Por un lado estaban los gitanos pentecostales que afirmaron que ello era posible y evidente, que "Dios cambia nuestras vidas", que "al cristiano se le conoce por sus palabras, actos y hasta por sus andares". Por otro, estaba la necesidad de contrastar e ilustrar esa percepción teñida de componentes ideológicos.

La percepción está cargada de significados. La crítica al positivismo destruyó la base ingenua de la teoría empirista de la percepción basada en la distinción entre hechos y teorías, contexto de descubrimiento y contexto de justificación, y en la suposición de que los hechos empíricos dados, independientes de cualquier observador, garantizaban la objetividad de la ciencia. Uno puede observar y seleccionar aspectos que sólo son reconocidos debido a presupuestos o conocimientos previos. Sin duda que hay aspectos fácilmente observables: lemas bíblicos en furgonetas o bolsas de compra, la onomástica bíblica de las nuevas generaciones (Samuel, Abraham, Sara, etc.), la ausencia de imágenes religiosas como santos, cristos o vírgenes, la existencia de biblias en sus vehículos (o su lectura en los puestos en momentos de descanso), el sonido tenue de la música de coros de los cultos procedente de

[154]Goffman es creador de un estilo de sociología propio, repleto de microconceptos que surgen de una metodología controvertida sobre la trivialidad interaccional o sobre la dramatización de la existencia urbana, de tornar extraños los supuestos de la vida social, pero en todo caso ha agudizado nuestra visión de la vida urbana y sus instituciones (Hannerz, 1993: 271).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

radiocassettes, el uso más extendido de corbatas y americanas entre los gitanos creyentes. Otros requieren una observación más atenta y selectiva. Parece obvio que los gitanos evangélicos se reconocen entren sí, pero no sólo por su familiaridad o conocimientos previos, sino por aspectos de gestión corporal que no se les escapan. Con el tiempo y las visitas reiteradas a los mercados aprendí a reconocer esos aspectos y detalles sutiles pero significativos que los diferenciaban. Nada de esto forma una categorización clara y nítida sino un conjunto variable de observaciones: una tendencia a la corrección y buen vestir, un porte y gestos más serenos y prudentes (menos viscerales o irascibles), la reducción visible de joyas y cadenas de oro[155], el orden y limpieza en los puestos, la disposición de la mercancía, bolsas o carteles con frases bíblicas, la presencia de botellines de agua mineral, un trato menos desconfiado y más amable con los clientes, la extensión de la fianza y la garantía en la venta, el uso reiterado de expresiones e invocaciones religiosas, la ausencia de gestos ofensivos, el rechazo al uso de maldiciones o expresiones malsonantes, la escasez de conflictos o riñas explícitas entre comerciantes o con los clientes.

El nuevo sentido de la contención y la austeridad puede observarse también en aspectos tan importantes para los gitanos como los **rituales funerarios**. La descripción de los entierros del pasado resulta extraña a la mayoría de los contextos pentecostales gitanos: “el ritual gitano más impresionante y espectacular, cuando se trata de un varón adulto y, sobre todo, de un tío. La familia extensa tiene por lo general que pedir apoyo económico al linaje, si el sector no fuera suficiente (raras veces lo es en este caso concreto) para sufragar los enormes gastos que conlleva un enterramiento gitano, de un tío, como apuntaba, en especial. Debe gastarse cuanto tiene y cuanto deja el fallecido en su tumba; recoger más para que la lápida sea mejor, más trabajada; para que tenga, a poder ser, cruces, ángeles y coronas; para que sea, como tantas veces es, un auténtico mausoleo en el que el muerto reposa con la paz que le ofrece la atención de sus descendientes y parientes” (Ardèvol, 1994: 104). Frente a ellos, poco a poco se van imponiendo nuevas actitudes y el cambio hacia formas más austeras y contenidas se hace notar.

[155]Pese a que dicha tendencia es evidente en la vida cotidiana y en la asistencia a los cultos, no ocurre lo mismo en las bodas, evangélicas o no. En este caso, su fuerte carácter identitario y festivo sólo ha sido reapropiado parcialmente por el evangelismo y las muestras de ostentación siguen presentes.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Aunque el investigador percibe que son temas que no les gusta tratar a los informantes: "A los gitanos no les gusta hablar de los muertos"[156].

Tanto los *aleluyas* como otros gitanos inconversos (pero con fuertes lazos parentales con pentecostales) optan por el funeral evangélico que les distancia del catolicismo y supone un referente identitario muy importante. Se trata de un culto de oración, respeto y despedida del difunto basado en la creencia en la vida eterna, que se celebra en las propias congregaciones o en las salas de los tanatorios. Aunque el luto se conserva, desaparece como tal el culto a los ancestros (Ardèvol, 1991a), la creencia en la intervención de los antepasados en la vida de los descendientes o el encendido de velas o lamparillas de aceite en el mes de noviembre (que son tomadas como prácticas *supersticiosas* por los gitanos evangélicos). El que puede celebra ya el velatorio o la "vela" en tanatorios. En las familias conversas hay ya una tendencia clara a reducir la exhibición pública del dolor y aunque evidentemente no desaparece, los propios gitanos reconocen el carácter más recatado y pudoroso de los entierros pentecostales. El paroxismo y los llantos desmedidos tienden a reprimirse y encauzarse en lamentos religiosos. Las alabanzas al muerto se sustituyen por alabanzas y coros pentecostales, y el tradicional esplendor y ostentación de la tumbas disminuye claramente. Eso sí, la muerte, pese a la distancia, sigue congregando a todos los familiares del difunto y de su cónyuge. De este modo, la solidaridad de la comunidad se

[156]Para ilustrar el profundo respeto a los muertos y el sentido de la memoria del pasado, tomo esta referencia sobre los gitanos manouches franceses: "Al contrario de lo que sucede entre los *gadjé*, para los manouches los muertos no quedan relegados a un más allá, ni paradisíaco, ni que se confunda con la nada, sino que permanecen cerca de la comunidad, ausentes y presentes a la vez. No conservan ningún rastro de los muertos y se apresuran a silenciar sus nombres (...) Como resultado, esta comunidad vive con una representación del pasado bien distinta de la nuestra. No existe una historia manouche, propia de la comunidad, ni grandes ancestros, ni siquiera héroes fundadores, un fenómeno que, por otra parte, contradice bastantes afirmaciones y alusiones sobre la universalidad de los mitos fundadores. Ese silencio sobre el pasado, vinculado a la presencia-ausencia contigua de los muertos no es fruto de la mera superstición, indica un enfoque diferente del nuestro sobre la verdad del pasado, puesto que nosotros aceptamos la apuesta de la historia por representar el pasado(...) Pero para que exista un pasado tiene que haber una ruptura entre presente y pasado, entre los vivos y los muertos, cosa que no sucede entre los manouches (...) La memoria reside, por lo tanto, en el cuerpo, individual o social, es silenciosa, porque está dentro del sujeto. La historia es representación; se ha convertido en un objeto exterior al cuerpo a través del proceso de la escritura (...) Para los manouches, pronunciarse sobre los muertos, hacer historia, es siempre traicionar su verdad. La memoria, por poco operativa que pueda parecernos, no traiciona la verdad de los difuntos, puesto que no dice nada de ellos" (Poueyto, 2003:110).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

renueva y mantiene. Y la nueva *hermandad* congregacional supondrá un apoyo incondicional, tanto sentimental como económico.

Por último, otro de los aspectos más interesantes del análisis de la gestión corporal y vital propiciada por el pentecostalismo gitano es su estrecha relación con la **imagen cristiana y la identidad étnica**. Tanto la extensión y vitalidad de los cultos gitanos como la unidad y cohesión de Filadelfia han contribuido a fomentar las conversiones como referente identitario privilegiado tanto a nivel interno como externo a la cultura gitana. La nueva imagen o apariencia cristiana se vincula, de este modo, con los cambios en las relaciones intra e interétnicas. Ser gitano y ser pentecostal no parece que provoque disyuntiva alguna entre los creyentes de Filadelfia, es más bien una nueva forma de entender su identidad en clave religiosa. Cuando el proceso de conversión y posterior compromiso congregacional se hacen más explícitos, un complejo entramado ideológico, comunitario y práctico, reelabora y gestiona varios aspectos: la transformación biográfica, es decir, los testimonios sobre la vida pasada y presente, (Prat, 1997: 181; Cantón, 1998: 207); el cambio vital en comportamientos, actitudes, sentimientos, valores y lenguaje; y un conjunto de prácticas corporales para encauzar y representar un "nuevo hombre" o "nueva mujer" cristianos. Esta génesis o transformación personal será percibida por todos y entrará en interacción con el campo de las definiciones y límites identitarios. Por ello, el análisis de las prácticas cotidianas de gestión corporal y vital permiten desvelar el sentido que para los agentes representa su compromiso religioso y los procesos en los que se desarrolla la construcción social de la realidad y de los cuerpos[157].

En los inicios del movimiento Filadelfia y en ciertos contextos actuales minoritarios, la "nueva imagen cristiana" y los "nuevos modos de ser" pueden ser abiertamente criticados y puestos en relación con el

[157]El cuerpo en su sentido extenso sirve así de metáfora y sujeto de las transformaciones personales, sociales y culturales que el converso se somete. No hay en el pentecostalismo propiamente un rito iniciático que asemeje la conversión a formas de sufrimiento o mutilación pero sí un proceso de purificación, descontaminación, renuncia y formas ascéticas diversas que pueden provocar en algunos fieles desasosiego, ansiedad y tensiones psicológicas.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

poder asimilacionista de la sociedad mayoritaria[158]. La "nueva imagen" pueda que sea vista, por algunos, como una estrategia para parecer payo, y los cambios en las prácticas cotidianas y corporales como modos de "apayarse". Esto nos comentaba una joven gitana de Utrera, Sara, de veinte años:

"*Cuando me bauticé y empezó a cambiar mi vida, había cosas que ya no podía hacer ni pensar...cosas como vestidos, salidas, maldiciones o gestos obscenos...aunque en mi caso no era esto muy fuerte porque en mi familia siempre me habían educado a mí y a mis hermanos a tener cierto orden pero sí noté en seguida entre mis amigas y otros familiares que no se convirtieron una crítica que al principio me dolía mucho porque no era verdad... y es que me estaba haciendo y comportando como paya, que los cultos nos hacían payos a todos los cristianos*"

Esta misma acusación de abandono de la imagen y tradición gitana provocada por el evangelio podemos observarla en el siguiente testimonio de Marcos, otro joven cristiano:

"*La gente ve que los gitanos hemos cambiado porque tratamos bien y damos nuestra palabra en los mercados, el Evangelio te cambia la vida, ya no hay vicios ni gastos, Dios bendice a las casas que les va bien, te quitas de las fiestas feas y las venganzas...tienes que dejar de ser gitano para ser cristiano porque lo primero si me preguntas es ser cristiano...la conversión te ayuda a integrarte mejor en la sociedad y en el pueblo, has de ser considerado una persona normal en el pueblo*"

De alguna manera, el cambio religioso chocaba con un elemento central en la cultura gitana que era y sigue siendo la conservación y vigencia de rasgos identitarios poco o nada proclives al cambio como: la importancia de la ley gitana y la tradición, el respeto y autoridad de los ancianos o la tendencia a la separación y a la endogamia. Ello explica que en muchas localidades, tanto entre los sectores más tradicionalistas como en los grupos con menos contacto interétnico y entre grandes familias sin parientes

[158]El conversionismo aparecía como un movimiento extraño y ajeno a la cultura gitana. Había que dejar de ser gitano para ser cristiano. Sin embargo, poco a poco, el movimiento supo redefinir y apropiarse de los principales elementos de la cultura gitana, renovando el sentido de pertenencia, desde dentro, y reinventando la tradición hacia nuevas formas de ser gitano. Al final de este largo proceso, el cristianismo evangélico parece convertirse en la estrategia necesaria para ser gitano en la actualidad (Mena, 1999).

conversos, los nuevos modos de ser y gestionar el cuerpo de los cristianos sean vistos como formas ajenas a la verdadera esencia gitana. En dichos contextos la adecuación a un supuesto modelo gitano de vida (que se considera el único válido) resulta más evidente y, por ello, todo lo nuevo se considerará como asimilación a la vida paya. Sin embargo, en otras localidades, como es el caso de Jerez, aunque fuera de nuestra área de investigación, la estrategia étnica ha sido bien diferente, es decir, renunciar a los valores culturales de la minoría e incorporarse a la sociedad mayoritaria. Los gitanos "verdaderos" son los gitanos de Jerez, mientras que los gitanos de fuera optarían por valores culturales contrarios a ellos. Dicha estrategia se explicaría por pautas de interacción social históricas diferentes que ha dado lugar al carácter mixto de las congregaciones de Filadelfia o a la ausencia de carismas (Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2004: 137 y ss.).

