

Gitanos protestantes

El movimiento religioso de las iglesias “Filadelfia” en Andalucía, España

MANUELA CANTÓN DELGADO*

Este artículo recoge una caracterización amplia del protestantismo gitano de las iglesias Filadelfia en Andalucía, España. Este movimiento étnico-religioso, que nace en Francia y llega a Andalucía en los años sesenta, es el resultado de la apropiación de una rama del protestantismo y su paulatina adaptación a los contextos gitanos. Las iglesias, lideradas por gitanos, funcionan como espacios de hibridación cultural y autogestión del cambio. Contrariamente a lo que podría pensarse, la adscripción a las nuevas agrupaciones desborda los escenarios chabolistas y marginales, arrancando conversiones entre todos los sectores sociales de esta minoría étnica. El protestantismo está cumpliendo una doble función entre los gitanos andaluces: por un lado, es instrumento de reafirmación cultural en un momento histórico de extrema distorsión de las tradiciones y, por otro, es motor de transformación cultural, a través de una relectura crítica que de las tradiciones y las identidades gitanas se realiza en el seno de las nuevas agrupaciones religiosas.

A mediados de este siglo se iniciaba en tierras normandas el movimiento religioso más importante de la larga y enigmática historia de los gitanos. Las maneras gitanas, por lo general adaptativas e independientes con respecto a las tradiciones autóctonas allí donde han ido llegando miembros de esta etnia, se han visto desde entonces sacudidas por la fuerza singular de un protestantismo que viene congregando cada vez en mayor número a gitanos de todo el territorio español. El secular catolicismo español hace que toda innovación en el campo religioso sea vista con recelo, y que el sector de la población española que se adscribe a los nuevos grupos religiosos sea aún minoritario. Pero entre los gitanos las conversiones se han disparado. La vitalidad que todos los observadores coinciden en destacar

en el fenómeno de los “aleluyas” se debe a muchas razones: 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.

Las páginas que siguen recogen una caracterización amplia del protestantismo gitano de las iglesias *Filadelfia*¹ en Andalucía. No obstante haber nacido en Francia como un movimiento desgajado de las *asambleas de Dios*, y aunque tanto sus bases doctrinales como sus modos rituales son típicamente pentecostales —esto es, con origen en ciertas formas del protes-

* Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla.

¹ “Filadelfia” es una denominación pentecostal cuyo nombre evoca la ciudad de Lidia fundada por Atalo Filadelfo sobre el monte Tmolus, en Asia Menor. El nombre actual de la antigua Filadelfia es Ala-Sheler, en Turquía. El apóstol Juan dirigió a esta Iglesia una de las cartas a las siete iglesias de Asia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea (Ap. 1: 11; 3: 7-13).

tantismo norteamericano de principios de siglo—, el evangelismo gitano es el resultado de un movimiento de apropiación de tradiciones religiosas exógenas a los contextos gitano-andaluces. En este sentido, las congregaciones protestantes gitanas funcionan como singulares espacios de hibridación cultural y autogestión del cambio. Por otra parte, y contrariamente a lo que podría suponerse, la adscripción a las nuevas iglesias desborda los escenarios chabolistas y marginales, arrancando conversiones entre todos los sectores sociales de esta minoría étnica.

No sobran los estudios sobre un fenómeno que parece desconcertar a gitanos y a “payos”, término con el que los gitanos designan a quienes no pertenecen a su etnia. Unos y otros consideran el pentecostalismo gitano como un movimiento ajeno a la “verdadera identidad” gitana, étnicamente devastador, exógeno, extraño a las tradiciones y síntoma de una crisis irreversible de las costumbres gitanas. Tales diagnósticos obedecen a concepciones más o menos románticas, reificadoras de la identidad, que han fabricado una idea de “lo gitano” refractaria a los procesos de transformación que están cambiando de lugar las cosas. Porque los gitanos están haciendo suyo un movimiento sociorreligioso —el pentecostalismo— que ya ha ganado terreno en sociedades de larga hegemonía católica (toda América Latina, Guatemala a la cabeza) por razones conocidas: su ductilidad, su sencillez doctrinal, el carácter participativo de sus cultos, las características de un liderazgo flexible, la descentralización organizativa y la autonomía de las iglesias locales, la estrategia de la diferenciación celular, su fuerza proselitista y su capacidad de adaptarse a tradiciones culturales muy dispares, entre otros rasgos. Pero el éxito del movimiento gitano en España y en Andalucía no puede desvincularse de los particulares procesos de cambio que afectan a la religión católica aún mayoritaria, a la sociedad española en sentido amplio y al estado de las relaciones entre gitanos y no gitanos.

La articulación del pentecostalismo con la cultura gitana sigue caminos paradójicos. Por un lado es instrumento de reafirmación cultural en un momento histórico de extrema distorsión de las tradiciones (reubicación urbana de población chabolista gitana y mezcla de linajes, “chabolismo vertical”, drogadicción, desempleo, exclusión, etcétera), de resistencia a la consiguiente disgregación y al individualismo moderno. Pero al mismo tiempo es instrumento de transformación cultural, lo que resulta de la revisión crítica que sobre las tradiciones gitanas desarrollan líderes y miembros de

las nuevas congregaciones evangélicas. Desde los tiempos se ponen en marcha formas distintas de entender la identidad gitana y se revisa tanto el papel de las mujeres como la violencia inscrita en una ley gitana que prevé soluciones a menudo drásticas para enfrentar las ofensas o las relaciones con los vecinos payos o el papel de la droga entre los más jóvenes. El “culto”, como se le conoce popularmente, está contribuyendo, tal vez de manera decisiva, a enfrentar de otro modo (y desde dentro) los problemas de marginación social y económica que afectan dramáticamente a sectores importantes del mundo gitano. El pentecostalismo de las iglesias Filadelfia adquiere así perfiles de colosal estrategia en un momento histórico de transición hacia otro modo de ser gitano, hacia una redefinición de las identidades gitanas, a la que acompañan necesariamente modos también distintos de “pensar” a ese “otro” absoluto que es el payo.

Orígenes históricos del movimiento protestante gitano

El Evangelio ha entrado en el pueblo gitano sin tirar nada, así, suave, dulce. Sin derribar culturas
*Manuel, pastor gitano*²

Entre los gitanos conversos de un polígono sevillano circula la siguiente historia: a principios de los años cincuenta un pastor evangélico francés, Clement Le Cossec, miembro de las pentecostales asambleas de Dios, comenzó en Brest a predicar entre los gitanos desplazados a Francia para la vendimia. Su interés por ellos surgió la tarde en la que un matrimonio gitano entró en el templo en el que predicaba. En un momento del culto, el pastor, tras invitar a los que quisieran “entregar su vida al Señor” a dar un paso al frente, observó asombrado que aquellos gitanos se incorporaban y proclamaban ante todos su conversión. Ellos continuaron asistiendo al culto, aunque las relaciones con la congregación de payos no eran muy buenas. Un día se acercaron al pastor y le ofrecieron dinero para que los visitara y cuidara como hacía con los restantes *hermanos*. Le Cossec comprendió su error e inició la prédica entre los gitanos acudiendo a la vendimia, donde podía encontrarlos en mayor número.

De entre los que allí “cayeron arrepentidos, emocionados, al oír al pastor hablarles de un Cristo vivo que es Señor y Salvador”, había gitanos españoles que, al

² Los nombres reales fueron sustituidos por nombres ficticios.

regreso a su país, extendieron la nueva creencia entre los suyos. Cimentaban de este modo un movimiento que hoy, cuarenta años después, ha transformado el paisaje sociorreligioso gitano en muchos rincones de España. A finales de los años sesenta, dos gitanos venidos del norte se dieron a la tarea de hablar de la Biblia en unas casitas—hoy derruidas—de un polígono sevillano, comiendo lo que podían, durmiendo donde les pillaba la noche, porque los gitanos que les acogieron eran aún más pobres que ellos. De las familias entonces convertidas partió el tesón con el que se han ido levantando templos por toda Andalucía.

Otros estudiosos del evangelismo gitano nos dan más detalles. En Granada conocí a un pastor holandés que colaboró en la difusión del protestantismo entre los gitanos sevillanos y granadinos. Él sostiene que tal vez los gitanos son en verdad “la raza más antigua del mundo”, lo que “nos llevaría a Noé y a su hijo mayor Sem y al hijo mayor de Sem, que se llamó Elam” (Génesis 10: 21-22). Sus descendientes, los elamitas, vivieron en el actual Irán, del lado de Pakistán, y batallaron contra Sodoma y Gomorra—de lo que se habla en Génesis 14—. Sólo es una leyenda, afirma Herbert, pero “en Jeremías 49: 34-39 hay una profecía sobre el futuro de los elamitas, que en todos sus detalles vemos cumplida en el pueblo gitano”. El versículo 36 dice: “Traeré sobre Elam los cuatro vientos de los cuatro puntos del cielo y los aventaré a todos estos vientos y no habrá nación a donde no vayan fugitivos de Elam”. Estas profecías preveían los destinos de judíos y elamitas, y se han cumplido en el primer caso y en el de los gitanos: persecuciones, esclavitud, expulsiones allá donde llegaban. La Segunda Guerra Mundial se cobró medio millón de vidas gitanas, un holocausto paralelo del que se ha hablado muy poco.

