

## **NARRATIVAS DEL *DESPERTAR* GITANO. Innovación religiosa, liderazgos gitanos y políticas de identidad**

MANUELA CANTÓN-DELGADO

*Universidad de Sevilla, España*

[mcanton@us.es](mailto:mcanton@us.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4617-9734>

**Cómo citar este artículo / Citation:** Cantón-Delgado, M. 2018. "Narrativas del *Despertar* gitano. Innovación religiosa, liderazgos gitanos y políticas de identidad". *Revista Internacional de Sociología* 76(2):e093. <https://doi.org/10.3989/ris.2018.76.2.16.96>

### **RESUMEN**

El pueblo *Rom*<sup>1</sup> es la minoría étnica más numerosa de Europa (10-12 millones). A partir de la década de 1950 empezaron a congregarse en iglesias pentecostales por todo el continente, extendiéndose y ganando estructura e influencia rápidamente, sobre todo en Francia y España. En este artículo se aportan nuevos datos para el análisis de un fenómeno étnico y religioso en proceso de rápido crecimiento, de origen norteamericano/afroamericano, que entre la población gitana española muestra sus propias peculiaridades: un movimiento autogestionado, en esencia ajeno a las convenciones del activismo Rom, a las políticas de identidad y a las políticas públicas de promoción de las minorías, dirigido por ministros gitanos y sustentado sobre una nueva narrativa integradora acerca del *gitanismo primitivo* con justificación bíblica.

### **PALABRAS CLAVE**

Evangelismo; Gitanos; Historia de vida.

## **NARRATIVES OF THE GYPSY *AWAKENING*. Religious Innovation, Gypsy Leadership and Identity Politics**

**Copyright:** © 2018 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

**Recibido:** 10/06/2016. **Aceptado:** 14/06/2017

### **ABSTRACT**

The Roma people are the largest ethnic minority in Europe (10-12 mill.) From the 1950s they began to congregate in Pentecostal churches across the continent, spreading and increasing structure and influence rapidly, especially in France and Spain. This article provides new data to analyze ethnic and religious phenomenon in the process of rapid growth, of American/African-American origin, that among the Spanish gypsy population shows its own peculiarities: a self-managed movement, alien to the conventions of Rom activism, political identity and public policies to promote minorities, and led by gypsy ministers or supported on a new narrative on *primitive Gypsyism* with biblical justification.

### **KEYWORDS**

Evangelism; Gypsies; Life stories.

## REFLEXIONES INTRODUCTORIAS

Este artículo<sup>2</sup> se inscribe en el interés creciente de las ciencias sociales por el avance global de las conversiones religiosas al evangelismo pentecostal, así como por la correlación que existe entre dicho movimiento y algunas minorías étnicas como los *Rom*, en este caso los *gitanos* españoles. En las páginas que siguen me pregunto por el papel que ha desempeñado la Iglesia evangélica Filadelfia (IEF) en la transformación de las instituciones religiosas y políticas gitanas, analizando tanto el papel mediador de los líderes espirituales como la transferencia de autoridad de los llamados *gitanos viejos de respeto* a las jóvenes generaciones de pastores evangélicos. Trataremos de comprender cómo estos liderazgos orgánicos de la IEF han llegado a ser los que hoy dirimen los conflictos y pacifican las comunidades<sup>3</sup>. Ello ha supuesto la aparición paulatina de nuevas formas de atribución de prestigio social, independientes de la edad e incluso de la patrilinealidad. Los *gitanos viejos de respeto*, una institución en retroceso, han sido hasta hoy depositarios de la autoridad tradicional y responsables de la aplicación de la *ley gitana*, la cual consiste en un conjunto reificado de nociones referidas a la ley y la costumbre de los gitanos, y que ha sido el tema central de las dos preocupaciones sobre las que, desde mediados de los años 1970, ha venido girando la antropología de los gitanos/Rom: su supervivencia como *grupo étnico*, *sociedad* o *comunidad*, y la reproducción de su identidad compartida (Gay y Blasco 2011: 445). Si bien van quedando pocos *gitanos viejos de respeto* que sepan “arreglar” (mediar en los conflictos) –individuos que alcanzaron esa posición mediante una vida ejemplar que les convirtió en figuras con un mayor *conocimiento* de lo que es justo y correcto de acuerdo con la *ley gitana*– en cambio, el número de pastores evangélicos gitanos se incrementa sin pausa desde mediados de los años ochenta del s. XX.

Los argumentos manejados aquí se basan en un extenso trabajo de campo llevado a cabo durante las últimas dos décadas [referencias anonimizadas], e incorporan algunas de las ideas que la antropóloga Paloma Gay ha desarrollado en varias publicaciones (Gay y Blasco 2002 y 2011). La investigación, progresivamente volcada hacia el análisis de los efectos políticos del liderazgo evangélico gitano, se ha situado en la confluencia de las variables religión/política/etnicidad, y se ha centrado en el examen de las innovaciones etnopolíticas vinculadas a la pertenencia religiosa en tres contextos territoriales y sociorreligiosos del Estado español: Andalucía, Madrid y Cataluña. Estas demarcaciones territoriales o *zonas evangélicas*<sup>4</sup> son (junto al Levante español) las que presentan mayor concentración de iglesias gitanas, así como mayor actividad asociativa y política. Hay que añadir que las escisiones son poco frecuentes: casi toda la población gitana evangélica

española pertenece a la extensa red de cultos de la Iglesia evangélica Filadelfia, salvo algunas congregaciones *Maranatha* y *Asambleas de Dios*, la *Iglesia del Avivamiento* en Valencia y las muy recientes iglesias *Vino Nuevo* de Gijón, Mérida o Madrid, que tratan de disputar la hegemonía a la IEF adoptando la *Teología de la Prosperidad* característicamente neopentecostal<sup>5</sup>. En todas ellas participa población gitana o han sido fundadas por pastores gitanos que se han apartado de la IEF.

Desde el punto de vista metodológico se ha seguido el modelo de investigación etnográfica, que parte del trabajo de campo como situación metodológica central, por considerarlo idóneo para abordar la versatilidad y complejidad de los escenarios del cristianismo conversionista gitano. A lo largo de dos décadas, y de manera discontinua, se han realizado innumerables observaciones, entrevistas tanto estructuradas como informales, historias de vida, participación regular en cultos y reuniones; se ha confiado en un modelo no lineal de investigación social y en el respeto a la naturaleza *emergente* de la etnografía (Agar 1992), en la eficacia del *rapport* en las situaciones inmediatas y en los sólidos vínculos entre investigadora e investigados, resultado de años tejiendo redes estables en el campo. En la línea de los últimos debates sobre etnografía *reversa*, he considerado la exposición a las emociones como el modo de matizar la barrera entre el análisis distante que exige el racionalismo científico, y el desorden esencial de los afectos o el cuerpo, instancias que, en este tipo de contextos, cobran un enorme protagonismo y generalmente no pasan por la comunicación formal (Favret-Saada 1990).