Sin embargo, las tendencias anteriores coexisten con el que ha sido otro componente esencial del repertorio de estrategias gitanas desde hace siglos, a saber, la flexibilidad y adaptación a las circunstancias, la manera secular de conjugar cambio y tradición, la heterogeneidad y tensión entre diversas formas de ser gitano (San Román, 1997. Ardèvol, 1994). En este sentido, el pentecostalismo gitano ha sabido conciliar y compatibilizar la defensa de la tradición y la apertura a nuevas formas. Los creyentes redefinen los elementos culturales identitarios que hay que transmitir y conservar, como la solidaridad intragrupal, la honestidad y la palabra, la prioridad de los hombres sobre las mujeres y de los ancianos sobre los jóvenes, una jerarquía difusa y una organización flexible, la virginidad de las mujeres, la autonomía económica, la preferencia por la endogamia, etc., desde patrones religiosos. El evangelio les permite acomodar su cultura a una nueva realidad social. La conversión les permite redefinirse y "pensarse a sí mismos" como gitanos de otra manera (Cantón, 1997), reinventar y mantener su identidad en el siglo XXI (Williams, 1991).

La "nueva imagen cristiana", consecuencia de una reconstrucción vital y corporal, se convierte así en una señal identitaria. Lo "nuevo" ya no es visto como algo "payo". Lo "nuevo" en las prácticas cotidianas y corporales pentecostales, con una conciencia clara de los contenidos y signos a transmitir, es entendido ahora como lo "verdaderamente gitano". La gestión corporal y vital del evangelismo gitano se aleja así tanto de los contenidos y formas de los gitanos inconversos como del mundo payo "pecaminoso e

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

idólatra", y suponen la construcción de un nuevo sentido en la identidad gitana. Este hecho explica también la importancia concedida a "ser cristiano" y "parecer cristiano por dentro y por fuera" desde el mantenimiento de las tradiciones, modos de conducta y pensamiento gitanos. Y en donde los conflictos se resuelven, casi siempre, negando que los aspectos o rasgos que se han modificado o perdido fueran elementos constitutivos de la identidad gitana. La suciedad, la delincuencia, las drogas o la violencia nunca fueron, desde luego, específicamente gitanos.

De este modo, en muchos aspectos el "ser cristiano y parecer cristiano por dentro y por fuera" estructura todas las prácticas cotidianas y corporales, de ahí que aparezca como intrínseco y natural al modo de ser gitano. Para los creyentes, "ser cristiano" constituye la forma actual de organizar la diversidad, de crear un marco simbólico apropiado donde ser gitano adquiera su *verdadero sentido*, su continuidad y vitalidad frente al deterioro cultural de la marginación y la asimilación. Todo ello nos permite constatar la importancia que el factor religioso ha adquirido en la construcción de la identidad social y personal[159]. Veamos estos dos testimonios de *hermanos* y obreros de Filadelfia, en ambos la tensión entre tradición y cambio, regeneración personal y étnica y el cambio en las relaciones intra e interétnicas, se muestra de modo evidente:

"*Los fieles de Filadelfia seguimos las costumbres gitanas, no vamos en contra de ellas, sólo de las que no valen o son malas, como las venganzas, las maldiciones o las fiestas mundanas. Ser gitano y cristiano no van en contra, el ser cristiano me ha hecho ser más gitano... Filadelfia ha recuperado tradiciones que se estaban perdiendo como el respeto a los ancianos, la virginidad de las mujeres o la unión entre los gitanos."*

" Cuando Cristo te cambia la vida uno se hace cristiano y piensa y actúa como cristiano en todas las cosas... sus formas, sus comportamientos, sus ojos y sus manos, sus ropas van expresando el poder y la gloria de Dios sobre el alma y el cuerpo... pero al mismo tiempo me siento más gitano que nunca, porque

[159]Dicha importancia se debe a dos razones fundamentales: primera, porque los cultos forjan nuevas identidades a través de una red de afinidades voluntarias con prácticas fuertemente expresivas y corporales, y segundo, porque los renacimientos comunitarios no contradicen el individualismo moderno (Hervieu-Léger, 1993: 94-95).

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

me he quitado todas las cosas que se creían que eran gitanas pero no lo eran porque eran costumbres del mundo... por eso ahora ves a un hermanico, a un gitano cristiano y se ve a distancia que es cristiano porque tiene el poder de Dios en sus formas, en su imagen, en la purificación de su cuerpo, y ya no es un gitano marginado y sucio por el pecado ni tampoco parece un castellano porque todos saben que es un gitano nuevo para el Señor."

Por otra parte, uno de los elementos más destacados de la regeneración vital corresponde a aquellos aspectos de la "presentación del yo" más visibles y exteriores de los individuos como son el aspecto y las ropas. Si bien en el pasado la imagen y el porte de los varones constituían también valores estimables en la cultura gitana, en la actualidad el pentecostalismo posibilita un interés más generalizado y renovado por el cuidado de la imagen, en clave religiosa pero también intra e interétnica. El "hombre nuevo", renacido del pecado por Cristo, debe aparecer como tal. Así, tanto en los cultos como, con menor incidencia, en los mercadillos, los fieles acuden con sus mejores galas. Siempre que pueden, recién duchados y perfumados, cabellos escrupulosamente peinados, trajes, corbatas y camisas rigurosamente planchados, zapatos relucientes, maquilladas ellas, en definitiva, "uno trae lo mejorcito que uno tiene para el Señor". Los cultos suponen, pues, un lugar de encuentro festivo pero serán las "reencuentras" los escenarios que articulan la imagen más cuidada y observable de la "puesta en escena" de los individuos. En todo caso, hay un interés general por el cuidado de la imagen.

Otro de los rasgos observados de gestión corporal es la longitud del **cabello** de los jóvenes. Mientras que en una parte de la juventud gitana el pelo largo constituye un claro rasgo étnico diferenciador e identitario, y que tiene en la mayoría de artistas flamencos su exponente más cercano y visible, en los jóvenes evangélicos la longitud del pelo poco a poco va desapareciendo, conforme el proceso de conversión y el compromiso con las congregaciones aumenta. En este caso, los pelos cortos, aseados y bien recortados, simbolizan una nueva imagen no sólo interétnica sino fundamentalmente intraétnica, al marcar la diferencia con otros jóvenes gitanos. No obstante, esta observación describe sólo una

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

tendencia y no puede generalizarse a todos los *hermanos* más jóvenes[160], pero sí es evidente entre los jóvenes candidatos y obreros.

La "presencia cristiana", la imagen de los creyentes, se traduce en una poderosa expresión de redefinición étnica. No es de extrañar que esta nueva imagen tenga un claro referente respecto a las relaciones intra e interétnicas. Muestra la construcción social, desde parámetros religiosos, de un nuevo esquema en la presentación de los gitanos pentecostales (y de los gitanos por extensión) ante la sociedad mayoritaria. Dicho esquema trata de romper con mucho de los estigmas y estereotipos históricos sobre los gitanos, tal y como ya hamos comentado en capítulos anteriores. Frente a la imagen de "sucios, harapientos y malolientes", que algunos informantes ofrecen de su propio pasado pero que asocian a un pasado de pobreza y discriminación, ofrecen una nueva imagen "limpia, honesta y cuidada del cristiano renacido" (Gay Blasco, 2000a). Pero además, muchos de los estigmas y estereotipos son reinterpretados también como consecuencia del pecado y el distanciamiento del evangelio del pueblo gitano. Muchos gitanos inconversos, "incivilizados y atrasados", reacios a la nueva doctrina, serán vistos desde este esquema por los creyentes. Los estigmas y estereotipos se reelaboran en clave religiosa. Las relaciones interétnicas se tiñen también de una redefinición religiosa que construye una imagen positiva y observable de la transformación del creyente y de sus relaciones con el entorno. Así lo sintetizaba Rafael, pastor, 50 años:

"...El evangelio hace que la gente esté más civilizada, nos ha dado educación y orden a los gitanos, cosa que antes no había tanto... Pero no creo que haya choque entre las leyes gitanas y las leyes de Dios, porque Filadelfia sólo ha quitado las cosas malas que nos hacían más marginados y perseguidos...Tantos siglos de marginación e ignorancia nos llevó a leyes gitanas que servían para buscarse la vida como sea, con el engaño y otras cosas malas, pero ahora las cosas han cambiado, conocemos a Cristo y vivimos como los castellanos... Las leyes gitanas son cosa de antiguos y las respetamos porque son nuestras y son sabias para muchas cosas pero Cristo te da también leyes y eso está por encima de todo... pero la

[160]De hecho, en muchos cultos hay fieles jóvenes con pelos largos que acompañan o pertenecen a grupos flamencos y cuya presencia es siempre estimada.

Biblia no va contra las leyes gitanas sino contra su uso provocado por la marginación y la necesidad y la pobreza que teníamos antes... Por eso ahora la gente ve cómo el Evangelio nos mejora y nos integra, somos respetados allí donde vamos, hablamos con los alcaldes y con los vecinos de los pueblos y te respetan como a cualquiera y por eso las leyes cristianas van de la mano de las leyes gitanas..."

En el siguiente testimonio, José, un anciano de una iglesia, comerciante ambulante y *hombre de respeto* en su localidad, las tensiones anteriores se agudizan. El conflicto intraétnico que supuso Filadelfia se desplaza en el discurso a la cuestión de la vigencia de la ley gitana y a la distinción entre gitanos verdaderos y gitanos inauténticos. La redefinición de la identidad étnica articula una reconstrucción de la historia como pueblo, en donde la marginación, la delincuencia y el nomadismo aparecen como consecuencia de la relación asimétrica con los payos. Filadelfia asumiría aquí la recuperación de un pasado primigenio, incontaminado e inocente, afín al cristianismo primitivo. Esa reinvención de un pasado piadoso o cristiano permitiría la construcción de una renovada identidad étnica, es decir, una dimensión positiva de la autenticidad gitana lograda a través de la gestión corporal, vital y espiritual. El "buen gitano" es el "buen cristiano" que ha logrado renacer y reconstruir su vida.:

" Los gitanos somos muy emocionales, por eso Filadelfia se adapta tan bien a nosotros... es una iglesia nuestra que entiende nuestras costumbres... hemos dejado algunas cosas como ser errantes y mentir, la venganza y el odio, pero esas cosas no eran gitanas, era la forma de vivir que nos dejaban los castellanos... por eso ahora somos más gitanos que antes, aunque los inconversos nos digan que nos hemos separado y que ya no seguimos la ley gitana, y eso no es verdad, lo que pasa es que la ley gitana no decía esas cosas malas... cosas que no valen porque son muy feas... por eso se adapta muy bien a lo que dice la ley cristiana"

En definitiva, las prácticas religiosas pentecostales suponen un conjunto de estrategias y modelos concretos para encauzar los procesos de redefinición étnica y cultural. Los cultos gitanos, al fomentar los dones carismáticos, la transformación corporal y unas prácticas y actitudes cotidianas concretas, alejados de contenidos ideológicos abstractos, permiten recrear la identidad social e individual. Esa recreación y articulación tienen en la construcción del cuerpo su motor activo, generador de elementos expresivos,

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

emotivos y reflexivos muy cercanos. Al mismo tiempo la gestión corporal y vital redefine una serie de procesos de interacción e intercambio simbólico con los otros, gitanos inconversos y payos. De esta manera, el pentecostalismo gitano propicia un modelo alternativo de negociación de las identidades gitanas y de relectura de sus pautas culturales, generando un proceso singular de etnogénesis, resignificando la tradición y forjando nuevas redes de solidaridad.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

CAPÍTULO VIII. CONCLUSIONES.

> *"No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad -un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos."* (Kant, **Crítica de la razón pura**. (1781), 1986: 259. A236, B295).