Adolfo Jiménez, un historiador del movimiento gitano, también compara la suerte de judíos y gitanos: “Hemos servido de refrán y burla, hemos padecido las mismas cosas que ellos, y hemos sido esparcidos por las naciones, como ellos.” Y prosigue, definiendo al evangelismo como el equivalente a la Tierra Prometida de los judíos: “Ya no somos un pueblo sin esperanza ni rumbo; ahora tenemos un futuro (...) ahora ya tenemos patria y la promesa de una morada fija” (Jimé-

nez, 1981: 17-18). Para Jiménez, el papel desempeñado por Moisés como guía de los israelitas fue el mismo que más tarde jugaría Le Cossec, “un fervoroso anciano, no gitano”, para sacar a los gitanos “de la ruina y el pecado”. Un Moisés del siglo XX (Jiménez, 1981: 23)³

En Jeremías 49: 39, prosigue Herbert,⁴ se profetiza sobre el cambio de suerte de aquellos “cautivos de Elam”, un cambio que vendría acompañado de una “restauración” como la que llevó al pueblo de Israel a declarar la independencia de su Estado en 1948. El nuevo rumbo del pueblo gitano se remonta a 1950, cuando se inicia el “avivamiento” protestante de los gitanos europeos: la señora Reinhard, que había sobrevivido a los campos de concentración nazis, comenzó a viajar por los pueblos de Francia para vender. En un pueblo de Normandía un vendedor de Biblias le habló del Evangelio y le dio la dirección del culto en un folleto. Un día su hijo se enfermó gravemente y entonces ella, recordando la charla con aquel vendedor, se presentó en la iglesia e interrumpió el culto del que le habían hablado, pidiendo que orasen por el moribundo, quien a los pocos días abandonaba el hospital completamente sano. El milagro contribuyó a extender la nueva creencia entre los gitanos manouches (o sintis), y entre los roms. Luego pasó a los gitanos españoles que trabajaban en Francia como obreros agrícolas. En 1957 Le Cossec decidió transformar las antiguas asambleas y fundar la Misión Evangélica Gitana, ofreciendo la posibilidad a los propios gitanos de convertirse en pastores de su pueblo. A partir de ese año y durante los sesenta y los setenta la obra se expandió rápidamente por Francia y los países adyacentes.⁵ Desde entonces, Le Cossec quedó como líder reconocido de toda la obra evangélica mundial entre los gitanos.

De Francia llegaron en 1965 siete predicadores gitanos a España. Ellos junto con Claudio Salazar, apodado “Palco”, también payo y francés, fundaron la Iglesia de Filadelfia en España. Palco fue, hasta 1979 cuando regresó a Francia y se desvinculó del movimiento gitano, el secretario general de la Obra Gitana en España. En 1968 convocó las primeras reuniones evangélicas gitanas en Balaguer (Lérida), donde se fundó la primera iglesia Filadelfia. Cinco de aquellos siete misioneros se repartieron por Cataluña y Castilla, mientras Lary

³ Este libro llegó a mis manos a través de Salvador Medina, uno de los investigadores del grupo que coordino, al que se lo prestó un pastor de Jerez. Es el único trabajo escrito por un gitano evangélico sobre los orígenes de esta Iglesia y las vicisitudes padecidas por sus seguidores hasta entrados los ochenta. Hemos encontrado otro libro en Granada, cuyo autor es Alfredo Bautista, pero sólo hace referencia a episodios extraordinarios de curación.

⁴ Herbert, a quien conocí en 1994, me proporcionó un breve trabajo inédito en el que narra el nacimiento del evangelismo gitano en España y Andalucía. De ese trabajo y de largas charlas con él, he extraído parte de lo que se cuenta aquí.

⁵ Según Jordán Pemán, el artífice del milagro que desencadenó el movimiento fue el mismo Le Cossec, quien curó al hijo de un gitano francés, enfermo de tuberculosis, imponiéndole las manos. Los primeros gitanos se bautizaron en Brest (1990: 910).

y Joselito bajaron al sur de España, a Sevilla,⁶ en 1968. En este punto las versiones del holandés, de Jordán Pemán, de Adolfo Jiménez y de los gitanos del polígono sevillano se funden. Jiménez narra con detalle la persecución de aquellos tiempos, la falta de libertad religiosa, el rechazo de los “gitanos incrédulos”, el hambre y la penuria de medios con que se desplazaban para celebrar nuevos cultos en estos momentos de expansión frenética: muchos decían “¿desde cuándo los gitanos hablan y se han vuelto curas?”, “los gitanos de Valladolid nos llamaban curas”, o también “habían dicho que si iba algún ‘aleluya’ por allí le iban a echar de Soria a palos” (Jiménez, 1981: 29 y 48). Al principio todos los líderes eran misioneros franceses, pero esto ha cambiado y en la actualidad tanto el presidente del Consejo de Dirección como los líderes regionales (o “responsables de zona”) son, en su mayoría, gitanos españoles.

En 1969, después de unos años difíciles, el gobierno español admitió la inscripción bajo el nombre de “Iglesia Evangélica de Filadelfia”, tras rechazar el de “Misión Gitana”, el nombre francés, “por considerar que en España los gitanos eran españoles” (Jiménez, 1981: 91). En este año y los siguientes se produjeron conversiones multitudinarias en Barcelona, Balaguer, Madrid, Santander, Tarragona, Castellon, Mallorca, Teruel, Huesca, Valladolid, Zaragoza y Burgos. Y dio comienzo la obra en Andalucía.

¿Qué es el pentecostalismo?

Las corrientes “separadas” que nacieron con la Reforma liderada por Lutero en la Europa del siglo XVI han seguido una compleja historia de escisiones y transformaciones que aquí sólo vamos a sintetizar. Hoy día, las formas “históricas” de ese protestantismo han quedado prácticamente eclipsadas bajo el estallido de renacimientos comunitarios que reivindican el primitivo cristianismo y practican una lectura fundamentalista del texto bíblico común. Una de estas corrientes, cuyo impacto en Europa procede de tierras americanas, es la rama pentecostal.

El pentecostalismo es, en consecuencia, un sistema de creencias y prácticas perteneciente a la gran familia protestante. Nace en Estados Unidos como movimiento de “regeneración espiritual”, y se configura como un sistema de significación y orientación del comporta-

miento dentro de un proyecto personal de salvación. Esta rama del protestantismo, sin duda la más extendida en todo el mundo, nace como oposición a la institucionalización del impulso renovador que arrancó con la Reforma europea. Sus orígenes concretos hay que buscarlos en la Iglesia metodista fundada por John Wesley en el siglo XVIII. El metodismo, corriente pietista escindida del anglicanismo, toma cuerpo tras afincarse Wesley en Estados Unidos, momento en el que su énfasis en la distinción entre los santificados —bautizados en el Espíritu Santo— y los cristianos comunes, así como en la práctica de un rigor ético extremo (no fumar, no embriagarse, no asistir a fiestas ni entregarse a ninguna clase de diversión “mundana”) le lleva a separarse de la Iglesia madre, de Inglaterra, en 1799. Esta tradición de “santidad” iniciada por el metodismo fue adoptada por salvacionistas, nazarenos, asambleas de Dios y pentecostales. Estos últimos, al igual que las asambleas de Dios, comienzan a organizarse en California en 1867, formando grupos de



⁶ El pastor holandés cuenta cómo Cataluña recibió inicialmente más misioneros que el resto de la península, lo que ha influido en el mayor desarrollo del movimiento en el norte que en sur del país: “yo mismo he colaborado en la obra en Andalucía y he observado que aquí la obra no ha sido tan bien atendida como en Castilla y Cataluña”.

oración para devolver a las congregaciones el fervor primitivo, y para pedir la manifestación del Espíritu Santo emulando el episodio bíblico de Pentecostés (Hechos 2: 1-4).

Al igual que el metodismo del que se escinde, la creencia pentecostal se opone a la doctrina de la predestinación calvinista, según la cual el individuo no podía decidir o asegurar su destino, que era impuesto por el incognoscible designio divino antes de la creación del mundo. Wesleyanismo y pentecostalismo participan por igual de ese pragmatismo ético que promovieron los “avivamientos” del XIX en Estados Unidos, que predicaban un estilo de vida ético y práctico cristiano destinado a devolver por entero la responsabilidad de la salvación a los individuos. Sin duda, el impulso ascético protestante ha evolucionado bastante hasta desembocar en los actuales pentecostalismos, una de cuyas denominaciones —Filadelfia— es la que ha dado nombre al movimiento evangélico gitano. Esta evolución merece que nos detengamos un momento.

En efecto, no tendría sentido sostener que aquel protestantismo ascético de fines del siglo XVI y del siglo XVII al que se adscribe el metodismo que a su vez inspira, entre otras corrientes, la pentecostal ya en el siglo XX, es el que encontramos hoy en las congregaciones gitanas. La doctrina calvinista de la predestinación, la “inaudita soledad interior” que esta doctrina provocaría en los creyentes, el total alejamiento de los elementos sensibles y sentimentales de la cultura, el “radical antagonismo con la cultura de los sentidos”, la incerteza de la salvación, etcétera (Weber, 1989: 118-129), no guardan demasiada relación con los actuales pentecostalismos de origen norteamericano extendidos por todo el mundo y mucho menos con la versión gitana de este movimiento.