Pese a la relevancia de las cifras tentativas referidas a la expansión de la IEF en las últimas dos décadas, no existen muchos estudios que expliquen el auge del evangelismo gitano en España<sup>6</sup>. Durante los últimos años de trabajo de campo hemos realizado numerosas entrevistas a pastores y *ancianos* de la IEF, responsables, tesoreros y secretarios, a líderes y mediadores comunitarios y a los encargados (por lo común los *secretarios de zona*) de los censos periódicos de la IEF. Según fuentes de la propia IEF, necesariamente imprecisas, aunque significativas en los porcentajes que aventuran, la población gitana en España ascendía a fines de 2014 aproximadamente a 1.200.000 individuos, de los cuales un 20%, unos 200.000-225.000 individuos, serían miembros activos de alguna iglesia perteneciente a la IEF, todos ellos adultos bautizados por inmersión. Estos individuos, organizados en congregaciones o *cultos*, leen hoy la Biblia regularmente, cuentan con aproximadamente 1600 locales de culto repartidos por toda España y disponen de cuatro grandes escuelas bíblicas en las que ya se han formado más de 6000 ministros evangélicos. Al mismo tiempo, y siguiendo igualmente estimaciones de responsables de la IEF

referidas a toda España, se calcula que aproximadamente 800.000 individuos de etnia gitana es población “involucrada” ya que, aunque no pertenezcan a la IEF, conocen y frecuentan las iglesias evangélicas, y se desenvuelven en diversa medida bajo la influencia del lenguaje evangélico, la moralidad del ideario, la corporalidad y los ritos pentecostales, y el liderazgo carismático de pastores, candidatos y responsables de zona. Estos porcentajes tan relevantes solo se explican si reconsideramos la estructura de los patrilinajes y de la autoridad gerontocrática tradicional gitana, que mostraría unos niveles inéditos de complicidad y aceptación crecientes de la religión evangélica, de su eficacia simbólica, de sus estructuras y de la autoridad moral de sus líderes religiosos. Esta población “involucrada” lo es debido a la intensidad y extensión de los vínculos de parentesco, principal vehículo de transmisión, y a la mediación de los pastores evangélicos en los conflictos comunitarios. Con independencia de que la cifra global de población gitana real no pase de estimaciones y proyecciones a partir de variables como el empleo, la salud, educación, hogares y viviendas manejadas en diversos estudios sociológicos<sup>7</sup>, y pese a que la estimación media ronda los 750.000 individuos<sup>8</sup>, quiero llamar la atención sobre los porcentajes manejados por la Directiva de la IEF, basados en su registro constante del número de iglesias, de miembros activos en esas iglesias y del conocimiento que los pastores locales tienen de los barrios con población gitana.

Una de las razones por las que estas cifras manejadas por la IEF nos parecen interesantes es el hecho de que los porcentajes sugeridos sobre la población evangélica son inferiores a los aparecidos en el estudio cuantitativo publicado por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) en 2007<sup>9</sup>, que contemplaba la variable de la filiación religiosa. Del estudio del CIS<sup>10</sup>, en el que se reconoce que seguimos sin saber cuántos gitanos y gitanas conviven en España, aunque, seguidamente, se estime que su población oscila entre 570.000 y 1.100.000 individuos, se desprende que, con independencia de unas cifras totales que no podemos conocer con exactitud, la mitad de la población gitana española era evangélica en 2007, cifra muy superior a la manejada por la propia Dirección de la IEF en 2015. También se desprende de dicho estudio que, a principios del siglo XXI, el 50 % de las autoadscripciones religiosas de la población gitana correspondía a iglesias pentecostales. Otros estudios se han hecho eco de estas cifras: Laparra, por ejemplo, afirma que el 50 % de los gitanos españoles se consideran evangélicos mientras que, basándose también en los datos del CIS, el 40% se definen como católicos (2011: 253-256).

Este artículo, que tiene el propósito de contribuir a un marco teórico que permita comprender el auge del evangelismo gitano en España, toma como hilo conductor fragmentos de la historia de vida de un

pastor gitano que lidera la iglesia de Orcasitas, una barriada obrera del Sur de Madrid. La historia abarca la vida del pastor Enrique Y. desde que contaba 15 años de edad hasta el año 2015, cuando consolida su labor como representante de la Misión de la IEF para América Latina. Enrique Y. es actualmente un influyente líder histórico del movimiento evangélico gitano español, miembro veterano de la Directiva de la Asamblea Nacional de la Iglesia Filadelfia y responsable de la Misión en América Latina. El artículo recorrerá algunos hitos del complejo devenir y la memoria social de las iglesias evangélicas gitanas en las últimas tres décadas. Las biografías son el recurso etnográfico que mejor muestra cómo se intersectan la historia y la etnografía, la acción y la estructura, los grandes relatos sancionados y la experiencia concreta de los sujetos sociales; la condición es que las consideremos, no como el relato de trayectorias individuales, sino como producciones colectivas. La historia de Enrique Y. condensa la memoria social del movimiento pentecostal en España, memoria social que juega un papel decisivo en la acción colectiva y para cuyo análisis el enfoque biográfico posee un valor singular (Lewis 2008). Su relato, que podría ser el de tantos gitanos que han llegado a ser pastores, permitirá poner en primer plano algunas tensiones y complejidades genéricas a través de la experiencia personal y su plasmación en la historia de vida. Esas tensiones tienen que ver con varios factores decisivos, entre los cuales aquí destacaremos dos: (1) la constitución en los últimos veinte años de una élite de pastores evangélicos gitanos que se han convertido en referente espiritual y político; (2) el ideal de la cohesión étnica y la preservación de las relaciones de parentesco como imperativo moral fundamentado en los mandatos bíblicos. Tras una breve referencia al tratamiento dispensado desde las ciencias sociales al fenómeno que nos ocupa, así como a la identificación de algunas convenciones y tendencias en los análisis, pasaremos a ocuparnos de ambos aspectos.

## EL MOVIMIENTO PENTECOSTAL GITANO Y LAS CIENCIAS SOCIALES

El 14 de abril de 1906 el predicador afroamericano William J. Seymour dio inicio, en el edificio que había acogido a la Iglesia metodista episcopal africana, a lo que se conoce desde entonces como el *Despertar* (*awakening*) o el *Avivamiento* (*revival*) de la Calle Azusa, en Los Ángeles (California). Pese a que los orígenes del *movimiento de santidad* norteamericano son más amplios y complejos, los extraordinarios episodios de la calle Azusa son considerados como el origen histórico de la expansión transnacional del cristianismo protestante en su versión contemporánea más difundida: la del pentecostalismo-carismático, que ha pasado de cero a 500 millones de creyentes en menos de un siglo (Hollenweger, citado en Anderson 2007: 25; Droogers 2014). Sin embargo, aquel Avivamiento de

principios del s. XX de liderazgo afroamericano, que supuso el principio de la expansión mundial más importante de un movimiento cristiano en los dos mil años de cristianismo, ha dejado de resumir la historia del pentecostalismo global. La multiplicidad de variantes locales que han surgido en todo el mundo sugiere analizar con cautela el caleidoscopio en el que se ha convertido un movimiento religioso al que principalmente identifica el énfasis en la operación de los dones del Espíritu (tanto en el plano fenomenológico como en el teológico)<sup>11</sup>, que se preocupa más por la experiencia y la espiritualidad que por la teología formal o la doctrina, y que, a escala planetaria, presenta un perfil tan versátil e innovador como controvertido (Wilkinson y Althouse 2010: 11; Anderson 2007: 21 y 59).