El tema de la religión entre los gitanos es motivo de discusión entre los investigadores de todo el mundo y permanece, en gran medida, todavía sin respuesta. Aunque no puedan darse explicaciones unitarias para la diversidad de grupos romaníes que en el largo y disperso recorrido de su diáspora desde la India, hace ya más de mil años, se encontraron con poblaciones muy diversas y desarrollaron intercambios muy diferentes, todos parecen coincidir en el carácter sincrético, heterodoxo y contradictorio de sus elementos esenciales. Es decir, la manera extraña y específica de conjugar una supuesta herencia ancestral y misteriosa (cuyos rasgos y evidencias todavía nos faltan o resultan insatisfactorios) con las diferentes religiones mayoritarias y hegemónicas de los territorios donde las diferentes tribus gitanas se asentaron. Otras veces, en cambio, se habla de la ausencia de una religiosidad propia, o del carácter ficticio y acomodaticio de ésta, pero en todo caso su religiosidad se interpreta con cierta actitud negativa y despectiva hacia sus creencias y prácticas. Precisamente, esta actitud basada en la imagen de una etnia desprovista de una fe propia es, a su vez, reflejo del desarraigo, la ausencia de memoria, el desencuentro y la separación histórica con las poblaciones entre las que los gitanos se hallan presentes.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Parecería, pues, más adecuado olvidar explicaciones causales y rasgos comunes para tratar de ir comprendiendo la red de adaptaciones selectivas y específicas que los pueblos gitanos fueron tejiendo sobre los elementos de las religiones que adoptaron y su articulación con otros rasgos culturales que conformaron su identidad étnica. Así, por ejemplo, Marushiakova y Popov (2002), describen las relaciones interétnicas y la religiosidad sincrética de los diferentes grupos gitanos búlgaros, ya sean cristianos ortodoxos o musulmanes, mostrando cómo sus rituales pueden confundir y contradecir a los investigadores. Dicha confusión en modo alguno afecta a los propios gitanos, cuyos rituales y costumbres religiosas permiten definir los límites étnicos entre los diferentes subgrupos étnicos romanós de Bulgaria como los Zlatari, Lajasi, Jerlii, Xoraxane, Dassikane, Burgudii, Erlii, etc. Ello explica que un recién nacido pueda ser bautizado por un sacerdote cristiano, mientras que su abuelo sea enterrado según el ritual musulmán. Además, desde el fin del régimen comunista, y en ese contexto sincrético, varias iglesias evangélicas y pentecostales se han establecido con fuerza entre los gitanos búlgaros cristianos y musulmanes: "entre aquellos grupos que han perdido muchas características principales, hay una necesidad de llenar ese vacío con el cambio de religión y la adopción de nuevas liturgias, la aceptación de los individuos y de los grupos en una comunidad religiosa aparece como una oportunidad para dejar la vida marginal y encontrar un nuevo estilo de vida. Un cambio en la religión o la conversión a una nueva es, a menudo, visto como una posibilidad para hallar un nuevo lugar en la estructura general de la sociedad, para adaptarse a las nuevas condiciones, para encontrar una salida a la crisis dentro de un mismo grupo étnico" (Marushiakova & Popov, 2002: 29).

El pentecostalismo gitano es objeto también de interpretaciones dispares. Más allá de las visiones sesgadas y estigmatizadoras del fenómeno consideramos que el análisis y la comprensión de lo que está significando este movimiento étnico-religioso, que cuenta ya con cuarenta años de presencia en España, requiere un esfuerzo de las ciencias sociales para interpretar los procesos de cambio y redefinición étnica emprendidos por los propios gitanos. Frente a los que consideran, desde posiciones claramente reificadoras de la identidad cultural, que el evangelismo es un movimiento extraño y ajeno a la cultura gitana, y que provocará irreversiblemente la desintegración y aculturación de la minoría (Jordán, 1990: 14 y ss.; Anta, 1994: 86; Ardèvol, 1991a: 26), para nosotros lo importante es, precisamente, el hecho de que

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

se trata de un movimiento socio-religioso que ha sido apropiado y adaptado desde y para los gitanos, un motor de transformación sin precedentes en la compleja historia reciente de los gitanos.

Pero es hora de hacer un balance del camino emprendido. Somos conscientes que se trata de una investigación que abre y no cierra numerosas cuestiones. De ahí que, en algunos momentos, nos haya dejado tantas respuestas como interrogantes. El fenómeno pentecostal entre los gitanos es mucho más que un movimiento religioso. Ha sabido adaptarse a las necesidades, lugares y condiciones diferentes de los grupos gitanos, reelaborando tradiciones y esperanzas, marginación e integración, condiciones históricas y promesas milenaristas, allí donde su semilla prende. En suma, ha sabido conjugar el cambio y el mantenimiento de la identidad étnica. Porque las culturas cambian y los gitanos son diversos entre sí. De ahí, que resulten inapropiados y contrario a las dinámicas mostradas por los procesos culturales ciertos intentos esencialistas que consideran a la identidad étnica como algo permanente, constante y absoluto.

El pentecostalismo ha transformado algunos aspectos de la cultura gitana, ofreciendo una nueva imagen y una nueva definición de la minoría étnica. Pero también ha rescatado y dotado de nueva fuerza otros elementos. Aunque, como investigadores, reconozcamos que existan algunos aspectos y funciones poco claras o controvertidas, se trata de un proceso interno gestionado por y para los gitanos. Y, en todo caso, muestra el proceso creativo y estratégico al que pueden dar lugar los cambios religiosos en los diferentes contextos de conversión.

El potencial efecto transformador del cambio religioso en la actualidad no deja de mostrar nuevas y sorprendentes incógnitas. Consideramos que, a su clarificación, merece la pena a las ciencias sociales dedicarse. Extender y profundizar la conversación con los otros, que el diálogo no se interrumpa y mantener bajo vigilancia la emergencia de una voz hegemónica que trate de imponerse sobre las demás, constituye una tarea ética y epistemológica crucial de la antropología como ciencia de la diversidad cultural en el contexto de la globalización (Geertz, 1992: 27; Dietz, 2003: 30). Algunas de esas incógnitas han necesitado de una intensa reflexión en este trabajo. Uno de los principales propósitos con el que me enfrenté al fenómeno étnico-religioso encarnado en la Iglesia de Filadelfia ha sido el intento de entender

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

el cambio religioso desde la perspectiva de las prácticas sociales. Al subrayar los discursos y las acciones cotidianas concretas frente a las representaciones, he buscado una vía de acceso a la religión que no cosificara y sustancializara la experiencia de los creyentes. En última instancia, la fe constituye una experiencia personal y vital. Y como tal experiencia conlleva una transformación del sentido otorgado a las acciones de la vida cotidiana de los creyentes. Por ello, si la transformación genera o es capaz de generar referencias empíricas observables, sería apropiado buscar sus consecuencias en fenómenos tan poco estudiados como las actividades económicas y las prácticas corporales de los creyentes pentecostales. Gran parte de las hipótesis que utilicé iban en esta línea. Y éstos fueron algunos resultados del trabajo de campo:

I. - La geografía comercial de los itinerarios de los mercadillos mantiene cierta correspondencia con la expansión de la geografía religiosa. Además, en muchos casos, ambas geografías manifestaban la propia dispersión de los linajes gitanos por el territorio.

II. - El carácter flexible, dinámico y coyuntural de las interacciones económicas de los mercadillos permiten la interacción social en un escenario escindido, separado y fuertemente simbólico. La venta ambulante constituye, pues, un espacio y tiempo peculiares para el estudio de la identidad y las diferencias étnicas, para las relaciones intra e interétnicas.

III. - La venta ambulante condiciona varios aspectos de la vida cotidiana de los pastores y *hermanos* como: el horario, el tiempo, los días de descanso de los cultos, los recursos económicos y las ofrendas.

IV. - La actividad comercial, el compromiso religioso y las estrategias tradicionales de los gitanos coinciden en un modelo de trabajo independiente, autónomo flexible y libre.

V. - La "movilidad relativa" de los pastores reproduce la movilidad exigida por los mercados ambulante y en ambos casos se conservan ciertas pautas tradicionales. La hospitalidad y solidaridad que los antiguos linajes emparentados mantenían en sus rutas itinerantes habrían sido

sustituidas por la solidaridad de las congregaciones con los nuevos pastores que llegan a sus municipios: se ofrece casa, puestos en los mercados o ayuda económica.

VI. - La profesionalización y regularización que se está desarrollando en el sector del comercio ambulante (aunque existan fenómenos preocupantes) puede ponerse en relación con la ideas weberianas de transformación de la mentalidad capitalista ejercida por el protestantismo. "Buscarse la vida", en el sentido amplio de diferentes actividades y ocupaciones del grupo doméstico, se convierte en la necesidad (o ideal) de una actividad profesionalizada, reglamentada y honrada, cuyo desempeño admite una valoración religiosa y ética.

VII.- Los mercadillos ofrecen espacios concretos de interacción con la sociedad mayoritaria pero también entre los propios gitanos. La nueva filiación religiosa parece contribuir a un nuevo escenario, aunque delimitado, de interacción social.

Por otro lado, la mayoría de investigadores habían destacado cómo las formas tradicionales gitanas de organizar el trabajo y las estrategias productivas adquirían gran parte de su racionalidad y funcionalidad prácticas desde los sistemas de parentesco. En cambio, en nuestra investigación, habíamos observado algunas modificaciones en este panorama tradicional, que si bien no resultan claramente conflictivas con las estrategias productivas y parentales, marcaban una tendencia al cambio promovida por las correlaciones entre comercio ambulante y evangelismo gitano:

1) - La Iglesia de Filadelfia, pese a la autonomía de las congregaciones, supone el surgimiento de una organización institucional unitaria y centralizada que debilita la dispersión, desunión e independencia de los sistemas de linajes tradicionales y el carácter acéfalo de las organizaciones políticas gitanas.

2) - A la solidaridad interna de los linajes (que no desaparecen) se añaden nuevas formas de solidaridad congregacional.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

3) - Tanto las conversiones religiosas como el comercio ambulante requieren y tienden a una progresiva nuclearización y fragmentación de la familia extensa, es decir, a una paulatina y relativa fragmentación de los patrigrupos locales y a la reducción del número de cooperantes de los grupos domésticos. Por un lado, las conversiones suponen siempre experiencias personales y el compromiso de familias constituidas. Y por otro, la venta ambulante sólo puede sostenerse por grupos familiares nucleares, dado su sistema de funcionamiento, transporte, espacios, inversión, competencia. Ello no quiere decir que otros miembros del patrigrupo local no puedan dedicarse también a la venta o incluso al mismo género comercial, y que muestren formas de colaboración.

4) - Además, hemos destacado algunos aspectos sobre ascetismo, frugalidad, puritanismo y actitudes moderadas en las pautas de consumo de los gitanos evangélicos frente al resto de los gitanos inconversos.

Por último, en el espacio de los mercadillos, las relaciones interétnicas muestran los rasgos y singularidades que han conformado la convivencia y el conflicto entre payos y gitanos desde hace siglos. Entre esos aspectos señalamos los siguientes:

A) - Los mercadillos constituyen un espacio propio, separado y concreto para la convivencia y las relaciones interétnicas. Sin embargo, la integración espacial del mercadillo supone, con frecuencia, la perpetuación de relaciones fuertemente delimitadas y segmentadas. El contacto y la relación comercial no oculta que las interacciones sociales con la sociedad mayoritaria siguen siendo, sobre todo en períodos de crisis, provisionales y marginales.

B) - Los mercadillos permiten la relación intercultural desde un entorno que confirma y refuerza, debido a su carácter provisional y marginal, la pertenencia grupal y la identidad colectiva de los vendedores gitanos. El mercado, se convierte también, en un espacio para las relaciones intraétnicas, donde conviven parientes y otros patrigrupos locales gitanos.

C) - El espacio de las relaciones interétnicas se muestra también en cierto reparto de los géneros de venta siguiendo divisorias étnicas. La existencia de una etnoestratificación del mercadillo diluye, de momento, la competencia abierta. Las asociaciones de comerciantes ambulantes, aunque son minoritarias, comienzan a ser tenidas en cuenta. Sin embargo, la fragmentación étnica y ocupacional de los comerciantes gitanos y no gitanos se siente fundamentalmente a la hora de expresar demandas o reclamar derechos en los órganos municipales de comercio. Éstos se reúnen ocasionalmente y en la mayoría de los casos los comerciantes ambulantes o no son citados o su asistencia resulta muy dificultosa.

D) - Las relaciones interétnicas se articulan a través de los intercambios comerciales. El comercio ambulante, que se ha adaptado a los vaivenes de la oferta y la demanda y a las modas o particularidades locales, se configura como un espacio privilegiado para las relaciones interétnicas y permite, desde la dependencia secular y su consideración "marginal", estrechar los contactos, fraguar amistades, generar el autoempleo y la independencia. En definitiva, cierto bienestar y mejora de las condiciones de vida.

Por todo ello, nos propusimos construir un objeto de estudio propio en relación con el evangelismo gitano, es decir, abordar los contextos de conversión y la interacción de creencias y prácticas evangélicas desde dos ámbitos aparentemente muy distintos pero relacionados con el fenómeno religioso pentecostal gitano: el comercio ambulante y la gestión biocorporal. Por una parte partíamos del hecho de que muchos de los cambios y modificaciones que las conversiones religiosas ejercen en las prácticas vitales, biográficas y corporales, constituyen un fenómeno muy similar a la mayoría de movimientos religiosos ascéticos y, en concreto, pentecostales. Por otro, el comercio ambulante representaba una de las ocupaciones fundamentales de los gitanos evangélicos y de su interacción con la sociedad mayoritaria. De ahí que nuestro objetivo fundamental fuera analizar cómo el compromiso religioso y el "cambio de vida" tras la conversión afectaban (y de qué modo) a la gestión biocorporal, a las actitudes, a los comportamientos y a la ética del trabajo de los gitanos aleluyas dedicados a la venta ambulante en mercadillos. Por ello, la investigación requería un recorrido teórico y etnográfico por tres ámbitos diferentes que desvelasen los modos específicos en que las prácticas religiosas pentecostales afectaban

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

a aspectos como: la construcción del cuerpo o la biografía personal, la ética y *racionalidad* del trabajo y las interacciones sociales de los gitanos conversos dedicados al comercio ambulante.