El fundamentalismo bíblico del pentecostal, que realiza una lectura bastante rígida del Nuevo Testamento, se ve contrapesado por la insistencia en la experiencia carismática que vuelve los cultos mismos muy sensuales y emotivos. No hay normas sobre la inspiración bíblica o la experiencia personal de los carismas, que se deben a la acción omnipresente del Espíritu Santo en la vida de cada uno de los creyentes. En los cultos pentecostales abundan las manifestaciones de tipo extático, exorcismos, imposición de manos y sanidad divina, milagros, profecías, glosolalia o don de lenguas.⁷ Manifestaciones “sobrenaturales” que poco

tienen que ver con la austeridad protestante que llevó a Weber a proclamar el *desencantamiento del mundo*. Creo que si el pentecostalismo “reencanta” al protestantismo ascético, el pentecostalismo gitano refuerza aún más esta tendencia. La explicación hay que buscarla en el carácter sentimental del metodismo norteamericano del que nace la corriente pentecostal: contrariamente al calvinismo, que estimaba engañoso todo lo sentimental, para los metodistas el único fundamento de la certeza en la salvación era “la seguridad absoluta del agraciado, en tanto que era sentida por él, derivada del testimonio directo del espíritu” (Weber, 1989: 186-187).

A la importancia del bautismo en el Espíritu Santo, que ratifica la presencia de Dios en todos los aspectos de la vida del creyente, que le otorga los carismas, etcétera —y en este sentido es más que el bautismo sacramental—, hay que unir la centralidad de la Biblia, la creencia milenarista en la segunda venida de Cristo,⁸ la oposición a la jerarquía sacerdotal y a la infalibilidad del papa, el rechazo al bautismo de niños o la condición de “separados del mundo” que reclaman los pentecostales, como gente que se sustrae al “dominio de Satán”, de “el mundo”, al que se oponen. Con respecto a los sacramentos, sólo reconocen el bautismo en el Espíritu Santo y el de adultos, que se recibe por inmersión y significa un nuevo nacimiento. En segundo lugar celebran la Eucaristía: los domingos se comparte el pan y el vino, comunión que rememora la Santa Cena pero sin la convicción católica de la presencia de Dios en el pan y el vino.

El converso pentecostal es esencialmente un practicante de su nueva religión y traslada los principios de su “regeneración moral” a todos los órdenes de la vida cotidiana, sobre la que ahora se extiende el ideal monástico, porque una de las consecuencias más importantes del protestantismo fue que “la vida religiosa ya no era vista como separada del mundo de la vida cotidiana sino, por contra, como inmersa en él” (Hamilton, 1995b: 151). La reinterpretación milenarista y bíblica del mundo que practican los conversos a estas iglesias, el aparente “alejamiento de los asuntos del mundo”, inspira sin embargo un estilo práctico habitual basado en reglas de conducta precisas. Un proyecto ético que permite enfrentar de otra manera, y desde dentro, problemas sociales y económicos centrales en los barrios urbanos donde residen muchos gitanos andaluces.

⁷ La glosolalia o don de lenguas consiste en emitir sonidos incomprensibles que van destinados a orar “en el Espíritu”. Está basada en el descenso del Espíritu Santo que repartió “lenguas de fuego” sobre los presentes, episodio relatado en Hechos 2: 1-4.

⁸ La creencia en la segunda venida de Cristo, que sólo salvará a su Iglesia, está inspirada en el Apocalipsis (Nuevo Testamento). Contrariamente a los testigos de Jehová, los pentecostales no le dan fecha fija.

Dimensiones del conversionismo gitano en Andalucía

Andalucía es, tras la comunidad Valenciana, la autonomía con mayor número de templos gitanos y de conversos a la nueva religión.⁹ En 1980 no llegaban a 30 las iglesias en la región (Jiménez, 1981: 79). A fines de 1995 eran ya 78 las congregaciones reconocidas como iglesias, es decir, con pastor propio. A ello habría que sumar los "puntos de predicación" o "puntos blancos", en los que se celebran cultos de los que se encarga el pastor de una iglesia cercana, y los centros de desintoxicación de drogodependientes llevados por gitanos.

Veamos brevemente una comparación numérica de los datos recogidos por Juan F. Gamella y su equipo para 1995, y los correspondientes al año 1998. Como se verá, la antigua "zona" de Andalucía Oriental está actualmente dividida en dos: Jaén y Córdoba por un lado y Granada y Almería por otro.

Andalucía Occidental (por provincias)

<i>Málaga</i>	Ha pasado de 11 a 13 congregaciones: Alhaurín, Antequera, Cuevas de San Marcos, Fuengirola (que absorbe a la antigua de Benalmádena que, como la de Coín, desaparece), Marbella, Torre del Mar y siete en Málaga (a las antiguas de Palma, Palmilla, 4 de diciembre y Mármoles, se añaden las de calle de Los Negros y Plaza de la Merced)
<i>Huelva</i>	Se mantiene con las cuatro iglesias de 1995: Cabezas Rubias, Palos de Moguer, Isla Cristina y Huelva (El Torrejón)
<i>Sevilla</i>	Pasa de nueve a once iglesias: Brenes, Dos Hermanas, Lora del Río, Marchena, San Juan de Aznalfarache, Utrera, una nueva en Alcolea del Río y cuatro en Sevilla (a las de Los Prunos, Polígono None y Torreblanca se une ahora la del Vacie)
<i>Cádiz</i>	Pasa de 15 a 18 iglesias: Barbate, Chiclana, San Roque, Puerto de Santa María, Paterna de la Rivera, Puerto Real, Rota, San Fernando, Sanlúcar de Barrameda, Jerez (se añade una segunda iglesia), la Línea de la Concepción (dos iglesias), Algeciras (dos iglesias), Gibraltar, y dos nuevas en Chipiona y San Martín del Tesorillo.

En consecuencia, *Andalucía Occidental* pasa de las 39 iglesias, los 6,200 fieles y los 82 pastores y obreros de 1995, a 46 iglesias, entre 6,000 y 6,500 fieles y 95 pastores en 1998 (parece que la cifra de 6,200 fieles para 1995 era un error, según informadores de la secretaría correspondiente).

Andalucía Oriental-1

<i>Granada</i>	Pasa de 11 a 12 congregaciones: Almuñécar, Atarfe, Colomera, Guadahortuna, Iznalloz, Motril, Pinos Puente, Santa Fe, Granada (Almanjáy y Zaidín), se añaden Chauchina y Fuentevaquero. Guadix (que continúa en proceso) y Armilla son puntos de predicación importantes. Desaparece la de Lanjarón.
<i>Almería</i>	Pasa de seis a nueve iglesias: Adra, Aldeilla, Almería (Puche y Pescadería), Gádor, Roquetas, y se añaden Corsario, Quemadero y Almendros.

Andalucía Oriental-2

<i>Jaén</i>	Pasa de 15 a 17 iglesias: Alcaudete, Andújar, Arjona, Beas, Estación, Guarromán, Jaén, La Carolina, La Guardia de Jaén, Linares, Mengíbar, Noalejo, Pegalajar, Torredonjimeno y Villanueva, a las que se añaden Pozoblanco y Casariche.
<i>Córdoba</i>	Se mantiene con las siete iglesias de 1995: Baena, Cabra, Córdoba, Las Margaritas, Los Mochos, Las Palmeras y Puente Genil.

De modo que *Andalucía Oriental*, hoy dividida en dos zonas, pasa de las 39 iglesias, 2,400 fieles y 107 pastores y obreros de 1995, a 45 iglesias, entre 3,900 y 4,000 fieles y 131 pastores y obreros en 1998.

El conjunto de Andalucía ha pasado, en consecuencia, de las 78 congregaciones, 8,600 fieles y 189 pastores de 1995, a las 91 congregaciones, entre 10,000 y 10,500 fieles y 226 pastores de 1998. Todo ello sin contar los puntos de predicación sin culto regular, que se abren constantemente, aunque no todos corran la misma suerte. Y hay que añadir también cinco centros de desintoxicación localizados en Almuñécar, la Línea de la Concepción, Jerez de la Frontera, Algeciras y Sanlúcar de Barrameda.

Aspectos organizativos y jerárquicos

El rechazo a una organización jerárquica compleja es común a todo el pentecostalismo y a numerosas religiones emergentes pues, para sus seguidores, la responsable del anquilosamiento y la crisis que han sufrido otras iglesias es la institucionalización. No obstante, aunque las congregaciones gitanas no están excesiva-

⁹ Los datos de este apartado han sido extraídos de dos fuentes: el texto escrito por el equipo de investigadores dirigidos por Juan Gamella, publicado en 1996 y citado en la bibliografía; y la información que para 1998 me han facilitado las secretarías de las iglesias evangélicas de Andalucía.

mente organizadas en el plano eclesial, no cabe duda de que la improvisación de los primeros tiempos está dando paso a un mayor deseo de controlar y supervisar la marcha de la obra en lo local, lo regional y lo nacional. Pero los registros del número de fieles y del crecimiento de las iglesias gitanas son aún muy rudimentarios, y en algunos casos sencillamente no existen. Las congregaciones locales, por su parte, gozan de una notable independencia.