Uno de los casos más fascinantes de conversión masiva al pentecostalismo es el de los gitanos europeos. Desde la década de 1950, el pueblo Rom empezó a organizarse en congregaciones evangélicas en toda Europa. El origen se sitúa en Francia, donde un pastor no gitano de *Asambleas de Dios*, Clement Le Cossec, difundió el evangelio en los años 50 del s. XX entre *manouches* del oeste de Francia, surgiendo en 1958 la *Mission Évangélique Tzigane*. A partir de ese momento se expande entre las poblaciones gitanas de Europa occidental, Europa central y América (Williams 1991: 81). En estas iglesias están presentes los rasgos principales de aquella espiritualidad afroamericana de la calle Azusa y del *movimiento de santidad*: la experiencia sensorial, la liturgia oral, una teología y un testimonio narrativos, la participación de toda la comunidad en los cultos, el papel central de las visiones y los sueños, la relación entre cuerpo y mente manifestada por la sanidad a través de la oración, las palmas para marcar el ritmo de los cánticos, la inmediatez de la experiencia del Espíritu en los cultos y el bautismo por inmersión (Anderson 2007: 60). Hoy en día es una de las más importantes orientaciones religiosas entre los gitanos europeos y, aunque los estudios al respecto son aún escasos, también entre los latinoamericanos. Aunque en Europa las identidades confesionales entre las comunidades Rom se mantienen católicas, ortodoxas, musulmanas y protestantes, los índices de conversión sugerirían que los adherentes al pentecostalismo habrían sobrepasado a todos los otros en términos numéricos en tan solo pocos años (Thurfjell y Marsh 2014: 7). La importancia de la adopción del evangelismo entre los gitanos en Europa y América es tal que hay quien no duda en señalar la existencia de un *Romani Revival* (Thurfjell 2013: 5-6), un fenómeno de innovación religiosa cuyo crecimiento orgánico ha contribuido a formar una *nueva comunidad moral pangitana*, con redes transnacionales y discretos elementos milenaristas y mesiánicos, que rebasa los vínculos de filiación, da prioridad a la experiencia espiritual, pero también al papel social de las conversiones, en concreto a los procesos negociados de pacificación intracomunitaria.

A mediados del s. XX se produjeron las primeras conversiones de población gitana española al evangelismo de las iglesias evangélicas francesas, y con los años las iglesias han devenido espacios organizativos, étnicos, religiosos, participativos y políticos, conformando un movimiento cuya estructura, manifestaciones y efectos son peculiares comparados con las del pentecostalismo en otras latitudes. La organización política, las jerarquías de prestigio, el principio de patrilinealidad, las relaciones entre *patrigrupos* y con la sociedad no gitana, con vecinos, trabajadores sociales, interventores comunitarios y autoridades locales, han cambiado debido a la fuerza de un movimiento de innovación religiosa que ha rebasado el medio siglo de historia. Entre otros efectos, destacamos aquí uno decisivo de carácter micropolítico: la transferencia de prestigio y autoridad desde los *gitanos viejos de respeto* a los jóvenes pastores evangélicos, algo que solo la adopción del evangelismo ha hecho posible. Esa transferencia lleva aparejada la negociación conjunta de los conflictos y está invirtiendo elementos nucleares de la organización social gitana: la gerontocracia, la lógica generacional en la conformación de la cadena de autoridad, y el principio según el cual la edad prima para identificar el respeto y definir el rango (Gay Blasco 1999). A través de las iglesias se modificaron las instituciones religiosas y políticas, lo que redundó en la autoafirmación y el autogobierno sustentados sobre la creciente base social de los conversos.

Como otras tantas minorías étnicas de casi todo el mundo, los gitanos viven bajo una constante presión no siempre sutil para que sus valores y estilos de vida se asimilen a los mayoritarios. El viejo tema de la integración, la *modernización* y el *desarrollo* de las minorías segregadas se plasma en maneras específicas de buscar, aceptar, eludir o jugar con su visibilidad como minoría étnica en la esfera pública, y produce modos muy distintos de identificación o desafección con la realidad democrática del Estado. Las iglesias evangélicas desempeñan un papel de influencia creciente en estos procesos, mediando para procurar un reconocimiento formal como minoría étnica y religiosa, y tratando a la vez de salvaguardar su diferencia cultural, generando nuevos liderazgos y formas concretas de mediación, control y autogobierno de las comunidades gitanas, desplegando estrategias territoriales definidas, negociando la pacificación de los conflictos y dialogando con las *tradiciones* gitanas.

Desde sus orígenes, las conversiones a las iglesias pentecostales han ilustrado bien la relación entre segregación racial y conversiones religiosas. Pero las teorías que han vinculado pentecostalismo y pobreza, fundamentando el éxito del *sectarismo* evangélico en el desarraigo y la marginación de sus seguidores, así como en la consiguiente receptividad a la financiación desde organizaciones religiosas extran-

teras, han resultado excesivamente esquemáticas y reductoras. Así lo han señalado Wilkinson y Althouse en referencia al legado de autores como Bryan R. Wilson. Paradójicamente la noción de *innovación religiosa*, que resulta tan perspicaz y adecuada a las transformaciones ocasionadas por la expansión pentecostal en todo el mundo, ha sido menos utilizada, tal vez debido a la oposición radical que muestran vastos sectores del cristianismo a las controvertidas prácticas carismáticas propias del pentecostalismo, a la en ocasiones limitada formación teológica de sus líderes o al rechazo a formalizar iglesias (2010: 2). Estas *insuficiencias* teológicas han conformado un prejuicio persistente que alcanza con facilidad los análisis académicos. Pero la singularidad del pentecostalismo gitano en España radica, entre otros factores, en su complejidad organizativa<sup>12</sup>, su temprana institucionalización como una única Iglesia (la Iglesia evangélica Filadelfia), la formación teológica de sus líderes a través de las Escuelas Bíblicas Evangélicas Filadelfia (EBEF) y la independencia del Estado de las prácticas de regulación del mercado religioso (Frigerio y Wynarczyk 2008: 228)<sup>13</sup>, y hasta de las jerarquías del movimiento Rom del pentecostalismo europeo y latinoamericano.