Sin embargo, ni los aspectos más sociales o étnicos ni los aspectos más religiosos del fenómeno pentecostal gitano pueden ser considerados de un modo aislado. Ha sido necesario incluirlos dentro de procesos y marcos relacionales más generales. De este modo la investigación se abría a temáticas más amplias como las relaciones interétnicas, el espacio social, los procesos de marginación e integración, los rasgos del comercio ambulante, la dinámica de los dones carismáticos o las transformaciones ejercidas por las prácticas ascéticas en la gestión corporal y biográfica. Y dicho recorrido podía implicar o no negar tanto los modelos mecanicistas y simplistas que enfatizaban aspectos estructurales o unidireccionales del fenómeno étnico-religioso, como reducir las interpretaciones a las meras representaciones ideológicas de los fieles.

Si queríamos estudiar las prácticas religiosas había que entrar en el espacio cerrado y simbólico de los cultos. Pero volver a salir de él, salir al "mundo". Y en ese espacio de la vida cotidiana los mercadillos ambulantes constituían una actividad y dedicación fundamentales. Si hay actualmente un espacio privilegiado donde convergen los elementos culturales centrales en la reproducción de la etnia gitana, sus estrategias económicas y laborales, junto a las relaciones interétnicas, ese es el comercio ambulante en mercadillos. Lugar de encuentro y distancia, de permanencia y cambio, de integración y diferencia para la cultura gitana. Y también de comercio y consumo, de interacción entre la globalización y los mercados locales, de control administrativo y fiscal, de valores económicos y morales, de encuentro y diálogo, del trato y la amistad, de la mercancía y la palabra, del beneficio y la necesidad. Para los creyentes pentecostales gitanos es también el escenario concreto de su compromiso religioso, de una nueva *racionalidad* económica y ética, el modo en que la religión modifica las acciones de la vida cotidiana, el modo en que las prácticas cotidianas pueden dar sentido a las creencias.

Los procesos de globalización de la economía y la cultura han contribuido de manera heterogénea y fragmentaria, con variaciones locales y culturales, a formas específicas de articulación de viejas y nuevas fórmulas económicas. La antropología y el método etnográfico son capaces de generar estrategias

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

científicas muy apropiadas para analizar las formas culturales concretas en conexión con los procesos mundiales. El pentecostalismo, en particular, es un fenómeno global, tanto por su carácter mundial como por su desarrollo y organización reticular, por su descentralización y su versatilidad para adaptarse, redefinirse y crecer en contextos socioculturales diversos (Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2004: 264). El evangelismo y el comercio ambulante dejan de ser elementos económicos o religiosos aislados para concebirse como síntesis particulares entre lo global y lo local. La resistencia, no rupturista, de la Iglesia de Filadelfia, es decir, un movimiento que reivindica lo gitano sin rechazar abiertamente lo payo, se convierte en una estrategia de resistencia no política sino "simbólica", "relacional" o "implícita" que genera prácticas culturales que se constituyen en sistemas de sentido y valores generados en contextos de dependencia y que, por tanto, han internalizado dichas desigualdades (Dietz, 2003: 17). Pero sobre todo implica que la especificidad cultural gitana en la actualidad tiene que ser puesta en relación con determinadas prácticas sociales y políticas, que su posición de dependencia con el sistema global muestra su interconexión a las continuidades y discontinuidades de los flujos culturales. En este contexto general es donde hemos seleccionado los mercadillos ambulantes como espacios de interacción social específicos y privilegiados. En ellos, las relaciones interétnicas muestran los rasgos y singularidades que han conformado la convivencia y el conflicto entre payos y gitanos desde hace siglos. Al mismo tiempo, el comercio ambulante, como práctica heredera de los oficios tradicionales gitanos, nos permite observar las estrategias de adaptación, negociación e hibridación cultural generadas ante los procesos globalizadores.

Los mercados constituyen, pues, un espacio social, un espacio político, un espacio económico. Pero también un espacio religioso. La actividad comercial se tiñe de valores morales y religiosos. Y los mercadillos desvelan el escenario de la reforma personal y la edificación moral de la reorientación de los comportamientos y las actitudes económicas al promover la honestidad en el trabajo, la evitación del despilfarro, la prohibición del gasto en alcohol, tabaco, juegos y drogas; la formalidad y regulación comercial y administrativa; la inversión más "racional y ordenada" del presupuesto familiar; la gestión y cuidado de la imagen personal del comerciante; el cambio de pautas en el lenguaje o en la higiene; el rechazo a fórmulas delictivas para asegurar la subsistencia como el robo, el fraude o el engaño, en definitiva, a favorecer una relativa *modernización* e *integración* en la sociedad mayoritaria que puede

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

estar generando cierta prosperidad económica y movilidad social en algunos grupos de gitanos conversos. En suma, los comerciantes gitanos tienden a la regularización económica y a una integración social selectiva.

Los mercadillos posibilitan un espacio propio que permite tanto el reforzamiento de la identidad étnica como el mantenimiento de los límites de interacción con la sociedad mayoritaria. En la medida en que la extensión y prosperidad del comercio no sedentario ha estimulado cierta aculturación entre los gitanos, ha propiciado paralelamente un instrumento emblemático de rearfirmación étnica. Comercio ambulante y pentecostalismo gitano han sabido establecer una recíproca conexión. Los mercadillos han permitido, tras la crisis de los setenta, la estabilidad y reproducción étnica hacia la integración y mejora de la calidad de vida. El pentecostalismo ha proporcionado el potencial simbólico y las coordenadas ideológicas y prácticas para asumir una "nueva racionalidad económica" y unas nuevas relaciones interétnicas.

Por otro lado, las conversiones evangélicas han promovido la construcción entre los gitanos de una nueva redefinición e interpretación de la historia, presente y futuro de la minoría, de una autoimagen y relaciones con el entorno más positivas. De la persecución, discriminación y "pecado" a considerarse como "pueblo elegido". Filadelfia se ha convertido en un poderoso referente identitario tanto para conversos como inconversos que ven en esta Iglesia un patrimonio común. Pero también han generado una estrategia reflexiva en relación a las prácticas corporales y vitales de los fieles. La imagen, identidad y gestión corporal del creyente se convierten en poderosos mecanismos de redefinición personal y comunitarios. Éstos dejan de ser elementos residuales en la conformación de la vida social al promover la resistencia, en clave religiosa y étnica, a la "colonización instrumental y globalizadora del mundo vital" (en expresión de Habermas) y otorgar una esfera altamente expresiva y simbólica, repleta de significados tanto subjetivos como colectivos. Las conversiones se "encarnan", transforman los cuerpos y las biografías y ello tiene incidencia en las actividades cotidianas y económicas. Precisamente, las prácticas y actitudes cotidianas de los fieles en los mercadillos manifiestan, en diferente grado y variabilidad, las transformaciones del cambio personal y vital en relación al ascetismo corporal, prácticas de gestión vital, ética del trabajo y "racionalidad económica" de tipo capitalista sugeridas por Weber. Dichos procesos abarcan aspectos diferentes: los mercadillos como escenarios de proselitismo evangélico, cambios en la

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

percepción del tiempo y del trabajo, en la presentación del yo e imagen personal, en la gestión corporal, tendencia a la profesionalización y regularización, nuevas relaciones interétnicas, un nuevo "lenguaje", etc.

Las conversiones gitanas en el seno de la denominación pentecostal "Filadelfia" manifiestan un proceso de transformación en curso y sin precedentes de la cultura gitana, al facilitar la apropiación en clave étnica de un sistema religioso inicialmente exógeno. Y ofrecen, además, modelos alternativos de negociación de identidades tanto intra como interétnicas en relación con las poblaciones andaluzas en las que se insertan. El hecho de que las conversiones se hayan multiplicado en las últimas décadas, al compás de transformaciones sociales, económicas y políticas que ocurren tanto en los contextos gitanos como en los de la sociedad mayoritaria, no basta para analizar la complejidad del fenómeno religioso si no intentamos diseñar una nueva mirada antropológica que atienda al modo en que el juego de las transformaciones objetivas se conjuga con los discursos y vivencias de los sujetos protagonistas, a las formas de apropiación, resistencia y redefinición de los agentes sociales de procesos más generales. Tampoco podemos olvidar el papel del Estado y de las administraciones públicas. El poder "payo" estaba detrás de la persecución y la discriminación, de los desalojos y la marginación. Y sigue estando en la actualidad, en cambio, promoviendo políticas sociales y medidas integradoras, extendiendo el Estado del Bienestar y la calidad de vida a colectivos desfavorecidos. Pero el conflicto entre el poder y los gitanos no ha desaparecido del todo, continúan los realojos, los brotes racistas, la concesión arbitraria de licencias, la cesión o negación arbitraria de locales para cultos, promoviendo el clientelismo, estimulando o prohibiendo mercadillos según las coyunturas, negando los ritos gitanos, subvencionando asociaciones o proyectos controvertidos, etc.

El objetivo de esta investigación ha consistido en tratar de construir y explorar un objeto de estudio propio en torno a la forma en que se articulan las creencias y las prácticas religiosas en relación con las actividades económicas y biocorporales en el contexto de las congregaciones gitanas de la provincia de Sevilla. Es obvio y necesario limitar cualquier tipo de generalización y extrapolación que pueda establecerse desde un estudio que no deja de ser muy limitado y exploratorio. Además, y siempre que hemos podido, hemos tratado de poner en juego la reflexividad del proceso etnográfico en la medida que

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

la investigación etnográfica en los contextos cerrados y proselitistas del pentecostalismo gitano invitaba a ello. Es decir, el hecho de que como antropólogos hemos sido también interlocutores activos en el proceso de diálogo: participando en sus ceremonias y mercadillos, dialogando con las congregaciones y mostrando los avances del trabajo con varios artículos, reorientando objetivos conforme se desarrollaba el trabajo, renegociando el acceso a los cultos en cada cambio pastoral, adaptando nuestros roles a las diversas circunstancias, etc.

Podemos recapitular los logros de la investigación emprendida. En el segundo capítulo hemos hecho un repaso a las relaciones conceptuales entre creencias y prácticas religiosas, tal y como han sido abordadas por parte de algunos autores a lo largo de la Historia de la Antropología, hasta perfilar un concepto disposicional de creencia que nos permitiera comprender los procesos y dispositivos de *biopolítica corporal* implicados, un concepto utilizado en nuestro análisis para manifestar el conjunto de estrategias y disposiciones prácticas concretas de gestión, control y definición de las actividades corporales e identitarias que el marco ideológico de las creencias pentecostales acaba por configurar y manifestar. Precisamente, los rasgos generales del evangelismo gitano, su descripción e interpretación se desarrollan en el capítulo tercero. El capítulo cuarto ofrece una reflexión sobre la historia de los estereotipos negativos, el escenario de las relaciones interétnicas y los contextos pentecostales gitanos hasta concretar el espacio diferencial de los mercadillos ambulantes. La contextualización y análisis de la venta no sedentaria en España y Andalucía, sus rasgos y características, la descripción de los mercadillos y comerciantes estudiados y observados en la provincia de Sevilla y los resultados de esa parte del trabajo de campo fueron presentados en el capítulo quinto. Por otro lado, la interpretación y descripción del ascetismo pentecostal desde los aspectos de construcción y control del cuerpo, la nueva gestión vital y reelaboración biográfica y personal fueron descritos en el capítulo seis. Por último, las temáticas anteriores convergen en el capítulo séptimo, al presentar los aspectos de las prácticas corporales y vitales o la nueva ética del trabajo y "racionalidad económica" que son redefinidos y "apropiados" por los gitanos pentecostales en la vida cotidiana y en la actividad comercial ambulante de modo preferente.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

Como hemos tratado de desarrollar, el autoperfeccionamiento, la "metodología de la salvación" asociada a ceremonias que producen o simbolizan el renacimiento personal, el éxtasis y la comunicación directa con lo divino y el ejercicio preparatorio para ello, tienen el fin de despertar y probar la capacidad carismática en el interior de los cultos, pero la regeneración vital se extiende fuera de las congregaciones. La "metodología de salvación" gitana pentecostal puede orientarse así a la ética del trabajo, a las relaciones sociales interétnicas, las relaciones de género y a la vida cotidiana en general. Vectores de cambio que necesitan estudios en profundidad. En el caso de los conversos gitanos, la nueva ética del trabajo afecta de lleno a un sistema económico basado en relaciones de correspondencia con el sistema de parentesco: participación en las estrategias productivas de toda la unidad doméstica y cooperación coyuntural entre parientes del patrigrupo. Las actividades fundamentales son la venta ambulante y actividades alternativas o subalternas como las que desarrollan los temporeros agrícolas o la recogida de productos de reciclaje urbano (chatarras, cartones). En todas ellas hemos visto cómo el pentecostalismo promueve la honestidad en el trabajo, la sinceridad frente al engaño o mentira, el cálculo "racional" de las inversiones, la evitación de gastos en alcohol, tabaco, juegos o fiestas "mundanas". Dichas actitudes y prácticas provocan una transformación de la vida cotidiana. Al mismo tiempo se rechazan actividades conflictivas con el entorno social gitano o payo, como las relacionadas con drogas, hurtos, fraudes, etc. En este sentido, el modelo de comportamiento y los discursos al respecto son claros, aunque siempre pueden existir casos excepcionales, con cierta tolerancia relativa o temporal. Precisamente, la persistencia o visibilidad del comportamiento anómalo o conflictivo acabará con una disciplina o con el "enfriamiento" del nuevo converso. Todo ello resulta de suma importancia si tenemos en cuenta los contextos de exclusión social en los que residen muchos de los gitanos conversos: barrios sin apenas infraestructura urbana, pobreza, analfabetismo, problemas derivados de las drogas: delincuencia, toxicomanías, mafias, etc.