Según afirman ellas mismas, la estructura de las congregaciones está sometida en primer lugar a la inspiración del Espíritu Santo, que revela los “ministerios” y distribuye los “dones”. Esos ministerios son cinco (Efesios 4: 11): pastores, predicadores (dos ministerios de especificación local), evangelistas (ministerio itinerante), maestros y apóstoles (ministerios de responsabilidad). Los pastores son los responsables de la congregación concreta, dirigiendo los cultos y ayudando a los miembros en sus problemas cotidianos. Los predicadores son pastores en potencia, miembros “con un testimonio especial” que han prosperado en los conocimientos doctrinales del pentecostalismo. Los evangelistas son misioneros dedicados a extender la Palabra en los lugares en los que todavía no hay templos. Los maestros, que tienen un ministerio itinerante, se encargan de la preparación bíblica y recorren las iglesias locales predicando. Los apóstoles organizan y dirigen en el plano nacional, vigilan la ortodoxia y median en los posibles conflictos, lo que de todos modos ha de ser compatible con el principio de independencia de las iglesias locales.

Cualquier fiel de la comunidad puede acceder al rango de pastor de una congregación: cualidades oratorias, conocimientos bíblicos y una vida de rectitud moral llevan a los pastores a seleccionar entre los fieles los que pueden convertirse en “candidatos”, quienes, tras un periodo de cinco años de preparación, podrán llevar una congregación. También han de estar casados, “para que no haya malos entendidos”. Además, se estima importante que los pastores gitanos tengan una familia y que no se vean obligados a romper con sus parientes. Inicialmente son nombrados “candidatos de iglesia”, situación que se prolonga durante seis meses mientras el futuro pastor recibe las enseñanzas mínimas sobre la Biblia, la predicación, etcétera. Posteriormente se convierten en “candidato de zona”, situación en la que permanecen de cinco a seis años: “luego de un largo currículum lo aprueba el responsable de zona, y sólo después el Consejo de Dirección da su visto bueno”; cuando así ha sucedido, los candidatos reciben la imposición de manos de los “ancianos” responsables. Un “obrero” sevillano (pastor sin iglesia) me explicó cómo se forma un pastor y los elementos

que han cambiado desde los primeros años: “El Evangelio llegó al pueblo gitano hace unos treinta años, y los pioneros de aquel movimiento, que siguen vivos, eran analfabetos. Eso hoy está cambiando, porque es verdad que a los pastores gitanos les falta un poquito de formación; los católicos no se explican cómo un pastor analfabeto, que apenas es capaz de leer la Biblia, puede llevar una iglesia”. Adolfo Jiménez relata cómo en los años sesenta y setenta los predicadores “apenas si sabían lo que era la Biblia; pero en aquel entonces no había muchos predicadores (...) no eran muy buenos hablando, ya que no tenían mucha experiencia, pero cuidaban del rebaño”; y, refiriéndose a un pastor de Soria, “a pesar de que no sabía leer, Dios le ayudó y era dirigido por el poder del Espíritu Santo” (1981: 49). Otros aspectos interesantes relacionados con el liderazgo evangélico gitano son el papel de los pastores como agentes de cambio sociocultural, o el prestigio y la movilidad social ligados al rol de pastor. Volveremos sobre ello más adelante.

El carisma, en sentido weberiano, es otro asunto a tener en cuenta: la cualidad excepcional que poseen algunos individuos y que los provee de una autoridad reconocida por un grupo de seguidores. Tanto el líder carismático como sus adeptos consideran esas cualidades inspiradas por un poder trascendente. Kamsteeg, siguiendo a Bourdieu (que a su vez se basa en Max Weber), afirma que “dentro de las iglesias pentecostales, todos y cada uno son agentes intelectuales, y pueden intervenir activamente en las relaciones de poder (simbólico) dominantes. No todos lo hacen, pero la posibilidad está abierta a todos, y no reservada a una ‘intelligenza’ específica” (Kamsteeg, 1990: 62). Esta afirmación puede extenderse a los templos gitanos. Claro que algunos interpretan estas cualidades del predicador gitano de una manera bien distinta; un sacerdote católico aseguraba lo siguiente: “A los gitanos se les abre la boca cuando oyen hablar al pastor: ‘¡hay que ver qué bien habla!’ dicen, ¡pues claro! ¡si son unos artistas!, porque el gitano es un artista, te vende lo que sea, si te quieren vender una baratija te intentarán convencer de que es oro”.

Por lo que se refiere a la organización externa a las congregaciones locales, cada pastor concreto debe obediencia al “responsable de zona”, por encima del cual sólo se encuentra el Consejo de Dirección (Consejo Nacional) del que éste forma parte. Cada cuatro años pastores y predicadores con más de diez años de ministerio votan para elegir a un líder nacional, que se constituye en presidente del Consejo, y a los diferentes líderes regionales o “responsables de zona”. Juntos forman el Consejo Nacional de la Iglesia Filadelfia. Así, la organización jerárquica está compuesta por el

responsable nacional, los responsables de zona y los pastores de las iglesias. Si en 1979, relata Adolfo Jiménez, había 11,000 gitanos miembros de las 108 iglesias, 30 puntos de evangelización y 312 predicadores (1981: 88), actualmente se cuentan en toda España más de 800 iglesias, unos 2,500 pastores y otros tantos candidatos a pastores.

Los contactos con otras congregaciones gitanas suelen ser muy frecuentes, a través de "miniconvenciones" (conocidas por el nombre abreviado de "minis") de varias iglesias, convenciones de zona, autonómicas, nacionales y también internacionales. Los llamados "obreros de carpa" son pastores sin iglesia dedicados a la predicación itinerante a través de carpas que van recorriendo diversas poblaciones durante un tiempo. Estas reuniones sirven para dar a conocer localmente la misión gitana y suelen presentarse vinculadas a la lucha contra la droga. Con las iglesias pentecostales de payos los contactos son muy esporádicos; desde estos otros grupos se suele decir que los gitanos "son muy suyos, gente que no se mezcla" (Cantón, 1997). La distancia entre iglesias gitanas y no gitanas no es en realidad mayor que la que existe en otros órdenes de la vida social, si bien no faltan, sobre todo en la provincia de Cádiz, congregaciones mixtas de gitanos y payos bajo la dirección de un pastor gitano. Pastores y líderes gitanos están volcados en sus cada vez más numerosos templos, y en los cinco centros de desintoxicación que funcionan en Andalucía. Hasta 1980 la zona andaluza comprendía también Extremadura (Jiménez, 1981: 96-97); en 1994 Andalucía, ya sin Extremadura, quedó dividida en dos zonas (la oriental y la occidental). El incremento constante del número de "capillas" hizo necesario que en 1997 la zona oriental se dividiera en dos, por lo que actualmente son ya tres las zonas, cada una con un "responsable", un "secretario" y un "cajero".

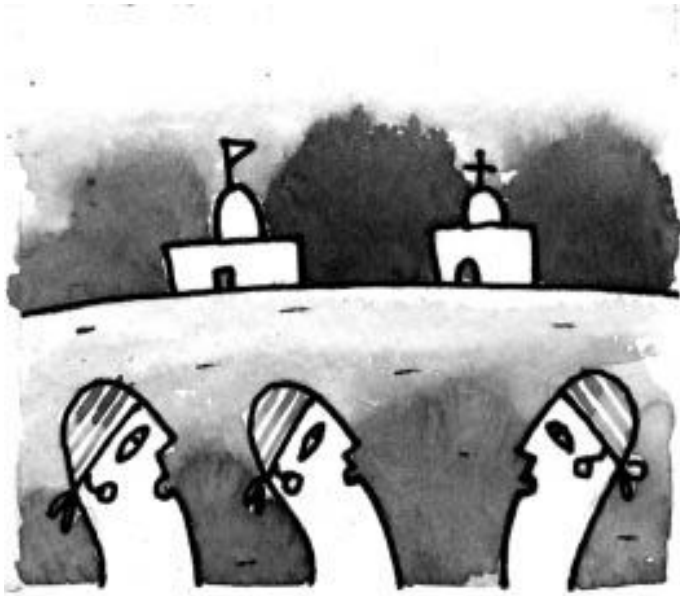
Otra arista interesante son las relaciones entre las asociaciones gitanas y las iglesias evangélicas, ya que en algunos casos mantienen una estrecha colaboración, lo que permite que las subvenciones que las asociaciones consiguen de la administración local y autonómica puedan ser gestionadas desde criterios afines a las iglesias gitanas y a su obra social. Las asociaciones se ocupan generalmente de la promoción de la educación para el pueblo gitano, la escolarización, la formación profesional a través de talleres, la alfabetización de adultos o la organización de eventos festivos. Y aunque el fomento de la participación social y la reivindicación del derecho a la diferencia cultural son también importantes, la prestación de servicios básicos acaba lógicamente imponiéndose.

Con respecto a los modos de financiación de las iglesias gitanas, el "diezmo" bíblico es, como en las restantes iglesias evangélicas, la fuente principal de ingresos. No hay que olvidar que, contrariamente a lo que ocurre en las congregaciones payas, los cultos gitanos se celebran seis días a la semana, y en cada servicio se pasan las cestas para la ofrenda. Por lo común las aportaciones de los fieles no alcanzan para sostener económicamente al pastor, que ha de hacer compatible el pastorado con su ocupación laboral habitual (por lo general, la venta ambulante).