Sin embargo, los estudios sociológicos y antropológicos sobre el alcance de este fenómeno en España y en América Latina son todavía escasos. Por un lado, hay que reconocer que la minoría gitana ha quedado al margen de los debates sobre la diversidad religiosa y del concepto “monopolio religioso” (más relacionado con las creencias religiosas socialmente legítimas que con las creencias religiosas en general), así como de sus efectos sobre las creencias, la identidad y la legitimidad; también del paradigma bergeriano de la religión en general, y del catolicismo en particular, como un “dosel sagrado”. Los debates sobre la modernidad han dejado de lado a los gitanos, en la creencia implícita de que ellos estaban al margen de la modernidad misma. Podemos aquí aplicar las críticas que, basadas en Beckford de un lado y en el paradigma norteamericano de la elección racional<sup>14</sup> de otro, desarrollan Frigerio y Wynarczyk (2008): el tránsito del monopolio católico a una situación de pluralismo es descrita como una reorganización general de las formas de religiosidad (basándose en los trabajos de Hervieu-Léger), propia de una situación en la que se ha impuesto la diversidad religiosa y la “tradición” ha dado paso a la “modernidad”. Pero el monopolio religioso nunca significó la ausencia total de diversidad religiosa, por lo que el contraste bergeriano entre tradición y modernidad es exagerado, o al menos inexacto (pp. 230-233).

Por otro lado, las ciencias sociales han mostrado a menudo una complicidad tácita con el pensamiento de Estado y con el laicismo. Mientras tratan a estos movimientos religiosos como fuentes de com-

pensación simbólica o como eventuales formas de integración o normalización<sup>15</sup> de minorías segregadas, están eludiendo su potencial innovador como expresiones de autogobierno, de una nueva hermenéutica para construir imaginarios e impulsar la acción común, más allá de la eventual “domesticación” civil de las comunidades gitanas que propicia el ideario pacifista de las iglesias. Ese evangelismo es visto bien como proyecto civilizatorio capaz de *fabricar* gitanos más “sumisos”, o de aportar nuevos e imprevistos mediadores (los pastores) al diálogo con las administraciones del Estado, o bien como fuente de fanatización e inmovilismo político, dependiendo de las premisas ideológicas del observador<sup>16</sup>. No siempre se trata de posiciones excluyentes, ni están exentas de paternalismo, exotización o victimización de esta minoría, desde fuera y desde dentro del mundo gitano. Pero el evangelismo gitano va más allá de la resistencia cultural o de su supervivencia como minoría, asemejándose más bien a una forma creativa e inédita de *resiliencia* que se sirve de una retórica espiritual, un pragmatismo político, un lenguaje y una *biopolítica* específicos.

## LA CONSTITUCIÓN DE UNA ÉLITE ESPIRITUAL Y POLÍTICA

“Nací en un hogar ya cristiano, así que mis padres me fueron dando ejemplo antes de ser cristiano yo mismo. Mi madre se convirtió primero, era católica y tenía una fe genuina, cuando vino el Evangelio ella creyó rápidamente y aceptó muy rápido, tuvo milagros porque se sanó de una enfermedad... Mi padre le dijo “estás loca” pero su conversión llamó a mi padre, hombre noble y sencillo, respetuoso, y aceptó luego al Señor. Así que me crié en un ambiente muy espiritual, había una forma de ver la vida. Yo conocí al Señor con 15 años, ya trabajaba [...] tuve una empresa en 1983, cuando era ya pastor, y tuve entonces un avivamiento con 150 personas y tuve la iluminación para que mi esposa trabajara en la venta y yo me dedicara por completo al ministerio pastoral. Mi adolescencia fue buena, sin vicios, me casé con veinte años [...] y ella era cristiana ya, creyente ya, lo que me ayudó mucho, porque yo era creyente pero no practicante, porque eso realmente empezó con 20 años, cuando me casé” (Enrique Y., entrevista realizada en 2015).

## Algunas paradojas en torno a la rotación de los pastores

Frente al pentecostalismo global, un movimiento descentralizado y versátil que avanza mediante la diferenciación celular y la segmentación misionera, la IEF gitana española está fuertemente jerarquizada: disponen de un presidente nacional, secretarios, tesoreros, consejos de zona, responsables de zona, pastores, candidatos y obreros. Los *consejos de zona*, con los responsables de zona al frente, han ido en aumento en las últimas décadas: el ideal es que cada provincia española cuente con su propio res-

ponsable de zona a medida que aumente el número de congregaciones bajo su supervisión. Un ejemplo: hace quince años había tres zonas en Andalucía, sin embargo en 2015 eran ya cinco las zonas que se repartían las más de quinientas iglesias existentes. También existe la figura del coordinador para América Latina (en la actualidad el mismo Enrique Y.), que viaja regularmente, sobre todo al Cono Sur. La propia Asamblea Nacional se reúne anualmente en una Convención Nacional para la elección anual de sus cargos, pero también cada dos o tres meses, para supervisar, reprender o sancionar conductas contrarias a las normas de la IEF. Este control explica que los cismas y las disidencias sean mínimas, y lleva asimismo aparejado que cada iglesia solicite el alta de manera casi inmediata como centro de culto en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia y, si procede, también como *asociación cultural cristiana*. Es decir, conlleva unos niveles considerables de formalización. Ello explica, por ejemplo, la publicación en 2014 de unos nuevos Estatutos de la IEF que reconocían, entre otras novedades, autonomía fiscal a cada centro de culto del Estado.

En lo concerniente a los pastores, treinta años atrás la formación de liderazgos se producía de un modo aleatorio, personalista e informal, más *orgánico*: alguien con cualidades, carisma y capacidad oratoria, y ya converso, era llamado a dirigir una iglesia sin que mediaran el control institucional y los procesos de formación teológica que hoy son obligados. El caso de Enrique Y. no fue distinto, y en su relato se puede rastrear ese pasado reciente:

“Así que mi familia y yo nos fuimos a Quintanar de la Sierra, provincia de Burgos, y eso nos unió más, nos fuimos desde Aranda de Duero donde vivíamos y nos fuimos porque hubo muchos conflictos entre familias gitanas y la cosa estuvo muy tensa y mi padre tuvo que enfrentarse a las familias, así que nos trasladamos a 90 Km. Mi padre era ya evangélico pero había demasiadas tensiones. El pastor de Aranda de Duero vino a visitarnos y empezó a hacer cultos en el pueblo y yo le prometí que lo ayudaría y que acudiría al culto. En Aranda de Duero no podía convertirme [...] así que me vine a Madrid para ser cristiano verdadero, porque en Madrid tenemos la familia por parte de mi padre, y algunos de ellos eran predicadores ya, y nos fuimos todos a Madrid [...] En Madrid al año y poco el hermano Nani, de la Iglesia de Pan Bendito, me vio predicando y hubo dones en las iglesias, profecías, y él me decía que tenía que ser pastor, ni dos años tenía convertido y el pastor Nani me dijo que lo habían visto todos, que debía empezar a predicar y me levanté como candidato local, empezando a ministrar en la Iglesia, ayudé a Diego Giménez Pillallo, coordinador mundial de la IEF entonces, a abrir la Iglesia de San Fermín y me quedé a cargo de la Iglesia y me hacen pastor de esa iglesia tras solo 14 meses de candidato local, luego me marché al barrio de Manoteras en Madrid y después, ya en el año 1980, la Iglesia de Orcasitas me pide como pastor”.