Cobra así aún más sentido que la redención pase por el cambio de vida y el rechazo del mundo. Vivir *en el mundo* pero no *ser del mundo*. Sólo la pertenencia a la iglesia distribuye la gracia. Pero no se busca poseer a Dios sino ser un instrumento de Dios, "llenarse de él", "un vaso que acoja su gracia". De ahí que lo no divino - el cuerpo, el mundo, el demonio-, tenga que "eliminarse" de la vida cotidiana. El carácter positivo de la acreditación de la salvación, de la apropiación de los dones carismáticos o el cambio vital

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

que la manifiestan, exige un comportamiento práctico y público de virtuosismo religioso (Weber, 1997: 210 y ss). El estricto código moral se convierte en un poderoso signo comunicativo en las interacciones cotidianas. La autopresentación del *nuevo hombre salvo por el Espíritu Santo* lleva a los gitanos conversos a regular la apariencia física, la pulcritud del cuerpo y vestidos, a cuidar los discursos, a censurar las maldiciones, a prohibir la ingestión de alcohol, tabaco o drogas, a evitar visitar lugares de "vicios mundanos". Lo paradójico es que, pese a las censuras y el ascetismo relativo, todo ello ha resultado eficaz para numerosos gitanos que han sabido vertebrar desde la religión una autoimagen más positiva tanto a nivel personal como comunitario. Y si en un principio las prácticas ascéticas y la "imagen cristiana" resultaban incompatibles o extrañas a la cultura gitana hasta el punto que "había que dejar de ser gitano para ser cristiano", poco a poco, el movimiento socio-religioso supo redefinir y apropiarse de los principales elementos de la cultura gitana, renovando el sentido de pertenencia desde dentro, reinventando la tradición hacia nuevas formas de ser gitano y reivindicando la gestión corporal, vital y biográfica evangélicas como formas compatibles con la identidad étnica. Es decir, el ascetismo pentecostal posibilitó articular discursos y prácticas corporales y colectivas que devolvían el protagonismo a los gitanos. No es de extrañar que al final de este largo proceso, el cristianismo evangélico aparezca, para muchos de ellos, como una estrategia necesaria para ser gitano en la actualidad. He aquí estos testimonios finales que sintetizan la transformación cultural que supone el pentecostalismo y el intento por mantener la identidad ante un mundo cambiante, dicho de otra manera, "tuve que ser cristiano para ser gitano". El primero es de un pastor y el segundo de un anciano converso, ambos vendedores ambulantes:

"Mira bien lo que te digo, cuando uno nace de nuevo para Cristo tiene que dejar las cosas del mundo y la carne en segundo plano...hasta las leyes gitanas, que ha sido lo único que hemos tenido y nos han dado fuerza y unión, no daban buen fruto porque no conocíamos al Señor porque dice Mateo que hagamos frutos dignos de arrepentimiento y el árbol que no dé buen fruto sea cortado y echado al fuego (Mateo, 3, 8)*.... pero cuando dios ha tocado nuestros corazones y el agua del bautismo nos ha arrepentido los gitanos hemos salido del olvido y el Evangelio nos devuelve muchas leyes gitanas porque ya no son del mundo sino queridas por Dios."*

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

"*Los gitanos no han buscado nunca el Evangelio, ha sido Dios el que nos ha buscado pero ahora que lo hemos conocido te das cuenta que sin su presencia no hubiéramos sobrevivido tantas persecuciones y calamidades como nos han pasado... Cristo nos ha cambiado y tenemos unos ojos, unos oídos, una lengua y una vida nueva... ya no somos un pueblo sin esperanza porque ahora tenemos la esperanza de Cristo... ser cristiano es haber vencido al pecado y a tantas adversidades y hambres y fríos que hemos tenido como pueblo... por eso somos gitanos renacidos... y si vamos al chandí* (mercado) *y tenemos el amor de Dios con nosotros nos ganamos la vida en paz y orden."*

Precisamente, la "nueva imagen cristiana", consecuencia de una reconstrucción vital y corporal, se convierte así en una señal identitaria. Lo "nuevo" ya no es visto como algo "payo". Lo "nuevo" en las prácticas cotidianas y corporales pentecostales, con una conciencia clara de los contenidos y signos que hay que transmitir, es entendido ahora como lo "verdaderamente gitano". La gestión corporal y vital del evangelismo gitano se aleja así tanto de los contenidos y formas de los gitanos inconversos como del mundo payo "pecaminoso e idólatra", que estiman como predominantemente católico, y suponen la construcción de un nuevo sentido en la identidad gitana. Para los creyentes, "ser cristiano" constituye la forma actual de organizar la diversidad, de crear un marco simbólico apropiado donde ser gitano adquiera su *verdadero* sentido, su continuidad y vitalidad frente al deterioro cultural de la marginación y la asimilación. El factor religioso adquiere así una importancia fundamental en la construcción de la identidad social y personal.

De esta forma, hemos intentado dibujar un recorrido conceptual y etnográfico por los contextos de conversión al evangelismo gitano de la denominación *Filadelfia.* Por supuesto hay sendas que han sido inexploradas o apenas esbozadas: la cuestión del género, el flamenco, el problema de las drogas, por citar algunas de ellas, y que hacen de este texto todavía algo inevitablemente incompleto. La elaboración del texto final ha resultado difícil, dilatada y complicada. En muchos momentos el laberinto del proceso etnográfico nos impedía ver los árboles que componen el bosque. Quizás hubiera sido necesario meditar y aclarar mejor las reglas de correspondencia entre los diferentes objetivos de la investigación. La insatisfacción con el texto final parece que es una experiencia general y compartida por todos los

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

investigadores. Pero, en todo caso, estamos convencidos que nuestro trabajo puede aportar una perspectiva original, útil y llena de matices para comprender el fenómeno conversionista gitano.

Cierro así este trabajo, muchos de mis objetivos iniciales están satisfechos, otros quedan apenas esbozados, pero sobre todo, han surgido nuevos problemas e intereses. De alguna manera este texto es un refuerzo, un punto de apoyo, un contrapunto a nuevos trabajos sobre los temas abordados. Esta investigación no fundamenta, más bien abre caminos. Quien escribe elige sus palabras procurando participar en un diálogo futuro. Cualquier tentativa etnográfica es un intento de entablar una conversación con los otros y narra la historia de un encuentro. Por ello no sólo busca responder preguntas sino desvelar las respuestas de los otros. Estoy convencido de que abandonando la idea del antropólogo en cuanto persona que conoce algo sobre la cultura que ningún otro conoce, abandonamos también, al mismo tiempo, la idea de que su voz tiene derecho preferente a la atención de los demás participantes en la conversación. Pensar que mantener una conversación es una meta suficiente para la antropología es considerar a las personas como generadoras de nuevas descripciones y relatos más que como sujetos de quienes se espera que sean capaces de descripciones exactas. No caben pues certezas absolutas, salvo que la búsqueda de la verdad consiste en una tarea colectiva y permanente que se valida día a día. He aquí mi contribución y esfuerzo humilde, mi intento por captar fragmentos de las acciones, discursos y significados culturales.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

IX. BIBLIOGRAFÍA.

BIBLIOGRAFÍA.

ABAD, L. 1993. "Nuevas formas de inmigración: un análisis de las relaciones interétnicas". *Política y Sociedad*. Madrid. 12: 45-59.

ACERO, J.J. 1985. *Filosofía y análisis del lenguaje*. Madrid. Cincel.

ANTA FÉLEZ, J.L. 1994. *Donde la pobreza es marginación*. Madrid. Humanidades.

ANTA FÉLEZ, J.L. 1999. "Poder, estado y políticas sociales. Una comunidad gitana en la ciudad de Málaga", en *Los gitanos andaluces* (J.F. Gamella, Coord.). *Demófilo.* Sevilla. Fundación Machado, 30: 171-182.

ARDÉVOL, E. 1991a. "Dictamen sobre cultura". *Estudio sociológico sobre la comunidad gitana en España. Marco Teórico.* Asesoría de Programas de Servicios Sociales (PASS.), Madrid. Mimeo.

ARDÉVOL, E. 1991b. "Dictamen sobre convivencia y relaciones interétnicas". *Estudio sociológico sobre la comunidad gitana en España. Marco Teórico.* Asesoría de Programas de Servicios Sociales (PASS.), Madrid. Mimeo.

ARDÉVOL, E. & CISTERÓ, J & MARCOS, C. 1990. "El campamento gitano de Riu Sec" *Rev. Treball Social*, Barcelona, nº Extra: 11-103.

ARDÉVOL, E. 1994. "Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos", en *Entre la marginación y el racismo* (San Román, T. Comp.). Madrid. Alianza: 61-108.

ARIS SAMPER, L. 2002. "La Iglesia Evangélica de Filadelfia. Un acercamiento a la religiosidad de los gitanos en España". *Sincronía, revista electrónica*. Univ. Guadalajara. Jalisco. México.

ARRIAGA, M. 2002. "El propio y el extraño. Una aproximación sociológica al choque cultural payo-gitano". *I Tchachipen*. Barcelona. Instituto Romanó, 37: 18-28.

ASAD, T. 1983. "Antropological conceptions of Religion: Reflections on Geertz". *Rev. Man*. Vol. 18, nº 2: 237-259.

ASGG. 1993. *El fenómeno de las drogas en la comunidad gitana*. Asociación Secretariado General Gitano. Madrid.

ASSEO, H. 1989. "Pour una histoire des peuples-résistance", en *Tsiganes: identité, evolution* (Williams, P. Ed.). París. Syros. 121-127.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

BARKER, E. 1983 (Edit). *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*. Macon Georgia. Mercer University Press.

BEATTIE, J. 1993. *Otras culturas.* Madrid. FCE.

BECKFORD, J. 1985. *Cult Controversies. The Societal Response to the New Religious Movements*. London. Tavistock.

BELL, D. 1996. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid. Alianza.

BERGER, P. 1981. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona. Kairós.

BERGER, P. & LUCKMANN, T. 1994. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu.

BERGER, P. & LUCKMANN, T. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona. Paidós.

BEYER, P. 1994. *Religion and Globalization*, London. Sage.

BEYER, P. 1999. "Secularization from the Perspective of Globalization. A Response to Dobbelaere". Versión html en www:hirr.hartsem.edu/sociology

BILBAO, A. 1996. "La racionalidad económica y la secularización", *REIS*, Madrid, 74: 225-243.

BIRD-DAVID, N. 1997. "Las economías. Una perspectiva económico-cultural". *Revista Internacional de Ciencias Sociales (ISSJ*), nº 154. Unesco. París.

BLOOM, H. 1997. *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana.* México. FCE.

BODDY, J. 1994. "Spirit possesion revisited: Beyond Instrumentality". *Annual Review of Anthropology.* 23: 407-434.

BORROW, G. 2000. *Los Zincali*. Sevilla. Biblioteca Flamenca.

BOURDIEU, P. 1971. "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Francaise de Sociologie*. Vol. XII, nº 2: 295-334.

BOURDIEU, P. 1985. *Qué significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid. Akal.

BOURDIEU, P. 1991. *El sentido práctico.* Madrid. Taurus.

BOURDIEU, P. 1993. *Cosas dichas*. Barcelona. Gedisa.

BOURDIEU, P. 1995. *Respuestas para una antropología reflexiva*. México. Grijalbo.