Aspectos rituales: el "culto" y los "carismas"

Una de las razones principales por las que los pastores gitanos rotan con mucha frecuencia, cambiando de congregación cada dos o tres años, a veces menos, es la fatiga que provoca la celebración diaria de cultos y reuniones: "la dedicación y la relación con la gente es continua, estamos muy en contacto con sus problemas, conseguimos en dos años lo que en otras iglesias se consigue en seis", en palabras de un pastor del campo de Gibraltar. Esta dinámica de constante renovación es una de las claves del éxito del movimiento ya que, entre otras cosas, dificulta que un pastor se haga fuerte entre los miembros de su congregación y caiga en la tentación, tan frecuente en el evangelismo pentecostal, de la escisión y la creación de una nueva corriente disidente. Además esta propensión no entra en contradicción con la movilidad típicamente gitana, ni con el tipo de ocupación —venta ambulante— a la que se dedica la mayoría de los pastores cuando no puede subsistir con los ingresos de las iglesias.

Los cultos se llevan a cabo diariamente, excepto un día concreto que para cada iglesia es diferente y que a veces depende de la actividad económica mayoritaria: dado que muchos se dedican a la venta ambulante, en algunas iglesias no hay culto el día en el que se celebre un importante mercado local al que los miembros acuden a vender. Además, los servicios se realizan por la tarde, sobre las siete en invierno y a partir de las ocho en verano, lo que permite llevar a cabo las actividades económicas durante el resto del día. Y no se circunscriben solamente cultos; en palabras de un obrero sevillano: "la función de pastor es muy dura, son seis cultos a la semana, hay reuniones después del culto, en casas particulares, muchas noches, vigiliadas, bodas y presentaciones de niños... el pastor llega un momento en el que está muy cansado y pide razonadamente que le releven del cargo y se busque otro pastor que pueda hacerse responsable de la congregación".



El culto diario tiene una duración aproximada de una hora y media a dos horas. Se inicia con la oración, que dirigen algunos presentes en voz alta a petición del pastor. Antes y después de ellos el coro, también por indicación del pastor, canta diversos “coritos” para llevar la alabanza. En ciertos casos son canciones compuestas por los mismos gitanos. Sin duda llegan a impresionar la fuerza de las voces y los instrumentos (guitarras, órgano eléctrico, bajo), que los potentes altavoces y las palmas de los asistentes se encargan de multiplicar. Éste suele ser uno de los principales motivos de conflicto con el vecindario, ya que las canciones pueden oírse a varios metros fuera de la iglesia. El coro está formado por los y las más jóvenes de la congregación que son, junto con las mujeres de todas las edades, los miembros más numerosos de las iglesias. De hecho, a veces, el espacio reservado escrupulosamente en el templo para hombres y para mujeres, que se sientan separados, se destina en sus dos terceras partes a las mujeres.

Sigue la predicación de la Palabra, proclamada con vehemencia, y suele consistir en la explicación y recreación detallada de algunos versículos de la Biblia. Se enfatiza especialmente en la traducción cotidiana de lo que narran las Escrituras. Los predicadores, en múltiples ocasiones otros pastores u obreros invitados por el pastor de la congregación, gritan, escenifican e

interpelan, arrancando constantes “amén” y “aleluyas” de los presentes. De ahí que a los pentecostales gitanos se les conozca también como “aleluyas”. El culto termina con nuevas alabanzas y canciones, la colecta y la despedida.

Referencia aparte merecen los “carismas” o “dones” que, sin lugar a dudas, vertebran todo el pentecostalismo y le otorgan su sello característico: sanidad por imposición de manos, expulsión de demonios —exorcismo o liberación—, profecía, discernimiento y glosolalia o don de lenguas. El “bautismo en el Espíritu Santo” justifica la manifestación espontánea de estos carismas durante la celebración de los cultos. Son numerosas las citas bíblicas en las que se basan para explicar el descenso del Espíritu Santo sobre ellos (Hechos 1: 4-5 y 8; 8: 11-16; 2: 5-8 y 11, entre otros), pero destaca una por ser la que justifica la glosolalia: en Hechos 2: 1-4 se lee:

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.

El don de lenguas no se manifiesta en todos los cultos, sólo en algunos y en momentos particularmente emotivos, acompañados de estados de fuerte excitación nerviosa. También puede hacerse presente durante la imposición de manos para impartir sanidad divina y durante las oraciones por liberación.

Conversionismo gitano y procesos de cambio

Antes los gitanos iban con cuchillos y quimeras.
Ahora llevamos la Biblia, la palabra verdadera¹⁰

Las congregaciones gitanas son también espacios para la resocialización. La nueva religión provee de una ética que reorienta los procederes culturalmente sancionados por la tradición gitana. Los pentecostales están desarrollando procesos de negociación tanto con los comportamientos y las instituciones basados

¹⁰ Este cántico gitano se ha hecho muy famoso entre los gitanos evangélicos de toda España. Bautista lo recoge completo en su libro (1980: 72).

en las tradiciones más estables de la cultura gitana, como con las pautas de conducta ligadas a las creencias y prácticas católicas que se abandonan; el bautismo de niños, por ejemplo. La mayoría de los gitanos son aún nominalmente católicos, lo que en la Baja Andalucía parece ser sinónimo de gitano "casero", "asentado", "de toda la vida", identificándose a los evangélicos con los "desarraigados que llegan de fuera". Para estos gitanos "católicos", la figura del sacerdote sigue siendo reclamada para ritos de paso centrales como el bautismo de niños o los funerales.

Explica un pastor gitano:

Mira, el Evangelio cambia al gitano para mejor, no queremos renunciar a nuestra cultura, que tiene grandes valores que en el resto de la sociedad se han perdido, como el respeto a los mayores o la virginidad de las muchachas, y eso queremos conservarlo, pero estamos extirpando y conseguiremos extirpar lo malo, lo sucio, para dejar la cultura gitana limpia como una bandeja de plata.

Esos cambios se traducen a diferentes planos de la vida social y cultural, porque "además de la doctrina, el Evangelio trae una sociología". Trataré de resumirlos.

Con respecto a las relaciones de género, las enseñanzas que se transmiten concuerdan con el papel que la mujer debe jugar en la sociedad y la familia gitana. Se mantiene, y hasta se radicaliza en las predicaciones, la subordinación al varón: "me pueden llamar machista, pero la mujer sale de la costilla del hombre, no de la cabeza, la mujer no puede mandar. Pero cuidado, hermanos, que tampoco la sacó Dios de los pies, así que no la podemos maltratar", detallaba un pastor durante la predicación que acompañaba a una boda gitana en Sevilla. Una ocasión en la que, tras la celebración del rito evangélico, siguió la tradicional boda gitana en la que no faltó "la parte fuerte": la ceremonia del pañuelo a manos de las "ajuntaoras", la "levantá", las "alboreás" y la lluvia de peladillas para proclamar y festejar la virginidad de la novia.

Los pastores y predicadores son todos hombres, así como los líderes regionales y nacionales. La mejoría más visible que el pentecostalismo trae a las mujeres gitanas viene del cambio de actitud con respecto a la violencia que los varones se estiman legitimados para ejercer sobre ellas; se ven beneficiadas por un trato éticamente más acorde con una religión que proscribía la violencia a todos los ámbitos. Quedan aún por dilucidar, en su verdadera dimensión, las transformaciones de mayor profundidad debidas sobre todo al apoyo que reciben las conversas con maridos inconversos, porque en este caso la obediencia debida al varón entra en contradicción con unos designios y una autoridad que

se entienden superiores. Ciertos cambios están siendo promovidos por los sectores más jóvenes y renovadores del evangelismo gitano, quienes proponen "facilitarles formación a las mujeres, para que también ellas puedan evangelizar a payos y gitanos", según afirma un muchacho obrero de Sevilla. Esta nueva visión se imbrica con la labor de las asociaciones, y con una necesidad más amplia de educación de los jóvenes gitanos que es muy valorada desde las iglesias Filadelfia.

Con respecto a la estructura familiar y de parentesco, hay que señalar que el pentecostalismo prospera, entre otras razones, por las conversiones familiares que siguen a la entrada de un miembro de la familia en la congregación. Es de sobra conocida la importancia central de la parentela en el mundo gitano. De hecho, no se puede entender la extensión y florecimiento del evangelismo sin contar con el papel jugado por las redes familiares gitanas. En no pocos casos se ha señalado, en un sentido similar, que el evangelismo también "sirve" para integrar en una comunidad alternativa a gitanos reubicados cuyos linajes se han visto divididos. Pero el peso de la familia es al mismo tiempo la razón por la cual las conversiones generan disputas causadas por el rechazo tajante de los evangélicos al empleo de la violencia en la resolución de los conflictos que eventualmente enfrentan a las familias "entendidas en sentido gitano, en sentido fuerte". Claro que el rechazo a la violencia cobra un significado especial en los contextos resultantes de la reubicación de la población chabolista y su concentración en determinados núcleos urbanos, lo que "ha ocasionado en muchos casos la convivencia forzosa de linajes gitanos no unidos por alianzas, e incluso se han dado situaciones de tensión al verse reunidos gitanos de linajes contrarios" (Ardèvol, 1991b: 9). La crispación que esto conlleva repercute adicionalmente sobre los vecinos payos de esos barrios, por lo que el cuestionamiento del código del honor y las venganzas por parte de los evangélicos gitanos juega un papel crucial para la convivencia intra e interétnica.

Es muy posible que las iglesias Filadelfia estén propiciando una recomposición de los modelos de convivencia intraétnica, afrontando desde las congregaciones las consecuencias de la ruptura de los mecanismos tradicionales de cohesión social y promoviendo esquemas de sustitución. Lo que en varios casos se está dando es la recomposición de los mecanismos de cohesión reformulados desde la cosmovisión protestante, dada la paulatina extinción en muchos contextos gitanos del modelo tradicional a raíz de la reubicación de los gitanos y la consiguiente mezcla de linajes. En otras ocasiones, allí donde estos mecanismos no se han visto muy alterados, las familias están resintiéndose a causa de las conversiones de algunos de sus miembros.