Si bien en la última década han sido las Escuelas Bíblicas Evangélicas Filadelfia (EBEF) las encargadas de la formación de los futuros ministros de la IEF, en cambio la movilidad y rotación de los pastores que aparece en el relato de Enrique Y. no solo no ha disminuido, sino que se ha exacerbado. Una circulación incesante que para algunos (técnicos y trabajadores sociales de las asociaciones cristianas, algunos miembros de la directiva y no pocos observadores externos) provoca desestabilización en las iglesias, mientras que para los demás es (A) un asunto de coherencia cultural explicable por la misma movilidad gitana, (B) un modo de garantizar el relevo frente al desgaste de los pastores, (C) la única fórmula para mantener los cultos diarios, (D) además de ser el motor del crecimiento de la IEF porque: 1) promueve la formación continua de pastores; 2) convierte el cargo en algo deseable y socialmente prestigioso y 3) evita liderazgos excesivos y eventuales cismas.

Durante años hemos comprobado cómo la mayor parte de los pastores rara vez permanecen más de uno o dos años en el cargo; al término de este período son reemplazados, a petición propia o del *responsable de zona*, por otros pastores u *obreros* designados por el responsable. Esta circulación complica la identificación de la congregación con sus pastores, que exige tiempo y trabajo pastoral constante, pero a la vez podría explicar la unidad mostrada por la IEF durante el último medio siglo. Esta hipótesis nos ha llevado a detenernos en el rol ambiguo que juega esa movilidad/rotación de los pastores evangélicos en los discursos de los líderes, así como las tensiones que genera la constante entrada y salida de ministros de culto en las iglesias locales. Si atendemos a las observaciones y los relatos recogidos, habría que considerar varios factores confluyentes:

En primer lugar, las congregaciones de la IEF celebran cultos seis días a la semana, con una duración de dos o tres horas; a ello se añaden cultos especiales cada semana, reuniones de oración que siguen al culto y atención diaria a las familias que integran la iglesia. Todo ello convierte la tarea de conducir las congregaciones en una actividad continua, extenuante y muy absorbente.

En segundo lugar, los pastores suelen acumular un capital propio antes de que se les encomiende una iglesia, y no es infrecuente que enfrenten la quiebra económica al término de su mandato. El pastor que empieza a ejercer o bien pasa a depender de que su cónyuge venda género diverso en los mercados o bien ha de sobrevivir con el “diezmo” y/o la “ofrenda” que, con frecuencia, es insuficiente para el mantenimiento de su familia. Las iglesias que pueden pagar un “sueldo” al pastor son pocas. Por ello los pastores solicitan al Responsable de Zona “descansar”, es decir, dejar la iglesia cuando la situación económica se vuelve insostenible o el cansancio “amenaza” la “vida espiritual” del pastor. Pensemos que las igle-

sias disponen en su gran mayoría de recursos tan escasos como los de sus miembros, muchas apenas alcanzan a pagar los gastos de luz y alquiler del local, el diezmo no siempre puede aportarse y no es raro que el pastor tenga que subsistir con sus propios recursos<sup>17</sup>. Enrique Y. relata de este modo las implicaciones económicas del liderazgo, sin olvidar referirse a la sospecha a la que están sometidos los pastores, a los que nunca falta quien acusa de querer “vivir del cuento”, de complicidad con negocios ilegales y de no ser “verdaderos creyentes”:

“Así que en el barrio de Orcasitas fue un trabajo descomunal [...] tuve que dejar mi trabajo y no tenía seguridad ninguna, y sobre todo no queríamos que los gitanos pensaran que los pastores queríamos vivir del cuento, así que me tuve que apretar bastante el cinturón, pasé de depender de mi esposa, mi madre le tuvo que enseñar a vender sábanas, mantelerías, colchas y así poder ganar para comer. Cuando tomamos la decisión teníamos dos hijos ya, y la decisión sacrificó también a mis padres y hermanos que trabajaban conmigo en la empresa y ellos también tuvieron que dejar el trabajo en la empresa y pasaron a la venta ambulante. Sin más seguridad que la que me daba el trabajo de mi esposa [...] a veces un cliente antiguo llamaba y le hacía dos trabajos buenos en un año, y así conseguía algún dinero para que mi mujer comprara el género y pudiese seguir vendiendo [...] he de decirte que todo ha dependido de mi esposa, si he llegado donde he llegado en la Iglesia ha sido por ella [...] Y yo entretanto de tiempo completo, porque es lo que supone orar, reuniones, visitar enfermos, a veces todo el día con los drogadictos, y nueve años que estuve predicando en la cárcel de Valdemoro...”

En tercer lugar, hay que contemplar otro argumento que explicaría la rotación constante: la Dirección de la IEF procura que ningún pastor se haga fuerte en su congregación para evitar escisiones y eventuales cismas.

En cuarto lugar, los gitanos españoles no son población nómada, pero sedentarismo no implica inmovilidad. La movilidad de los pastores es congruente con la movilidad gitana y la extraordinaria dispersión geográfica de los extensos linajes, que acaban funcionando como redes familiares de apoyo y soporte de las tareas de evangelización.

Quinto, es preciso recordar que hay un número desproporcionadamente mayor de pastores que de locales de cultos. Pensemos tan solo en la zona de Madrid, en la que había en 2014 unas 120 iglesias y 450 pastores. Ello favorece y casi obliga a la rotación, a su vez la necesidad de rotarlos explicaría el elevado número relativo de pastores;

En sexto y último lugar, ese elevado número de pastores se debe asimismo a que *levantarse* como *candidato* y formarse luego como pastor constituye un factor de prestigio social que ya supera a cualquier otro, lo que hace que las escuelas bíblicas estén cada vez más solicitadas.

## Políticas de la identidad: liderazgo de la identidad Rom frente al liderazgo carismático pentecostal

Un segundo aspecto viene a sumarse al de la circulación constante de los pastores: la confrontación del prestigio de los activistas de la identidad Rom, políticos de otras organizaciones para la promoción de las minorías<sup>18</sup> y el de los ministros evangélicos. Los relatos evangélicos que se refieren al movimiento político Rom nacional e internacional hablan de la desafección, el menor prestigio y poder de convocatoria de los políticos gitanos en comparación con los liderazgos religiosos de crecimiento orgánico, y con algunas de las que podríamos considerar FBOs (Faith Based Organizations) gitanas, es decir, todas aquellas organizaciones (no congregaciones religiosas) dependientes tanto de la IEF como de la católica Fundación Secretariado General Gitano, con fundamentos teológicos, fuerte arraigo popular y basadas en la pertenencia a una comunidad de creyentes<sup>19</sup>. Por su parte, los activistas del movimiento Rom internacional tienden, en términos generales, a subestimar la capacidad de movilización política de los ministros evangélicos (Toyansk 2013), aunque les reconozcan una influencia en aumento, atribuible a su sólida base social. Solo los pastores evangélicos consiguen convocar a grandes familias gitanas de todo el territorio nacional, lo que se explica por la naturaleza de su liderazgo religioso: su actividad constante les mantiene próximos a la vida cotidiana de las familias que integran la congregación y, desde un punto de vista político, tratan de responsabilizarse de toda la comunidad, no solo de la comunidad de creyentes (Ripka 2015). En este sentido, los pastores buscan intencionalmente convertirse en la contrafigura del descrédito de los políticos.