BOURDIEU, P.1999. *La miseria del mundo*. Madrid. Akal.

BOURDIEU, P. & CHAMBOREDON, J. & PASSERON, J. 1991. *El oficio de sociólogo*. México. Siglo XXI.

BRADLEY, R. 1987. *Charisma and Social Structure*. Paragon House. New York.

BURKE, K. & BRINKERHOFF, M. 1981. "Capturing Charisma. Notes on an Elusive Concept". *Journal for the Scientific Study of Religion,* 20 (3): 274-284.

CACHÓN, L. 1995. "Marco institucional de la discriminación y tipos de inmigrantes en el mercado de trabajo en España". *REIS*. 69: 105-124.

CALVO, T. 1980. "Las minorías étnicas y sus relaciones de clase, raza y etnia", *Documentación Social*, 41: 9-33.

CALVO, T. 1990. *España racista? Voces payas sobre los gitanos*. Barcelona. Anthropos

CANO, L. 1981. *Historia de un pentecostés en el siglo XX. Historia del avivamiento surgido en el Pueblo Gitano*. Barcelona. Edición del autor.

CANTÓN, M. 1996. " Curar y creer en Guatemala. A la conversión religiosa (pentecostal) por la sanación física", en *Creer y curar: la medicina popular* (González Alcantud & Rodríguez Becerra, eds.) Granada. Diputación Provincial: 457-481.

CANTÓN, M. 1997. "Evangelismo gitano y creatividad religiosa: Cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión". *Antropología.* Madrid, nº 14: 45-72.

CANTÓN, M. 1998. *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala, 1989-1993*. Antigua (Guatemala)-Vermont (EEUU), Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies.

CANTÓN, M. 1999a. "Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias Filadelfia en Andalucía.", en *Los gitanos andaluces* (J.F. Gamella, Coord.). *Demófilo.* Sevilla. Fundación Machado. 30: 183-206.

CANTÓN, M. 1999b. "El *culto* gitano y los procesos de deslegitimación. Definiciones y competencias", en *Religión y Cultura* (Rodríguez Becerra, S. Coord). Consejería de Cultura - Fundación Machado. Sevilla. 1999, Vol 1: 165-179.

CANTÓN, M. 1999c. "Ética protestante del trabajo y contextos de conversión. Max Weber en América Latina", en *Religión y Cultura* (Rodríguez Becerra, S. Coord). Consejería de Cultura-Fundación Machado. Sevilla.Vol. II: 433-447.

CANTÓN, M. 2001. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona. Ariel.

CANTÓN, M. 2003. "Creencias protestantes, estrategias gitanas. El evangelismo de las Iglesias de Filadelfia en el Sur de España", *Rev. Dialectología y Tradiciones Populares*. Tomo LVIII (2): 179-200.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

CANTÓN, M. & PRAT, J. & VALLVERDÚ, J. (Coords.). 1999. *Nuevos Movimientos Religiosos, Iglesias y "Sectas"*. Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología.

CANTÓN, M. & MARCOS, C.& MEDINA, S.& MENA, I. 2000. "Protestantismo Gitano en la Baja Andalucía. Contextos de conversión, relaciones interétnicas y cambio económico", *Anuario Etnológico de Andalucía 1998-99*. Sevilla. Consejería de Cultura: 31-39.

CANTÓN, M. & MARCOS, C.& MEDINA, S.& MENA, I. 2002. "Iglesias Evangélicas Gitanas de la Baja Andalucía. Cuatro perspectivas", *Anuario Etnológico de Andalucía 2000-01*. Sevilla. Consejería de Cultura: 43-56.

CANTÓN, M. & MARCOS, C. & MEDINA, S. & MENA, I. 2004. *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía.* Sevilla. Signatura.

CARRETERO, A. 2003. "Religiones intersticiales. La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades actuales". *Gazeta de Antropología*. Granada, nº 19. Vesión html en: www.ugr.es/local/pwlac

CARRO, S. 2001. "¿Objeto o experiencia? Apuntes para una etnografia fenomenológica de la religión en América Latina", *Rev. Guaraguao.* Barcelona, nº 12: 63-76.

CARRO, S. 2001b. "El señor de Carácuaro. Una etnografía fenomenológica de una peregrinación en México", *Rev. Guaraguao.* Barcelona, nº 13:28-50.

CASTEL, R. 1997. *La metamorfosis de la cuestión social*. Barcelona. Paidós.

CASTELLS, M. 1998. *La era de la información.* Vol. II. *El poder de la identidad.* Madrid. Alianza.

CASTELLS, M. 1998. *La era de la información.* Vol. I. *La sociedad red.* Madrid. Alianza.

CHRISTIANO, K. 1999. "Secularization Theory. The Course of a Concept". *Sociology of Religion*, 60, (3): 209-228. Versión html en: www.sociologyofreligion.com/asrjourn.htm

CLIFFORD, J. & MARCUS, G. (Eds). 1991. *Retóricas de la antropología*. Gijón. Júcar.

COMAS, D. 1995. *Trabajo, género y cultura.* Barcelona. Icaria- ICA.

COMAS, D. 1998. *Antropología Económica*. Barcelona. Ariel.

CONTRERAS, J. 1993. *Antropología de la Alimentación*. Madrid. Eudema.

CONSILIUM. 1986. *El comercio ambulante en Andalucía y la modernización del sector.* Madrid. (Mimeo).

CORTÉS TIRADO, L. & GARCÍA GONZÁLEZ, H. 1999. "El movimiento asociativo gitano. Retos de futuro", en *Los Gitanos Andaluces* (Gamella, J. F. Coord.). *Demófilo*, Sevilla. Fundación Machado, 30: 207-230.

COULIANO, Y. 1994. *Experiencias del éxtasis*. Barcelona. Paidós.

COX, H. 1993. "Religión y política en Europa. Los nuevos debates sobre los dominios de lo secular/sagrado y de lo público/privado." *Historia y Fuente Oral.* Barcelona. 2, 10: 31-35.

COX, H. 1999. "Pentecostalism and Golbal Market Culture", en *The Globalization of Pentecostalism* (Dempter & Klaus & Petersen, eds.). Carlisle. Regnum Books: 386-395.

CRUCES, F. 1999. "Notas sobre la problemática del concepto de ritual en el estudio de las sociedades contemporáneas", en *Religión y Cultura* (Rodríguez Becerra, S. Coord.) Consejería de Cultura-Fundación Machado. Sevilla. Vol 1: 513-528.

CUCÓ, J. 2004. *Antropología Urbana*. Barcelona. Ariel.

DELGADO, M. 1996. "Religiones", en *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a C. Esteva Fabregat* (Prat, J. & Martínez, A., edits.). Barcelona. Ariel: 196-203.

DELGADO, M. 1999. *El animal público*. Barcelona. Anagrama.

DELGADO, M. 1999b. "Luces iconoclastas", en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 77-90.

DÍAZ CRUZ, R. 1998. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona. Anthropos.

DÍAZ-SALAZAR, R. & GINER, S & VELASCO, F (Eds). 1994. *Formas modernas de religión.* Madrid. Alianza.

DÍAZ, S & PABLOS, S.& PÉREZ, C.& SÁNCHEZ, A. 2000. *Estudio de la cultura gitana en el barrio de Santa Isabel.* San Juan de Aznalfarache. Servicios Sociales. (Memoria interna).

DÍAZ VIANA, L. 1995. "La etnografía como actividad y discurso", en *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural* (Aguirre Baztán, edit.), Marcombo. Barcelona: 260-270.

DIETZ, G. 2003. "Introducción", en *Globalización, resistencia y negociación en América Latina* (Pérez, B & Dietz, G., eds.). Madrid. Catarata: 9-39.

DOUGLAS, M. 1988. *Símbolos Naturales*. Madrid. Alianza.

DOUGLAS, M. 1991. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid. S.XXI.

DOUGLAS, M. 1999. "La pureza del cuerpo". *Revista de Occidente*, Madrid. nº 222: 37-50.

DUMONT, L. 1982. *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid. Taurus.

DURKHEIM, E. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Akal.

EISENSTADT, S. 1980. "La tesis de la ética protestante", en *Sociología de la Religión* (Robertson, selec.) Mexico. FCE: 269-290.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

ELIAS, N. 1987. *El proceso de la civilización*. Madrid. FCE.

ELSTER, J. 1992. *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*. Barcelona. Gedisa.

EQUIPO OSSET. 1998. *Estudio de la barriada de Santa Isabel.* San Juan de Aznalfarache. Servicios Sociales. (Memoria interna).

ESTEBAN, M.L. 2004. *Antropología del Cuerpo*. Bellaterra. Publicaciones UAB.

ESTRUCH, J. 1994. "El mito de la secularización", en *Formas modernas de religión* (Díaz-Salazar & Giner &Velasco, eds.). Madrid. Alianza: 267-281.

FERRÁNDIZ, F. 1995. "Itinerarios de un médium:espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea", *Antropología*, 10: 133-166.

FERRÁNDIZ, F. 1999. "El culto de María Lionza en venezuela: tiempos, espacios y cuerpos", *Alteridades*, 9 (18): 39-55.

FERRÁNDIZ, F. 2004. *Escenarios del Cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela.* Univ. Deusto. Dep. Publicaciones.

FERRAROTTI, F. 1994. "El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado", en *Formas modernas de religión* (Díaz-Salazar & Giner &Velasco, eds). Madrid. Alianza: 282-311.

FRAZER, J.G. 1965. *La rama dorada*. México. FCE.

FRESNO, J.M. 1991. "Dictamen sobre articulación de la participación social y movimiento asociativo". *Estudio sociológico sobre la comunidad gitana en España. Marco Teórico.* Asesoría de Programas de Servicios Sociales (PASS.), Madrid. Mimeo.

FRESNO, J.M. 1999. "Las políticas de empleo y la comunidad gitana", *Gitanos. Pensamiento y cultura. Revista ASGG*. 2: 36-41

FOUCAULT, M. 1992. *Vigilar y castigar.* Madrid. Siglo XXI.

FOUCAULT, M. 1994. *Microfísica del poder*. Barcelona. Planeta

FOUCAULT, M. 1999. *Dits et écrits*. IV. Paris. Gallimard.

FOUCAULT, M. 2001. *L´Herméneutique du sujet*. Paris. Seuil-Gallimard.

GADAMER, H-G. 1997. *Mito y razón*. Barcelona. Paidós.

GAMELLA, J.F. 1996. *La población gitana en Andalucía*. Sevilla. Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.

GAMELLA, J.F. (Coord). 1999. "Los gitanos andaluces". *Demófilo.* Sevilla. Fundación Machado, nº 30.

GAMELLA, J. F. 2002. "Exclusión social y conflicto étnico en andalucía", *Gazeta de Antropología*. Granada, nº18. Versión html en www.ugr.es/local/pwlac

GARCÍA, J.L..1991. "El uso del espacio: conductas y discursos", en *La Tierra. Mitos, ritos y realidades* (González Alcantud & González Molina, eds.) Barcelona. Anthropos: 400-411.

GARCÍA, J. L. 1999. "La religión como sistema público: conocimientos, creencias y prácticas", en *Religión y Cultura* (Rodríguez Becerra, S. Coord.) Consejería de Cultura. Sevilla. Vol. 1: 501-512.

GARCÍA, J. L. 2000. "Informar y narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo", *Revista de Antropología Social*, Madrid. UCM. 9: 75-104.

GARCÍA, J. L. & VELASCO, H. (Eds). 1991. *Rituales y proceso social*. Madrid. MEC.

GARCÍA JORBÁ. J.M. 2000. *Diarios de campo. Cuadernos Metodológicos*. Madrid. CIS.

GARRETA, J. 1999. " Gitanos y Religión", *Rev. Int. Sociología*, nº 22: 153-179.

GARRETA, J. 2003. *La integración sociocultural de las minorías étnicas (gitanos e inmigrantes).* Barcelona. Anthropos.

GARRIGA, C. 1994. "Trabajo social y servicios sociales en el ámbito de la cultura gitana", en *Entre la marginación y el racismo* (San Román, T. Comp.) Madrid. Alianza: 171-180.

GAY BLASCO, P. 1999. *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford. Berg.

GAY BLASCO, P. 2000a. "Gitano Evangelism: The Emergence of a Politico-Religious Diaspora", *VI EASA Conference*. Krakow. Versión html en: www. transcomm.ox.ac.uk

GAY BLASCO, P. 2000b. "The Politics of Evangelism: Hierarchy, Masculinity and Religious Conversion Among Gitanos". *Romani Studies*, 10 (1): 1-22. Versión html en: www.gypsyloresociety.org/journals

GEERTZ, C. 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.

GEERTZ, C. 1999. " Dos visiones de la Antropología", en *Revista de Occidente*. Madrid. Nº 222: 136-151.