Una de las características que resaltan los gitanos no evangélicos es la procedencia de las familias pioneras que han llevado la nueva creencia a los diversos puntos andaluces. La tesis sostiene que este evangelismo “siempre proviene de fuera”, porque de otro modo no se explican las conversiones en la Baja Andalucía, donde desde antiguo está documentada la existencia de gitanos “caseros”, “sedentarios”, “integrados con los payos”, frente a los gitanos “canasteros”: “esos que viven en los ‘vacies’, en los vertederos, en los cinturones de miseria de las ciudades, en condiciones terroríficas de miseria, gitanos que han perdido su razón de ser social, económica, cultural”. Según José, un gitano “casero” de Sevilla, “esos son los integrantes de los *aleluyos*, y los demás se han añadido por contagio, al contacto con los otros gitanos con los que conviven por haber tenido que abandonar sus lugares tradicionales de residencia, como el barrio de Triana”. Esos gitanos caseros “son católicos, aunque a su manera, son católicos”. Y prosigue: “Yo no entiendo el culto evangélico, porque el gitano que se convierte lo pierde todo, deja de ser gitano, tiene que pensar de otro modo (...), a los gitanos que vienen rebotados de fuera, de otras comunidades autónomas, esta religión les sirve para sustituir lo que ya no tienen, pero no entiendo cómo se pueden convertir gitanos caseros que llevan aquí tanto tiempo”.

Al menos en dos direcciones, puede observarse una permeabilidad mayor de lo esperado entre las tradiciones gitanas ajenas al culto y las conductas que los evangélicos defienden: gitanos inconversos que piden apoyo a los pastores evangélicos (para que los casen, para que les “presenten” al recién nacido en el culto, en lugar de bautizarlos en la Iglesia católica, por ejemplo), y pastores que afirman actuar en el mundo gitano *hablando su lengua*: “si medio en un conflicto entre gitanos que no son evangélicos y que se han peleado, no les hablo de poner la otra mejilla, como dice el Evangelio, sino del destierro para evitar la venganza de la familia ofendida”. Muchos pastores afirman que sin contar con los “tíos” de las familias (no conversos) jamás podrían abrirse camino, y que la situación es de cada vez más “mutuo respeto”. Esta es la realidad de un protestantismo no rupturista, sino negociador con la cultura gitana y sobre todo indiferente ante un catolicismo que no combate con la beligerancia de las denominaciones pentecostales payas. Muy probablemente porque las adscripciones religiosas entre los gitanos siempre han tenido un carácter subsidiario con respecto a la filiación étnica, y tal vez esto no sea tan distinto entre quienes se convierten al pentecostalismo.

Con respecto a las relaciones interétnicas, las iglesias gitanas pueden estar abriendo nuevos caminos a la convivencia entre gitanos y payos. Pese a que la ma-

yoría de las iglesias cuenta con una proporción claramente mayor de miembros gitanos, no faltan, sobre todo en la provincia de Cádiz —y, en especial, en Jerez de la Frontera—, congregaciones mixtas de gitanos y payos. E incluso pastores payos de iglesias gitanas que, según afirman, no han experimentado rechazo alguno “porque aquí, en Andalucía, el gitano siempre ha sido mejor aceptado que en otros sitios”. Por su parte, los vecinos payos que viven próximos a iglesias Filadelfia, y los evangélicos payos que observan con cierto estupor el éxito del movimiento gitano, coinciden en señalar que pese a “la falta de preparación por el analfabetismo”, el carácter “más bien cerrado, de gitanos” de las congregaciones, el estrépito de los cultos, “hacen una buena labor al ayudar a los más necesitados de entre los suyos, intentando apartarlos de la droga y la delincuencia”. Y es que el evangelismo está volviendo más tolerables aquellos rasgos de la cultura gitana —tantas veces convertidos en estereotipos— peor digeridos en el mundo payo (Cantón, 1997 y 2000).

Por otro lado, los cambios de actitudes ante las actividades económicas, el posible impacto de una “nueva ética” protestante del trabajo entre los gitanos conversos, la mejora de la situación económica de las familias y la movilidad social consiguiente, merecen alguna reflexión. Sabemos que las ideas sobre este aspecto son deudoras de las tesis de Max Weber acerca de las consecuencias prácticas que sobre la racionalidad económica tuvo el protestantismo ascético calvinista. Sobre la reorientación del comportamiento económico entre los evangélicos gitanos queda casi todo por decir, pero podemos avanzar algunas sugerencias. Con frecuencia —de manera peculiar en América Latina— las carencias socioeconómicas se presentan como determinantes del auge de las conversiones y se minimizan o incluso ignoran las transformaciones derivadas de la aceptación de una nueva ética del trabajo. Esto forma parte de una actitud más amplia de ceguera ante los cambios nacidos de los procesos creativos de apropiación estratégica que siguen a las conversiones religiosas. Y aunque es cierto que los pentecostales suelen apostar por la reforma moral más que por el éxito material, promueven, sin embargo, de manera explícita la honestidad en el trabajo, evitar el despilfarro, un cierto ascetismo que limita el disfrute al contexto de la congregación religiosa y la prohibición expresa del gasto desmedido en alcohol, tabaco, juego y otros “vicios”, todo lo cual puede repercutir sobre las economías domésticas, en la medida en que se estimula una inversión más “racional” del presupuesto familiar.

El cambio en las representaciones ideológicas sobre el trabajo, el ahorro y el gasto es por sí mismo bastante revelador, mientras la mejora objetiva de las

condiciones de vida tras la conversión puede ser, dadas las características del sistema ocupacional gitano, a corto y mediano plazo apenas perceptible. Bautista narra en su libro:

Empecé a predicar al mismo tiempo que trabajaba con mi hermano; pero el negocio que llevábamos era sucio ante los ojos del Señor, pues engañábamos a la gente (...) y yo sentía que no podía hacer esto (...) Mis hermanos insistían mucho y me decían que no era malo trabajar y ganar el pan de mis hijos, que Dios no se oponía a mentirillas de negocio; pero yo les decía que no podíamos estafar ni engañar a nadie, que eso no era trabajar honradamente (1980: 50).

Jiménez también escribe: "Cristo ha hecho que nos viéramos tal como éramos, engañadores y viviendo bajo la ley del ojo por ojo y diente por diente. Pero hoy en día nuestra vida ha cambiado y ya no engañamos a nadie. Dios nos ha enseñado a no hurtar y a trabajar con nuestras manos" (1981: 21). Este tipo de revelaciones se reproducen constantemente entre los gitanos protestantes: "Yo antes estafaba vendiendo relojes falsos, tenía mucha habilidad que heredé de mi padre, pero después de aceptar tuve que dejarlo y ver otro modo de mantener a mis ocho hijos", me relata un conocido pastor sevillano.

En este orden de cosas, conviene matizar la conocida oposición entre protestantismo y pentecostalismo con respecto a las diferentes éticas del trabajo que promovería cada uno de ellos. Los pentecostales no rehuyen las pretensiones de éxito económico, es sólo que los sectores sociales entre los que éste suele prosperar están estructuralmente más lejos de lograrlo. Pero los ideales de trabajo productivo y racional y de movilidad social no están ausentes de las comunidades pentecostales. Y una versión de estos ideales, lógicamente adaptada a los comportamientos económicos de los gitanos, es lo que encontramos en sus congregaciones. Así, no parece haber oposición a ciertas maneras de ganarse la vida, como la venta ambulante y el trabajo por cuenta propia en general; la oposición es sólo hacia los modos de practicarlos que son juzgados delictivos en el sistema jurídico payo: no hay que robar, traficar, estafar o engañar; hay que "ganarse el dinero limpiamente". Porque "ahora como cristianos ya tenemos que hacer las cosas del modo correcto, agradándole al Señor"; con estas palabras se dirigía un pastor de Sevilla a su congregación ante la posibilidad de llevarse sin avisar las puertas y ventanas del templo que la Gerencia de Urbanismo les obligaba a abandonar.

Un último punto con respecto a los procesos de cambio es el que se refiere a las consecuencias sobre



las condiciones de marginación. Es notoria la incidencia de las conversiones y de las nuevas actitudes éticas en problemas como los que representan el consumo y venta ilegal de drogas, la delincuencia, el analfabetismo, el ausentismo escolar, la violencia, las venganzas. Es decir, sobre los marcadores resultantes de una larga segregación sociohistórica, de las condiciones de carencia y privación en las que vive al menos un tercio de la población gitana en Andalucía, y de las características específicas y estrategias generadas desde la cultura de los grupos gitanos para sobrevivir sin renunciar a su independencia. Que "el culto" ayude a los gitanos con problemas de drogas contribuye sin duda a suavizar las actitudes más críticas por parte de los gitanos inconversos. Es preciso recordar que el consumo de drogas intravenosas "ha supuesto muchas veces una bomba de relojería para los linajes gitanos" (Ardèvol, 1991a: 25). Claro que a veces las iglesias y los centros de desintoxicación son solamente lugares de tránsito, en los que acaban por quedar sólo las familias de los jóvenes vinculados al mundo de la droga. Muchas conversiones se deben a esta asistencia que prestan las iglesias, y no faltan pastores que estuvieron en el pasado afectados por las drogas y que lograron abandonar el hábito en alguna iglesia. Un pastor malagueño se refiere a esta labor: "Son muchos los que quedan liberados, la labor de nuestras iglesias es muy grande y poco reconocida. A los que se drogan los reconocemos rápido, las pupilas se les quedan chiquitillas, y cuando están 'enmonaos' se les dilatan. Yo he sido el padre espiritual de uno que estaba enganchado y que hoy es pastor, por la gloria de Dios".