Existe un creciente número de ONG Rom que, desde los años 60 del pasado siglo<sup>20</sup>, piden para los gitanos el reconocimiento internacional como minoría étnica y como nación sin territorio, el respeto a sus derechos y hasta la unidad política Rom (Toyansk 2013). Pero, según numerosos líderes evangélicos, se trata de organizaciones que “no trabajan por la causa de los gitanos sino que viven de ella”, que dependen de la obtención de fondos públicos, de su gestión ulterior muchas veces arbitraria, de los intereses políticos de instituciones no gitanas y, cabe añadir, de un modelo occidental de organizar la etnicidad que contrasta con la realidad cotidiana de los gitanos de los barrios. Aquellas organizaciones no pueden competir con el arraigo y la proximidad de las iglesias *grass-rooted*, así como con la ubicuidad de los ministros evangélicos en la vida de los barrios<sup>21</sup>, ni consiguen reformular la imagen que los gitanos tienen de sí mismos para volverlos parte de esa categoría política Rom. En el discurso de las organizaciones políticas gitanas, la categoría Rom aglutinaría sin excepciones a los gitanos de todo

el mundo, trascendiendo las fronteras e invocando para ello un mismo origen, una historia común, una lengua y una identidad compartidas, la persecución histórica, el exterminio nazi, una diáspora global y un futuro Estado (Romanistán)<sup>22</sup> donde vivir todos juntos, a semejanza del pueblo diaspórico por excelencia: el pueblo judío. Recordemos que en 1971 un Comité Internacional Rom adoptó una bandera, un himno y el slogan *Opré Roma*, y eligió el término Rom para desplazar al de gitanos, demasiado connotado. En 1978, en un segundo congreso organizado por el Comité Romaní Internacional, se crea la Unión Romaní Internacional, que desde 1978 sustituye al Comité y se encarga de la celebración periódica de los congresos, buscando el reconocimiento ante la ONU del status de nación para los Rom y de soberanía dentro de lo que consideran una nación sin Estado diseminada en multitud de estados plurinacionales. Los intentos que siguieron adoptaron un nuevo concepto de autodeterminación, que contemplaba una unificación global sin territorio.

Pero las aspiraciones del movimiento pentecostal gitano difieren de los ideales del activismo político Rom, que tiene dificultades para definir cuál es la clase de organización socioespacial capaz de alcanzar y conectar a todos los gitanos del mundo y, sobre todo, para lograr el compromiso, la participación y la identificación de los gitanos de las comunidades locales, a los que no alcanzan. Frente a esa indefinición, las iglesias pentecostales esgrimen la idea de la Biblia como tierra prometida a los gitanos, noción aglutinadora y a la vez compatible con la enorme dispersión territorial, y compensan con los ideales de solidaridad transversal y la hermandad religiosa la fragmentación consustancial al parentesco y su debilidad como factor aglutinador —que en España se ha debido a la dispersión de los linajes en el proceso de urbanización (San Román 1999)—. Es cierto que los gitanos evangélicos hacen suyas las narrativas de la diáspora y la persecución, y el ideal moral de la gitanidad y la identidad común de todos los gitanos del mundo, pero los líderes religiosos son, en términos generales, contrarios al ideal utópico de un Estado propio en los términos que en su día defendieron los activistas de la identidad Rom. Para ellos no solo aglutinaría a poblaciones gitanas de procedencias y tradiciones religiosas que tienen poco o nada en común, sino que la concentración en un mismo territorio los convertiría en un blanco demasiado fácil para el ubicuo racismo antigitano.

La IEF, frente al activismo gitano de la identidad Rom, no reduce la sociedad gitana a una “minoría étnica” entre otras sino a una cualidad moral que es común a gitanos conversos y no conversos, en cualquier parte del mundo, y superior a la del mundo no gitano (no tanto a la del mundo no converso). A la vez definen una nueva autoridad moral que constituye una alternativa históricamente novedosa a la ge-

rontocracia y un liderazgo reconocido y en constante reposición. Las iglesias crean vínculos de lealtad que ya no dependen solo de las filiaciones del parentesco, sino que alcanzan a gitanos de otras provincias, de otros países y hasta de otros continentes. En resumen: lo que hasta hace veinte años era aún una difusa comunidad imaginada (Anderson 1991) cuyos líderes eran percibidos como una amenaza creciente al poder y prestigio de los gitanos viejos de respeto, a la tradición y a la cultura gitanas, dispone hoy de una estructura sólida con un sistema de relevos bien definido que supone un nuevo proyecto pangitano de etnogénesis y una nueva modalidad de diáspora. Este nuevo proyecto estaría más próximo a las nociones antropológicas de sociedad como cuerpo cohesionado de instituciones, estatus y roles, que los ideales de comunidad defendidos desde el mundo no converso (Gay Blasco 2002: 183-184).

## COHESIÓN ÉTNICA Y MEMORIA SOCIAL

*“Así que en el año 1980 entro como pastor en Orcasitas, un barrio muy conflictivo [...] droga, delincuencia, chabolismo, con una mayoría de payos pero gran población gitana. En aquel tiempo en El Rancho del Cordobés había unos 2000 gitanos, era muy famoso por la droga [...] tuvimos que luchar mucho para que la droga desapareciera del barrio, había gitanos camellos, también payos, y nos amenazaron muchas veces por hacer campañas evangélicas contra la droga en el barrio, públicamente, en la calle, porque los llevábamos a granjas (de desintoxicación), les pagábamos el viaje y algunos de ellos son hoy pastores. Pero fue muy duro, los camellos (traficantes menores) me rompían el coche cuando llegaba al barrio, pero es que los taxis no entraban, y a los que tenían intereses en la droga no les venían bien las campañas contra la droga, ni las granjas [...] El barrio había empeorado mucho y con el deterioro se perdió el respeto de la cultura gitana, los que vendían droga dejaron de ser gitanos, porque el dinero estaba por encima de todo y los cegó, pero nos ayudaba que el rechazo a la droga también venía de los gitanos no evangélicos, la iglesia en ese sentido vino bien pero a la vez había un rechazo, la tenían por gafe porque decían que se perdía mucho la cultura gitana, pero es falso, echamos la venganza y el odio, pero el respeto a los ancianos, al matrimonio, le damos más valor aún, el Evangelio ha dado más fuerza a la cultura gitana”.*