GEERTZ, C. & CLIFFORD, J, y Otros. 1992. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona. Gedisa.

GERLACH, L. & V. HINE. 1968. "Five Factors Crucial to the Growth and Spread of Modern Religious Movement". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7: 23-40.

GERLACH, L. 1974. "Pentecostalism: Revolution or Counter-Revolution?" en *Religious Movements in Contemporary America* (Zaretsky, I. & Leone, M. Eds). Princeton University Press: 669-699.

GIDDENS, A. 1992. *El capitalismo y la moderna teoría social.* Barcelona. Labor.

GIEMS. 1976. *Gitanos al encuentro de la ciudad. Del chalaneo al peonaje*. Madrid. Edicusa.

GIMÉNEZ ADELANTADO, A. 1999. "Los españoles gitanos. Contexto sociopolítico y cultural", *Gitanos. Pensamiento y cultura*. *Revista ASGG*, 1: 42-48.

GMELCH, S. B. 1986. "Groups that don´t want in: Gypsies and other Artisan, Trader, and Entertainer Minorities. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto. USA. 15: 307-330

GODELIER, M. 1976. *Antropología y economía*. Barcelona. Anagrama.

GODELIER, M. 1982. *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México. FCE.

GODELIER, M. 1989. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades.* Madrid. Taurus.

GOFFMAN, E. 1979. *Relaciones en público.* Madrid. Alianza

GOFFMAN, E. 1989. *Estigma.* Buenos Aires. Amorrortu.

GOFFMAN, E. 1994. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires. Amorrortu.

GÓMEZ CRESPO, P. 1993. *Comprar y vender.* Madrid. Eudema.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. 2000. *Tesis para una crítica de la singularidad cultural.* Bellaterra. Publicacions de UAB.

GONZÁLEZ-ANLEO, J. 1985. "El zoco del espíritu". *Cuadernos de Realidades Sociales*, nº 35-36: 101-122.

GOOD, B. 2003. *Medicina, racionalidad y experiencia*. Barcelona. Bellaterra.

GREENFIELD, R. 1979. *El supermercado espiritual*. Barcelona. Anagrama.

GUASCH, O. 1997. *Observación Participante*. Madrid. CIS.

GUDEMAN, S. 1981. "Antropología Económica: el problema de la distribución", en *Antropología Económica* (Llobera, ed.). Barcelona. Anagrama: 231-265.

HABERMAS, J. 2003. *Teoría de la acción comunicativa*. (Vol. II). Madrid. Taurus.

HAHN, R. 1973. "Understanding Beliefs: An Essay on the Metodology of Statement and Analysis of Belief Systems", *Current Anthropology*, 14, 3: 207-230.

HAMILTON, M. 1995. *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*. London. Roudlege.

HAMMERLEY, M. & ATKINSON, P. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación.* Barcelona. Paidós.

HANNERZ, U. 1993. *Exploración de la ciudad*. Madrid. FCE.

HANNERZ, U. 1998. *Conexiones Transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid. Cátedra.

HARPHAM, R. 1987. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago. University of Chicago Press.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

HERVIEU-LÉGER, D. 1993. "La reafirmación de las minorías religiosas en Europa occidental como factor de recomposición de los espacios religiosas y políticos". *Historia y Fuente Oral.* Barcelona. 10: 91-100.

HINE, V. 1974. "The Deprivation and Desorganization. Theories of Social Movements", en *Religious Movements in Contemporary America* (Zaretsky, I. & Leone, M. Eds). Princeton University Press: 646-661.

HIRSCHMAN, A. 1991. *Retóricas de la Intransigencia*. México. FCE.

HIRSCHMAN, A. 1999. *Las pasiones y los intereses*. Barcelona. Península.

HUME, D. 1996. *Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid. Santillana.

HUTCH, R. 1980. "The Personal Ritual of Glossolalia", *Journal for the Scientific Study of Religion,* 19 (3): 255-266.

INFORME DEL CONGRESO DE LOS DIPUTADOS. 1999. "Subcomisión para el estudio de la problemática del pueblo gitano". *Boletín Oficial del C. D,* nº 520. Madrid.

INNERARITY, D. 1999. "¿Qué ha sido de la posmodernidad?," *Revista Claves de Razón Práctica.* Madrid, nº 98: 39-41.

JAMES, W. 1994. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona. Planeta.

JIMÉNEZ GONZÁLEZ, N. 2002. "Retrato socio-antropológico del pueblo rom", *I Tchachipen*. Barcelona, 38:16-23.

JIMÉNEZ RAMÍREZ, A. 1981. *Llamamiento de Dios al pueblo gitano*. Jerez. Talleres Gráficos Anfra.

JIMÉNEZ RAMÍREZ, A. 1993. *Llamamiento de Dios al pueblo gitano. 2ª Parte.* Jerez. Talleres Gráficos Anfra.

JORDÁN PEMÁN, F. 1990. *Los aleluyas*. Madrid. Secretariado General Gitano.

KAPROW, M. 1994. "La exaltación de lo transitorio. Gitanos en Zaragoza." *Antropología,* Madrid. 8: 83-106.

LAGUNAS, D. 1996. "Notes sobre l´evangelisme gitano: una nova síntesis cultural" *Antropologies.* Barcelona, nº 6: 60-67.

LAGUNAS, D. 2001. "La presencia en el mundo. Alianzas y reproducción social entre los calós catalanes", *Gazeta de Antropología*, Granada, nº 17. Versión html en: www.ugr.es/local/pwlac

LAGUNAS, D. 2002. "Resolviendo la salud", *I Tchatchipen*. Barcelona, 38: 24-32.

LAMO DE ESPINOSA, E. (Ed.). 1995. *Culturas, estados y ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid. Alianza.

LAPARRA, M. 2000. "Una perspectiva de conjunto sobre el espacio social de la exclusión. El caso de Navarra". Versión html en: www.iesam.csic.es/doctrab/dt0005

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

LEACH, E. 1985. *Cultura y comunicación*. Madrid. Siglo XXI Eds.

LE BRETON, D. 1994. "Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia", *REIS* (Monográfico sobre Sociología del cuerpo). Madrid, 68: 197-210.

LE BRETON, D. 2002. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires. Nueva Visión.

LEWIS, I. 1986. *Religion in context. Cults and Charisma*. Cambridge Univ. Press.

LIÉGEOIS, J. P. 1987. *Gitanos e itinerantes*. Madrid. Presencia Gitana.

LINDHOLM, Ch. 1997. *Carisma. Análisis de los fenómenos carismáticos y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona. Gedisa.

LISÓN, C. 1998. *La Santa Compaña*. Madrid. Akal.

LOFLAND, J. & SKONOVD, L. 1983. "Patterns of Conversion", en *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West* (E. Barker., edit.). Macon Georgia. Mercer University: 1-21.

LÓPEZ COIRA, M. 1991. "La influencia de la ecuación personal en la investigación antropológica o la mirada interior", en *Los españoles vistos por los antropólogos* (Cátedra, M. Edit.), Gijón. Júcar: 187-222.

LUCKMANN, T. 1973. *La religión invisible*. Salamanca. Sígueme.

LLOBERA, J. R. (Ed.) 1981. *Antropología Económica. Estudios etnográficos.* Barcelona. Anagrama.

MANSELL, E. 1974. "Ideological support for the marginal midle class. Faith healing and glossolalia", en *Religious Movements in Contemporary America* (Zaretsky, I. & Leone, M. Eds). Princeton: 418-455.

MARCOS, C. 1999. "Adicción a tu palabra. Legitimación, deslegitimación y reinterpretación de las prácticas curativas en la Iglesia Evangélica Filadelfia", en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 135-147.

MARCUS, G. & FISCHER, M. 2000. *Antropología como crítica cultural*. Buenos Aires. Amorrortu.

MARTÍN, E. 1998. "Modernidad, identidad y cultura. Relaciones interétnicas en la Andalucía contemporánea", en *Anuario Etnológico de Andalucía. 1995-97*. Sevilla. Consejería de Cultura: 193-216

MARTÍNEZ, M. 2004. "Los gitanos en el reinado de Felipe II. El fracaso de una integración". Granada. *Chronica Nova*, 30: 401-430.

MARTÍNEZ VEIGA, U. 1989. *El otro empleo. La economía sumergida*. Barcelona. Anthropos.

MARTÍNEZ VEIGA, U. 1990. *Antropología Económica.* Madrid. Icaria.

MARX, K. 1985. *Manuscritos. Economía y filosofía*. Madrid. Alianza.

MARUSHIAKOVA, E. & POPOV, V. 2002. "Relaciones interétnicas y religiosidad de los gitanos en Bulgaria", *I Tchatchipen.* Barcelona, 40: 24-30.

MAUSS, M. 1991. *Sociología y Antropología*. Madrid. Tecnos.

MEDINA, S. 1999. "Ruptura y continuidad en la communitas religiosa. Un caso de escisión en la Iglesia Evangélica Filadelfia", en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"*(Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 105-114.

MENA, I. 1999. "Las lenguas del espíritu. Glosolalia, identidad étnico-religiosa y cambio cultural", en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 123-133.

MENA, I. 2003. "Sobre dones carismáticos. Una aproximación a la glosolalia y a la liberación de espíritus en los cultos evangélicos gitanos", *Gazeta de Antropología*. Granada, nº 19. Versión html en: www.ugr.es/local/pwlac

MÉNDEZ, L. 2002. "La mujer gitana. Entre el catolicismo y el pentecostalismo", en *Abriendo surcos en la tierra. Investigación básica y aplicada en la UAB* (González Echevarría y J.L. Molina, coords.) Barcelona: UAB. 233-254.

MENÉNDEZ, E. 2002*. La parte negada de la cultura*. Barcelona. Bellaterra.

MINISTERIO DE ECONOMÍA Y HACIENDA (MEH). 1989. *Venta no sedentaria en España. Informe por Comunidades: Andalucía.* Madrid. .Vol. III: 33-207.

MINISTERIO DE ECONOMÍA Y HACIENDA (MEH). 1998. *La venta no sedentaria en España*. Secretaría de Estado de Comercio y Turismo- EPAGRO, S.A. Madrid. Versión html en: www.mcx.es/Polcomer/Modernización/public/ ventanosedent.pdf

MORRIS, B. 1995. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona. Paidós.

NASH, M. 1977. "Antropología Económica", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Sills, D, edit.). Madrid. Aguilar. Vol. I: 425-429.

NASH, M. 1994. "Global Integration and Subsistence Insecurity", *American Anthropologist*, 96: 7-30.

NEITZ, M. 1987. *Charisma and Community. A Study of Religious Commitment within the Charismatic Renewal*. New Brunswick. Transaction Books.

NELSON, G. 1987. *Cults, New Religion and Religious Creativity*. London. Routledge& Kegan.

NOGUERA, J. A. 2002. "¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales?", *REIS*, 99: 35-60.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

OKELY, J. 1983. *The Traveller - Gypsies*. Cambridge Univ. Press.

ORTEGA, F. 2002. "De la ascesis a la bioascesis, o del cuerpo sometido a la sumisión del cuerpo", *ER, Revista de Filosofía*. Sevilla, 31: 29-67.

ORTNER, S. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-166.

OTTO, R. 1985. *Lo santo.* Madrid. Alianza.

PARRAS, J. L. 1999. "La predicación de los testigos de Jehová en el espacio público de la ciudad", en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 191-209.

PARSONS, T. 1974. "Cristianismo", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Sills, dir.). Madrid. Aguilar. Vol. 3: 279-296.

PÉREZ, B. & DIETZ, G., (eds.). 2003. *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. Madrid. Catarata.

PISA, J. 2001. "La primera iglesia de Andalucía: Sevilla". *Filadelfia. Directo al Corazón*. Málaga, nº 1:12-13.

PLAN INTEGRAL DE FOMENTO DEL COMERCIO INTERIOR DE ANDALUCÍA 1998-2001. 1998. Sevilla. Consejería de Trabajo e Industria.

POEWE, K. 1989. "On the Metonymic Structure of Religious Experiences: The Example of Charismatic Christianity". *Cultural Dynamics*. Vol. II, 4: 361-380. Versión html en www: sagepub.co.uk/journals/details/j0174

POLANYI, K. 1989. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid. Ediciones La Piqueta.

POLOMA, M. 1997. "Mysticism and Identity Formation in Social Context. The Case of the Pentecostal Movement." Versión html en: www.hirr.hartsem.edu/sociology

POLOMA, M. 1998. "Reviving Pentecostalism at the Millenium". Papers for *The Pentecostal and Charismatic Movement in California. Conference at Southern California College*. Versión html en: www.hirr.hartsem.edu/sociology

POLOMA, M. 2000. "The Spirit Bade Me Go. Pentecostalism and Global Religion", en *Association for the Sociology of Religion. Annual Meeting*. Versión html en: www.hirr.hartsem.edu/sociology

POLOMA, M. 2001. "The Pentecostal Movement", en *Christian Millenarianism. Themes and Perspectives* (S. Hunt, edit.). New York. NY University Press. Chapter 4.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

POUEYTO, J.L. 2003. "Los recuerdos de los campos de concentración de los gitanos de la región de Pau". *Historia, Antropología y Fuentes Orales.* Barcelona, 30: 109-117.