Revisando el legado: nuevos rumbos de las identidades

Si el fenómeno asociativo o político, la inserción laboral o la promoción educativa, alejan o no a los gitanos de su cultura tradicional, o suponen una redefinición de la identidad social en la medida en la que —como es el caso de las asociaciones— procuran un marco de participación basado en otros principios que el de la pertenencia a un linaje,¹¹ es algo que pasa a un segundo plano frente a las presuntas bondades que estos cambios conllevan. Pero si el camino elegido es de carácter sociorreligioso, suele saltar la alarma. Y es que en ocasiones parece que el prejuicio religioso es el único que el científico social puede legítimamente asumir. No obstante, más allá de lo turbadoras que parecen resultarnos las nuevas religiones *próximas*, o de valoraciones a mi modo de ver apresuradas acerca de lo que supone el nuevo fundamentalismo doctrinal para el “progreso” del pueblo gitano y para el mantenimiento de su cultura, lo que de veras interesa es reconocer y evaluar con alguna imparcialidad las transformaciones que el movimiento étnico-religioso de las iglesias gitanas Fildelfia está promoviendo.

Resulta tentador pensar el pentecostalismo gitano en términos de la modernización de una minoría étnica marginada, que buscaría sobrevivir dentro de la sociedad global renunciando a su cultura, es decir, en términos de abandono de la identidad étnica. Pero con ello estaríamos apostando por ese tipo de explicaciones macrosociales proclives a enfatizar la monocausalidad económico-social de los resurgimientos milenaristas actuales. Por otro lado, no hay duda de que el pentecostalismo gitano genera mensajes de esperanza milenarista que conceden a los pobres y desheredados el *status* de “elegidos”: “llegará un momento en el que no hará falta electricidad, ni agua, ni casas, ni coches, sólo el rostro radiante del Señor Jesús”; o bien: “no busques puertas, salidas, soluciones por ti mismo, porque la salida es Cristo”; o el más conocido, según el cual: “la escoria, lo inmundo de la tierra, será bendecida”, son mensajes comunes en los cultos.¹² Pero este esquema de inversión simbólica, que es cualquier cosa menos nuevo, ha de dotarse de contexto si queremos entender en qué se diferencia el evangelismo gitano de tantos

otros resurgimientos religiosos protagonizados por sectores sociales que no siempre coinciden con la marginalidad y el desarraigo.

Como ya observó Ardèvol, los grupos evangélicos ganan terreno “sobre distintos sectores de la sociedad gitana, de distintas áreas geográficas y de distintos niveles socioeconómicos; desde gitanos asentados en chabolas hasta gitanos que viven en barriadas de mayoría paya”. Esta expansión contradice, según la autora, la hipótesis de que es el cambio económico y social lo que favorece las conversiones, ya que se trataría más bien de transformaciones relacionadas con la identidad étnica que afectan a amplios sectores de la sociedad gitana con independencia de sus condiciones de hábitat, trabajo o escolarización (1991a: 25). Ni todos los desheredados ingresan en estas congregaciones ni, por contra, dejan de incorporarse muchos a quienes solventes economías podrían *disuadir* de convertirse. El antagonismo estructural socioétnico entre payos y gitanos, la posición secular de estos últimos en los márgenes de una sociedad hegemónica de payos, la marginación económica y social, no puede constituir la explicación monocausal con la que podemos dar por zanjado el asunto. También entre los payos de sectores sociales diversos están prosperando el pentecostalismo y otras formas religiosas emergentes.

Tampoco resultan suficientes las explicaciones que atribuyen a los gitanos, merced a su bajo nivel de organización política, la dificultad de respuesta a las presiones aculturativas; o a las carencias educativas básicas, una mayor “predisposición para la asunción de explicaciones sobrenaturales” (Lagunas, 1996: 62). En cambio, sí resulta sugerente comparar el grado de eficacia de las congregaciones aleluyas y de las asociaciones políticas y culturales gitanas, ya que las primeras “sobrepasan la división categorial entre grupos y representan una nueva síntesis cultural”, entre otras razones porque “la legitimación sobrenatural crea estados de lealtad y fidelidad más poderosos que la legitimación político-secular” (Lagunas, 1996: 62). Pero hay que recordar, primero, que el asociacionismo y el pentecostalismo no son fenómenos excluyentes, sino más bien complementarios; segundo, que la “legitimación sobrenatural” está generando una reorganización social y política entre los gitanos, y que esta transformación

¹¹ Como explica E. Ardèvol, “el asociacionismo supone el compromiso individual de las personas y su colaboración dentro de un marco no exclusivamente gitano que supera en muchos casos el ámbito familiar, de tal modo que miembros de distintos linajes tienen que trabajar juntos para lograr unos objetivos comunes que van más allá de los intereses del grupo parental concreto” (1991a: 24).

¹² Una de las citas bíblicas más repetidas en los cultos gitanos y en los escasos escritos de evangélicos, es la que recogen de Corintios 1: 25-29: “lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios, y lo débil del mundo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte, y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios...”

tiene consecuencias sobre la vida cotidiana y se yuxtapone de diversas y discontinuas maneras sobre el estado de cosas que se abandona; y tercero, que el asociacionismo gitano juega un papel de más fácil lectura por parte de la sociedad no gitana, tiene mayor repercusión fuera del mundo gitano que dentro y sus beneficios son más fácilmente reconocibles, porque proviene de fuera y es estimulado desde las administraciones públicas y los servicios sociales. Entretanto, el movimiento protestante es gitano, autogestionario e independiente del mundo payo.

El asociacionismo gitano se origina en los sesenta y es promovido por no gitanos desde el ámbito de la Iglesia católica. Las primeras asociaciones civiles y aconfesionales aparecen en los setenta y sólo lentamente va impulsándose el liderazgo gitano en ellas. Buena parte de sus problemas provienen hoy de las relaciones de asimetría que conlleva el sistema de subvenciones, el paternalismo debido a la "tutela que los payos ejercen sobre las asociaciones", la dependencia de los criterios sostenidos por las administraciones públicas y el papel de "intermediarios con las manos atadas" que cumplen a menudo las asociaciones gitanas (Fresno García, 1991: 2-7). Los líderes protestantes han sido formados por gitanos, mientras los de las asociaciones son líderes "fabricados por el payo, no reconocidos por el gitano chabolista" (Fresno García, 1991: 8). Las iglesias dependen económicamente de los propios gitanos, mientras los recursos con los que cuentan las asociaciones se deben por completo a fondos públicos.

Pasemos a otro tema polémico: el del carácter supuestamente "sectario" de estos grupos. Dada la vehemencia con la que los gitanos expresan los "carismas" y la espectacularidad de sus cultos, también resulta tentador ver en ellos lo que algún autor ha denominado "metadona espiritual" del pueblo gitano. En realidad se trata de un antiguo cóctel que combina juicios de valor y presunto análisis sociológico en el abordaje de las nuevas formas de religión. A veces, los diagnósticos de los estudiosos no pasan de ser la versión erudita (en el mejor de los casos) de los infantiles retratos de los protestantes al estilo Jordán Pemán: "Estas manifestaciones o vivencias de los milagros, los gitanos las aceptan enseguida, aunque en el fondo no las acepten. Es necesario entender al gitano para captar esto; pero lo que sí es verdad, es que el gitano es propenso a creer, ya que son muy dados a lo misterioso, tienen espíritu imaginativo y, enseguida, creen" (Jordán Pemán, 1990: 13-14). Sería esperanzador superar alguna vez la descripción pueril y estéril de estos grupos como "sectarios" o "manipuladores de la personalidad", y mostrar cómo la adscripción a ellos es voluntaria, responde a las condiciones específicas en las que se desenvuelve la

vida de muchos gitanos andaluces y está cambiando, gracias a los propios gitanos, amplias zonas de su cultura.

Las nuevas iglesias son agrupaciones étnico-religiosas de un gran dinamismo. Podrían estar contribuyendo indirectamente al proceso de "modernización" y de "integración" en la sociedad mayor, a través del estímulo constante a la alfabetización, el rechazo a los modos delictivos de subsistencia, al robo y al engaño, el cambio de pautas en lo que se refiere al cuidado personal y la higiene, etcétera. Pero esta tendencia sería al menos tan importante como el grado en el que refuerzan la identidad étnica gitana que, por cierto, no tiene por qué ir inevitablemente ligada al analfabetismo, la delincuencia, la droga, el hambre o el aislamiento, sino a un sentido de pertenencia que, según mi experiencia, no sólo no se pierde sino que se refuerza. Tal vez sea ésa una de las claves del éxito de estas iglesias: la defensa y el mantenimiento del corazón de las tradiciones gitanas en el seno de un nuevo movimiento de renovación.