El éxito del movimiento evangélico gitano no puede reducirse a una exitosa fórmula contra la droga, la anomia social y la descomposición de los linajes en los espacios urbanos del chabolismo vertical, pero su avance tampoco se entiende sin el papel jugado por la segregación racial, la marginación urbana, los estragos de la droga intravenosa (heroína) en los años ochenta, y el policonsumo actual (Gamella 1999: 368). Sin embargo, hay que recordar que en los primeros años el rechazo hacia los predicadores gitanos era drástico. Pese a los estragos del consumo



y tráfico de la heroína, las iglesias y sus granjas de desintoxicación no dejaban de ser vistas como una amenaza a la “cultura gitana”, de ahí que las tuvieran “por gafe”. Esta percepción ha cambiado de manera gradual en las últimas dos décadas, al extremo de que la *gitaneidad* tiende cada vez más a volverse sinónimo de pentecostalismo (Gay y Blasco 2002: 186). Una posible razón hay que buscarla en el tejido social del parentesco, que se ha enhebrado con la vida de las congregaciones sin rupturas dramáticas: familias gitanas completas se convierten y acuden a las iglesias diariamente; en algunos contextos hasta el principio de patrilinealidad, filiación fundada en la ascendencia paterna, está siendo afectado por el prestigio creciente de los pastores, que han ganado respeto con independencia de ese principio.

Este fenómeno es inseparable del reconocimiento de los pastores evangélicos a los *gitanos viejos de respeto*, lo que aúna el reconocimiento a las tradiciones gitanas y la observancia del mandato bíblico de obediencia y respeto a los mayores. Es también táctico, porque sin ese respeto los predicadores habrían sido expulsados de los barrios gitanos. La IEF ha prosperado al abrigo de ese respeto y esa negociación, y es por ello que los sentidos e implicaciones de la conversión están mezclándose con la propia arquitectura del parentesco, al tiempo que le confiere una nueva elasticidad, porque la lealtad y las obligaciones de solidaridad trascienden y se extienden ahora más allá de la parentela. Las interacciones propias del lenguaje social y corporal evangélico se abren paso en la experiencia social, mientras los vínculos del parentesco muestran su capilaridad, sostienen el avance de las conversiones, que se sirven de ellos, se mezclan con ellos y los revisten de un nuevo lenguaje verbal y corporal. Ser gitano es ahora sinónimo de ser el *pueblo elegido*. Comportarse como un *gitano primitivo* (practicar la endogamia, la solidaridad, el respeto a los mayores y a la honra de la mujer, u observar el luto) consiste en seguir los dictados bíblicos, en abstenerse de las prácticas comerciales ilegales y en erradicar la violencia de la *ley gitana*, basada en “el abuso de poder”, que –afirman– no solo no es “algo natural de los gitanos”, sino que abocaría a una forma distorsionada, “equivocada”, de ser gitanos, propia solo de quienes “aún permanecen en el mundo”. Las narrativas evangélicas refuerzan la noción de *lo gitano* y el valor de la parentela, por lo que, sostienen, predicar el evangelio y *levantar* nuevas iglesias no deteriora ni debilita la cultura gitana, sino que la refuerza. En palabras de un pastor histórico catalán:

“Fíjate que el verdadero gitano es el gitano cristiano, lo que defiende está escrito en la Biblia, es el gitano que respeta el luto, a los viejos y la honradez de la mujer, el gitano evangélico rescata los valores que se estaban perdiendo en el mundo gitano, como la hospitalidad y el respeto a los viejos, rechazan el abuso, la ley del más fuerte y el ojo por ojo de la ley gitana,

ya no predicán la ley del más fuerte sino el perdón, no el destierro sino la reconciliación, el desarme, que los hijos vayan a la escuela...”

Pero una imagen homogénea de los gitanos conversos no pasaría de un espejismo: en Córdoba me describieron al gitano evangélico como el gitano “evolucionado”, refinado, frente al inconverso, mientras que en algunas iglesias catalanas sostienen que a los evangélicos andaluces, aunque son igualmente *hermanos*, les diferencia “el atraso” debido a la omnipresencia de las imágenes católicas y la proliferación de fiestas religiosas (“demasiada idolatría”, en suma), lo que vuelve las iglesias débiles y vulnerables; a la vez no pocos líderes de las *asociaciones culturales cristianas* aseguran que el movimiento asociativo confesional traerá la *modernización* de la IEF, porque una iglesia que se desdobra en asociación cristiana busca recursos para encarar los problemas sociales de los creyentes, y por tanto “se moderniza”; pero, por el contrario, numerosos *ancianos* de la IEF siguen sosteniendo que el proyecto asociativo cristiano debilita las iglesias al anteponer la gestión de los recursos a la espiritualidad y la fe, y al beneficiar esencialmente a quienes buscan satisfacer sus aspiraciones políticas usando la sólida base social de las iglesias. Esa fragmentación interna y esa suspicacia hacen que el proselitismo sea discreto y simétrico. Las tácticas evangelizadoras entre gitanos son sutiles, y en sus justificaciones sintetizan la historia de persecución de los gitanos. Así lo expresa el mismo Enrique Y.:

“Los pastores no podemos imponer porque la gente te rechaza, porque a los gitanos nos han impuesto de todo y si nos imponen corremos, huimos. Te pongo un caso: a unos gitanos americanos me los gané fuera del culto. Nunca les hablaba del culto, lo que hacía era amistad con ellos hasta que ellos mismos eran los que me sacaban el tema del culto, eran argentinos [...] gitanos españoles que habían estado en Argentina muchos años, y ese año bauticé a 60”.

## DISCUSIÓN

La fuerza del pentecostalismo gitano en España, un movimiento de rápido crecimiento *orgánico*, autogestionado y participativo, ha contribuido a rediseñar las jerarquías tradicionales de prestigio, los procesos de liderazgo interno, las relaciones entre gitanos y con la sociedad no gitana, con trabajadores sociales, mediadores comunitarios y con las administraciones públicas. La constitución de élites político-religiosas territoriales dependientes de un único Consejo Nacional ha sido un proceso lento y explicable por el incremento de líderes religiosos que han consolidado su prestigio y *capital simbólico* simultáneamente en el seno de la directiva de la IEF, en las congregaciones y/o las *zonas* a su cargo, en su papel de mediadores comunitarios y de interlocutores de la administración local, entre los *gitanos viejos* depo-

sitarios de la autoridad tradicional en los barrios, en las asociaciones confesionales (y aun en las no confesionales) en las que eventualmente participan, en los centros de formación bíblica de la IEF y en las *misiones* de carácter internacional (que constituyen *ministerios* específicos definidos por la IEF) para las que han sido designados como coordinadores. Estas misiones tienen la finalidad de hacer un seguimiento de la implantación de IEF entre gitanos españoles tanto en Europa como en América Latina, pero también de crear redes para actuaciones conjuntas con las iglesias francesas, checas o rumanas<sup>23</sup>. Para estas actividades tiene proyectado crear un “*Instituto de Misioneros*”, destinado a la formación de estos líderes gitanos en misión internacional.