PRAT, J. 1990-93. (Coord.) "Antropologia de la Religió: Ortodoxos, heretges y sectaris". *Arxiu d´Etnografia de Catalunya*. 8-9. Tarragona.

PRAT, J. 1997. *El estigma del extraño*. Barcelona. Ariel.

PRAT, J. 1999. "Nuevos movimientos religiosos: Lecturas e interpretaciones", en *Religión y Cultura* (Rodríguez Becerra, S. Coord). Consejería de Cultura - Fundación Machado. Sevilla. Vol. 1: 107-135.

PROYECTO BARAÑÍ. 2000. *Criminalización y reclusión de mujeres gitanas*. Madrid. Asociación La Kalle. Versión html en: www.web.jet.es/gea21/sociologico

PUJADAS, J.J. 1992. *El método biográfico*. Madrid. CIS.

PUJADAS, J. J. 1993. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid. Eudema.

RAMÍREZ, S. 1999. "El pentecostalismo y las prácticas de salud en una población rural", en *Nuevos Movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 149-157.

RAMÍREZ, S. 2002. "Mujeres, madres, curanderas. Modelos y prácticas terapéuticas entre los gitanos", *I Tchachipen*. Barcelona, 38: 34-42.

REYNIERS, A. (Coord). 1998. *Économie Tsigane. Une Économie solidaire integrée à l´économie globale*. Paris. Études Tsiganes (monográfico). Vol. 12. Versión html en: www. etudestsiganes.asso.fr/tablesrevue/indextexteintegral

ROBERTSON, R. (Selec.) 1980. *Sociología de la Religion*. México. FCE.

ROBBINS, T. 1988. *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religios Movements*. London. Sage Publications. International Sociological Association.

ROCHFORD, B. 1983. "Recruitment Strategies, Ideology and Organization in the Hare Krishna Movement", en *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West.* (E. Barker, edit.). Macon Georgia. Mercer University: 283-299.

RODRIGUES BRANDÃO, C. 1987. "Creencia e identidad: Campo religioso y cambio cultural" *Rev. Cristianismo y sociedad*, Guayaquil, nº 93: 65-106.

RODRIGUES BRANDÃO, C. 1995. "El rastro de la mirada. Sobre la antropología de las religiones populares en Brasil". *Antropología.* Madrid, nº 10: 7-40.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

RODRIGUES BRANDÃO, C. 1999. "O mapa dos crentes. Sistemas de sentido, crenças e religioes no Brasil de hoje", en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 23-49.

RUBIO DÍAZ, A. (Dir.). 1999. *Mercados municipales de Andalucía*. Sevilla. Consejería de Trabajo e Industria.

RUIZ, E. (Coord.). 2001. *Espacio y estigma en la Corona Metropolitana de Sevilla*. Sevilla. Dip. Provincial - UPO.

RUIZ DE GOPEGUI, J.A. 1997. "As figuras do diabo e dos demônios em face da cultura moderna" en *Perspectiva Teologica*. Belo Horizonte (Brasil), nº29: 327-342.

RYLE, G. 1967. *El concepto de lo mental*. Buenos Aires. Paidós.

SAHLINS, M. 1988a. *Cultura y razón práctica*. Barcelona. Gedisa.

SAHLINS, M. 1988b. *Islas de Historia*. México. Gedisa.

SALO, M. 1982. "Introduction. Urban Gypsies". *Urban Antropology*, 11, (3-4): 537-553.

SÁNCHEZ ORTEGA, Mª H. 1988. *La Inquisición y los gitanos*. Madrid. Taurus.

SÁNCHEZ ORTEGA, Mª H. 1994. "Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles", en *Entre la marginación y el racismo* (San Román, T. Comp.) Madrid. Alianza: 13-60.

SANCHÍZ, P. 1996. "Poder de la palabra y eficacia de los objetos", en *Creer y curar. La medicina popular* (González Alcantud & Rodríguez Becerra, eds.) Dip. Provincial de Granada: 181-208.

SANCHÍZ, P. 1998. *Evangelismo y poder. Guatemala ante el nuevo milenio*. Sevilla. Pub. Univ. Sevilla.

SANCHÍZ, P. 1999. "Pluralismo religioso en América Latina", en *Religión y Cultura* (Rodríguez Becerra, S. Coord.) Vol. II. Sevilla. Fundación Machado-Consejería de Cultura: 385-394.

SAN ROMÁN, T. 1976. *Vecinos gitanos*. Madrid. Akal.

SAN ROMÁN, T. 1980. "Los gitanos en el mundo del trabajo", *Documentación Social*, 41: 73-88.

SAN ROMÁN, T. 1984. "Antropología aplicada y relaciones étnicas", *REIS*, 27: 175-183.

SAN ROMÁN, T. 1991. "La marginación como dominio conceptual. Comentarios sobre un proyecto en curso", en *Antropología de los pueblos de España* (Prat, Martínez, Contreras y Moreno, eds.). Madrid. Taurus: 151-158.

SAN ROMÁN, T, (Comp.). 1994. (1986). *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid. Alianza.

SAN ROMÁN, T. 1997. *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales gitanas*. Madrid, S.XXI.

SAN ROMÁN, T. 1999. "El desarrollo de la conciencia política de los gitanos", en *Gitanos. Pensamiento y Cultura*, Revista ASGG, nº 0: 36-41.

SAN ROMÁN, T. 2002. "Un camino para ganar conocimiento", en *Abriendo surcos en la tierra. Investigación básica y aplicada en la UAB* (González Echevarría A. & J. L. Molina, coords). Barcelona. Universitat Autònoma de Barcelona: 423-444.

SAN ROMÁN & GONZÁLEZ ECHEVARRÍA & GRAU REBOLLO. 2003. *Las relaciones de parentesco.* Barcelona. UAB.

SCHUMPETER, J. 1982. *Historia del análisis económico*. Barcelona. Ariel.

SENTÍS, R. 1999. "La opción sectaria religiosa como estrategia de supervivencia étnica: el caso del pentecostalismo gitano", en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 115-122.

SHWEDER, R 1992. "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo," en *El surgimiento de la antropología posmoderna* (Geertz & Clifford & Otros). Barcelona. Gedisa: 78-113.

SCHUTZ, A. 1974. *El problema de la Realidad Social*. Buenos Aires. Amorrortu.

SCHUTZ, A. 1993. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona. Paidós.

SNOW, D. & MACHALEK, R. 1984. "The Sociology of Conversion". *Annual Review of Sociology*. 10:167-190.

SOLÉ, C. 1981. *Integración sociocultural de los inmigrantes en Cataluña*. Madrid. CIS.

SOLÉ, C. 1995. *Discriminación racial en el mercado de trabajo*. Madrid. Consejo Económico y Social.

STARK, R. 1965. "A Taxonomy of Religious Experience*", Journal for the Scientific Study of Religion*, 5: 97-116.

STARK, R. 1999a. "A Theory of Revelations", *Journal of the Scientific Study of Religion*, 38 (2): 287-308.

STARK, R.1999b. "Secularization. RIP.", *Sociology of Religion.* 60, (3): 249-273. Versión html en: www.sociologyofreligion.com/asrjourn.htm

SWAY, M. 1984. "Economic adaptability. The case of the gypsies". *Urban Life*. 13 (1): 83-98.

TAMBIAH, S. 1990. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge. University Press.

TORRES, A., et Al. 2001. *Información y asesoramiento a los vendedores ambulantes*. Barcelona. Unión Romaní.

Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

TYLOR, E, B. 1981. *Cultura primitiva*. Madrid. Ayuso.

TURNER, B. 1989. *La religión y la teoría social (una perspectiva materialista).* México. FCE.

TURNER, B. 1994. "Avances recientes en la Teoría del cuerpo", *REIS* (Monográfico sobre sociología del cuerpo). Madrid. 68: 11-39.

TURNER, V. 1988. *El proceso ritual.* Madrid. Taurus.

ULIN, R. 1990. *Antropología y Teoría Social*. México. Siglo XXI.

VALANTASIS, R. 1995. "Constructions of Power in Ascetism", *Journal of the American Academy of Religion*. LXIII (4): 793-810.

VALLVERDÚ, J. 1999. "El análisis de los movimientos carismáticos y extáticos", en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 167-181.

VALLVERDÚ, J. 2001. "Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad". *Gazeta de Antropología*. Granada, nº 17. Versión html en: www.ugr.es/local/pwlac

VANEORE, A. 1989. "El problema bíblico de los carismas a partir del Concilio Vaticano II", en *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Latourelle, comp.) Salamanca. Sígueme: 295-312.

VÁZQUEZ, J. M. 1980. "Los gitanos hoy: visión de conjunto", *Documentación Social*, 41: 157-165.

VÁZQUEZ, J. M. 1986. "Algunos aspectos sociológicos de la población gitana: lo profesional y lo económico", en *Entre la marginación y el racismo* (San Román, T. Comp.) Madrid. Alianza: 109-118.

VÁZQUEZ GARCÍA, F. 2000. "Cómo hacer cosas con Foucault". *Revista ER de Filosofía,* Sevilla, 28: 71-83.

VELASCO, H. 1989. "Palabras y rituales, palabras en rituales, palabras rituales", en *Lengua y cultura* (Fernández de la Rota, J.A, ed.) La Coruña. Ed. Do Castro: 165-183

VELASCO, H. & DÍAZ DE RADA, A. 1997. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid. Trotta.

WANG, K. (Coord.). 1990. *Mujeres gitanas ante el futuro*. Madrid. Presencia Gitana.

WEBER, M. 1993. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona. Planeta.

WEBER, M. 1997. *Sociología de la Religión*. Madrid. Istmo.

WEBER, M. 2001. *La ética protestante y el espíritu del protestantismo.*Madrid. Alianza.

WILLIAMS, P. 1984. "Por une approche du phénomène pentecôtiste chez les Tsiganes". *Études Tsiganes*. XXX, (2): 49-52.

us Universidad de Sevilla
Tesis Doctorales www.eltallerdigital.com

WILLIAMS, P. 1987. "Le développement du pentecôtisme chez les Tsiganes en France: Mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d´ídentité", *Vers des societés pluriculturelles. Études comparatives et situation en France*. Paris. Éditions de L´Orstom: 325-331.

WILLIAMS, P. (Comp.). 1989. *Tsiganes. Identité, evolution*. París. Études Tsiganes.

WILLIAMS, P. 1991. "Le miracle et la nécessité: à propos du développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes". *Extraits Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris. 73: 81-98.

WILLIAMS, P. 1993. "Questions pour l´étude du mouvement religieux pentecôtiste chez les Tsiganes", en *Ethnologie des faits religieux en Europe* (Delmont & Lantman, eds.) Editions du CTHS. Paris: 433-445.

WILLIAMS, P. (Coord). 1994. *Une ethnologie des Tsiganes. Jeux, tours et manèges.* Paris. Études Tsiganes, nº4 (monográfico). Versión html en: www.etudestsiganes.asso.fr/tablesrevue/indextexteintegral

WILLIAMS, P. 1995. "Une langue pour ne rien dire. La glossolalie des Tsiganes pentecôtistes", *Ferveurs Contemporaines. Textes d´anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth* (Pétonnet & Delaporte, comps.) Paris. L´Harmattan: 111- 126.

WILLIAMS, P. 2002. "Cantar la separación: Música e identidad", *I Tchatchipen*, Barcelona, 40: 42-47.

WILSON, B. 1970. *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid. Guadarrama.

WILSON, B. 1980. "La religión en la sociedad secular" y "Una tipología de las sectas", en *Sociología de la Religión* (Robertson, sel.). México. FCE: 137-148 y 329-348.

WINCH, P. 1994. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona. Paidós-UAB.

WITTGENSTEIN, L. 1988, *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona. Crítica-UNAM.

WITTGENSTEIN, L. 1996. *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer.* Madrid.
Tecnos.

WOLF, E. 1987. *Europa y los pueblos sin historia*. México. FCE.

WOLF, E. 1990. "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en *Antropología Social de las Sociedades Complejas* (Wolf & Mitchell y otros). Madrid. Alianza: 19-39.

YBARRA, J.A. & HURTADO, J. & SAN MIGUEL, B. 2001. "La economía sumergida revisitada". *Sociología del Trabajo*, Madrid, 43: 29-69.

ZARETSKY, I. & LEONE, M. (Eds.). 1974. *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton. Univ. Press.