A este planteamiento conviene sumar otro: no hay "una" identidad gitana, porque los gitanos no son idénticos a sí mismos en todas partes y en todas las circunstancias socioeconómicas. Pero este es un problema más amplio que tiene que ver con las insuficiencias teóricas que presentan algunas concepciones esencialistas de la identidad de los grupos humanos. Desde mi punto de vista, en este sentido se hace cada vez más difícil sostener posturas según las cuales el pentecostalismo estaría en continuidad con este y aquel aspecto de la cultura y los valores gitanos, mientras "haría peligrar" estos otros rasgos de la identidad gitana. A veces dichos balances acaban con sentencias previsibles: estos grupos "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 Félez, 1994: 86). El brillante acercamiento al evangelismo gitano de E. Ardèvol concluye, sin embargo, con la obligada advertencia: "Estas nuevas religiones envuelven una ética fundamentalista que está en total conflicto con los valores tradicionales gitanos, a pesar de que aparentemente los refuerzan" (1991a: 26).

El hecho es que los escasos trabajos sobre el tema suelen enumerar los aspectos de la nueva creencia que se consideran congruentes con las pautas de la vida comunitaria gitana y los que la contradicen. Entre estos segundos destacan los conflictos provocados por las conversiones, que desunirían a las familias de parientes en favor de la comunidad de fieles. Pero las

fronteras que separan a conversos e inconversos son difusas: unos y otros conviven e interactúan, y en ese proceso dinámico las “desuniones” generan otras fórmulas de cohesión, y los nuevos valores interactúan con los viejos modelos, que no se abandonan, sino que se reformulan. Para Ardèvol, aunque el respeto a los mayores sigue siendo una máxima entre los evangélicos, “ya no se trata de una regla de parentesco sino de una orden divina”, porque para los creyentes “la pertenencia a la Iglesia es más importante que la adscripción a un linaje y para ellos no debe existir otra diferencia entre los gitanos que la filiación religiosa” (1991a: 26). Pero da qué pensar que, aunque modificando justificaciones, la mayoría de los valores gitanos tradicionales no se cuestionen, a excepción de las conductas que incorporan la violencia. Es cierto que los pentecostales se sienten “separados” de un mundo exterior en el que “Satanás se mueve”, un mundo de pecadores que no se salvarán. Se registra sin duda un sentimiento de superioridad que se reafirma en los cultos: ellos han “visto la luz”, han salido de “las tinieblas de la ignorancia”; los demás gitanos no, viven aún en el pecado. Pero este tipo de discursos tienen más bien una eficacia interna. Y dudo mucho que convicciones como éstas les lleven a sentirse más cerca de aquellos payos conversos que han dejado también “atrás las tinieblas”, que de otros gitanos por inconversos que permanezcan.

Según Lagunas, “la práctica cotidiana vitalista, pragmática y anárquica” de los gitanos, expresada en



ceremonias como la boda y en la participación en fiestas de las que los evangélicos reniegan, entraría en contradicción con la moralidad protestante rigurosa y ascética que prohíbe los excesos (drogas, alcohol, juego), los delitos (robo) y las actitudes inmorales en general (mentira, vanidad, malas palabras). Pero los evangélicos gitanos no reniegan de las fiestas, mucho menos de las bodas gitanas, que de hecho celebran por el rito establecido desde antiguo. En éstas se sigue viendo amanecer. Se bebe, aunque no en exceso, y se prohíbe la droga; pero tampoco esta última parece una práctica tradicional de la cultura gitana que haya que preservar. La Semana Santa es calificada de idolátrica, lo que es común a todo el protestantismo —y a algunas formas recientes de catolicismo—, y la Navidad se celebra, al igual que la Santa Cena, como mero recordatorio. La fiesta acompaña también a la “presentación” del recién nacido y de sus padrinos en el culto, aunque sólo de adulto se bautizará, si es su voluntad, por inmersión. Se renuncia a algunos festejos pero, sobre todo, se modifican algunos significados que la fiesta comporta. La renuncia a “su música”, como expresa también Lagunas para los gitanos catalanes, es interesante. En la Baja Andalucía el flamenco es el soberbio producto de un largo proceso de interacción y mestizaje, y la salida económica de no pocos gitanos. Pero los evangélicos no parecen muy compenetrados con el cante jondo y los palos del flamenco, sólo con las rumbas —acaso por el origen catalán de muchos de los primeros conversos gitanos—, los tanguitos y la canción moderna aflamencada —la Niña Pastori, por ejemplo—. Hay quien afirma que el flamenco les recuerda un tipo de vida en el que las fiestas no se hacían “para mayor gloria del Señor” sino por el afán de “diversión y exceso”.

No existe un modo inamovible de ser gitano. La diversidad y el conflicto están presentes entre los no conversos —aunque se presente a los conversos como los responsables de escisiones desconocidas— y las divisiones, en cualquier caso, dan lugar a nuevos modos de relacionarse. La vitalidad y la intensidad de la cultura gitana no es abandonada, sólo cambia de escenario. La fuerza misma de los “aleluyas” se debe a esa vitalidad, y no hay más que asistir a los cultos gitanos para comprobarlo. La presentación del protestantismo gitano como integrador en la sociedad mayor, distorsionador de valores gitanos y fuente de desunión, parece dejar fuera unas identidades gitanas inmersas en profundos procesos de cambio, al margen de lo que los antropólogos consideremos como tradiciones que quisiéramos (aparentemente) perpetuar.

Tal vez hay que empezar a escuchar más (y mejor) a los gitanos conversos. Su visión de lo que está ocurriendo en la cultura gitana difiere significativamente

de lo que opinan algunos observadores, preocupados —como lo está la Iglesia católica, coincidencia sobre la que podríamos meditar— por las rupturas irreparables que el movimiento parece provocar. La alarma mediática sólo arroja mayor confusión. Un pastor gitano de Sevilla, interrogado por la dirección de los cambios que promueven los pentecostales, reflexionaba del siguiente modo:

Mira, se nos segrega como protestantes, no se quiere al evangélico. Se nos excluye por gitanos y ahora también por protestantes, porque España es un país muy católico. Allí donde hay posibilidad de ayuda social, hay un cura, y a los evangélicos no nos pueden ni ver los curas. No nos ayudan. La canonización del Péle ha sido oportunista, porque la Iglesia católica sabe que está perdiendo al gitano, están asustados y ahora reconocen su culpa, que si no se ha ocupado del gitano, que si lo ha rechazado... Y la familia del Péle es evangélica, fijate tú qué ironía. Pero por otro lado el protestantismo aparta al gitano de las malas costumbres que nos están destruyendo. De la droga, las peleas. Eso es verdad, y por ahí sí puede venir la incorporación, más trabajo, y más educación, pero siempre como gitanos.

Bibliografía

- ANTA FÉLEZ, J.L.
1994 *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos*, Humanidades, Barcelona.
- ARDEVOL PIERA, E.
1991a "Dictamen sobre la cultura", en *Estudio sociológico sobre la comunidad gitana en España. Marco teórico*, Asesoría de Programas y Servicios Sociales, Madrid (mimeo).
1991b "Dictamen sobre convivencia y relaciones interétnicas", en *Estudio sociológico sobre la comunidad gitana en España. Marco teórico*, Asesoría de Programas y Servicios Sociales, Madrid (mimeo).
- BAUTISTA, ALFREDO
1980 *Milagros y curaciones por fe entre los gitanos españoles*, Libros Clie, Terrassa, Cataluña.
- CANTÓN DELGADO, M.
1997 "Evangélico gitano y creatividad religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión", en *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, núm. 14, pp. 45-72 [Madrid].
- 1998 *Bautizados en fuego. Protestantismo, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Plumsock Mesoamerican Studies/CIRMA, Vermont (EEUU) y Antigua (Guatemala).
- 2000 "El 'culto' gitano y los procesos de deslegitimación. Definiciones y competencias", en *Religión y Cultura (tomo I)*, Consejería de Cultura y Fundación Machado, Sevilla, pp. 165-180.
- FRESNO GARCÍA, J.M.
1991 "Dictamen sobre la articulación de la participación social y movimiento asociativo", en *Estudio sociológico sobre la comunidad gitana en España. Marco teórico*, Asesoría de Programas y Servicios Sociales, Madrid (mimeo).
- GAMELLA, J.F.
1996 *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*, Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales (Junta de Andalucía), Sevilla.
- HAMILTON, M.B.
1995a "Religion and Rationality: Max Weber", en *The Sociology of Religion. Theoretical and comparative perspectives*, Routledge, Londres, pp. 137-146.
1995b "The Protestant Ethic Debate", en *The Sociology of Religion. Theoretical and comparative perspectives*, Routledge, Londres, pp. 147-156.
- JIMÉNEZ RAMÍREZ, A.
1981 *Llamamiento de Dios al pueblo gitano*, Talleres Gráficos de Anfra, Jerez de la Frontera.
- JORDÁN PEMÁN, F.
1990 *Los Aleluyas*, Secretariado Nacional Gitano, Madrid.
- KAMSTEEG, F.
1990 "Pastor y discípulo, líderes y laicos entre los pentecostales de Arequipa", en *Cristianismo y sociedad*, núm. 106, pp. 59-75.
- LAGUNAS ARIAS, D.
1996 "Notes sobre l'evangelisme gitano: una nova síntesi cultural", en *Antropologies*, núm. 6, pp. 60-67 [Barcelona].
- SAN ROMÁN, T.
1997 *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Siglo XXI, Madrid.
- SAN ROMÁN, T., COMP.
1986 *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Alianza Universidad, Madrid.
- WEBER, M.
1989 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.