El trabajo de campo realizado en los últimos años, continuación del realizado desde 1998, nos permite afirmar que no cabe hablar de un intento organizado de suplantación de la autoridad tradicional por parte de las jóvenes generaciones de pastores evangélicos, quienes de hecho estuvieron durante décadas expuestos a la hostilidad de los gitanos no conversos y de los propios *gitanos viejos de respeto*. Es la realidad demográfica y política, así como un declive de la autoridad tradicional gerontocrática, lo que ayuda a entender el creciente protagonismo de los jóvenes pastores, su rol mediador en los conflictos y el respeto a los ministros evangélicos en los barrios donde existen congregaciones de la IEF. *Conocimiento* y *respeto* son los dos principios básicos a través de los que se construyen las jerarquías y se asigna el prestigio, siendo el *conocimiento* la habilidad para dirimir adecuadamente conflictos entre intereses opuestos de acuerdo con los principios de edad y género, e implicando el *respeto* el derecho a ser obedecidos por otros de menor rango en virtud de ese conocimiento y ese carisma (Gay y Blasco 1999: 3). Los pastores ya encarnan ese conocimiento y ese respeto, han “aprendido a separar la ley gitana de la autoridad cristiana” cuando son llamados para resolver conflictos en familias mixtas, compuestas por individuos conversos e inconversos. Actúan en la administración de justicia junto a los *gitanos viejos* y con independencia de la filiación religiosa de los individuos involucrados en los conflictos. El cada vez más consolidado liderazgo de los pastores evangélicos explica también la aparición de nuevas formas de movilidad intraétnica y de atribución de prestigio, con independencia de la edad y del principio de patrilinealidad. Es el origen de un proceso de etnogénesis, iniciado hace décadas, basado en la pertenencia religiosa y sustentado sobre unas nuevas formas de entender la diáspora, el antigitanismo y la marginación, que está generando una nueva *memoria mítica* con sus *imaginarios de la diáspora* gitana, y una nueva *narrativa de coherencia* acerca del *gitanismo primitivo* con justificación bíblica: la Biblia como fundamento de la moralidad y las tradiciones gitanas, el evangelismo como *tierra prometida*.

En efecto, van quedando pocos *gitanos viejos de respeto* que sepan *arreglar*, mientras el número de pastores gitanos crece. Los pastores que tratan con el debido reconocimiento a los *gitanos viejos* (conocidos también como *tíos* o, desde fuera del mundo gitano, como *patriarcas*) se vuelven a su vez hombres de respeto, una autoridad paralela que no trata de suplantar al *gitano viejo* de la tradición de manera coercitiva, que no esgrime superioridad alguna de naturaleza espiritual, sino negociación, mediación y diálogo. El movimiento evangélico gitano cuenta en España con más de medio siglo: los ancianos de la obra tienen hoy entre sesenta y setenta años, decenas de nietos y biznietos, muchos de ellos pastores. Esos ancianos levantaron la IEF en un tiempo que va quedando muy atrás y que seguramente morirá con ellos. Hoy van siendo sustituidos por pastores cada vez más jóvenes, la mayoría de ellos familia directa, en cuyas manos está el destino de la IEF.

Desde los orígenes de su presencia en la Península Ibérica a comienzos del siglo XV, las relaciones entre diferentes grupos de gitanos se han caracterizado por un elemento común: la debilidad de algunos marcos comunes de cohesión social y política externos a los individuos y los pequeños grupos, así como por la fragmentación sociopolítica y la dispersión física, las diferencias debidas a las diversas filiaciones étnicas o religiosas o las relativas al éxito económico. Existen trabajos que muestran cómo en general los gitanos de los barrios no se ven a sí mismos como pertenecientes a una *sociedad* en un sentido antropológico, con una estructura de estatus caracterizados por el relevo que sostendría la cohesión de los grupos, sino más bien como pertenecientes a una *comunidad moral* cohesionada por el respeto a unas *leyes* no escritas (Gay y Blasco 2002). Las conversiones están cambiando este estado de cosas. El movimiento pentecostal gitano, ese despertar (*awakening*) gitano, constituye un verdadero desafío sociológico, ideológico, moral, interpretativo. El imaginario de la mayoría social, y posiblemente el de una parte de la academia también, lo asocia al monótonos estereotipos: fanatismo religioso, alienación e inmovilismo político, pobreza estructural, economía sumergida, analfabetismo y droga; en suma, al tejido social propio de la cara más hiriente de la marginación. Prejuicios que persisten y que cancelan la empatía y la imaginación necesarias para entender el poder que puede detentar la religión, las tradiciones religiosas, y su papel en la creación de nuestra memoria cultural (West 2011: 21). Lo que West sugiere como “giro profético” de la sociología es, para la antropología, una premisa ontológica y etnográfica que familiariza con esa parte a veces opaca de la vida social: el mundo de las pasiones y los imaginarios religiosos. Y que permite hacerlo desde un abordaje no complaciente, no iluminista, capaz de tomarlos en serio.

## NOTAS

1. En el primer Congreso Internacional Rom celebrado en 1978 en Inglaterra se acordó reemplazar el término *gitano* por el de *Rom*, un etnónimo político en el que los gitanos españoles no se reconocen.
2. El artículo recoge parte de los resultados del Proyecto de Investigación Fundamental no orientada Ref. CSO2010-17962, aprobado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (Convocatoria 2010) y del que la autora del trabajo ha sido IP hasta finales de 2014. Dicho Proyecto de I+D llevó por título *La construcción política del evangelismo gitano: Iglesias, federaciones y nuevos actores políticos*.
3. Los cargos dentro de la IEF son pastor y co-pastor, candidato, obrero, predicador y el Responsable de Zona, que ha de ser ministro ordenado y acreditado por la IEF. Otros cargos: el Secretario de Zona, el Cajero de Zona, el Consejo de Ancianos de cada zona o *Consejo de Zona* (formado por el Responsable, el Secretario General, el Cajero de Zona y de cinco a diez ancianos de las congregaciones locales de la zona). En la cúspide el Consejo de Dirección Nacional de la IEF con su presidente, elegido anualmente en Asamblea General. Todos los cargos son voluntarios y sin remuneración, salvo autorización expresa del Consejo de Dirección Nacional de la IEF.
4. Las *zonas evangélicas* dependen de la división territorial fijada por la Dirección Nacional de la IEF, división que cambia en función (A) del ritmo al que se incrementa el número de iglesias en cada provincia y (B) de los criterios fijados en los Estatutos de la IEF. Según los Estatutos de 2012 hay 21 zonas en España, cada una con sus propios estatutos y su NIF: Alicante, Almería, Aragón, Asturias, Baleares, Cádiz-Málaga, Canarias, Cantabria, Castilla, Barcelona-Gerona, Tarragona-Lérida-Zaragoza-Teruel-Huesca, Córdoba-Jaén, Extremadura, Galicia, Granada, León, Logroño-Burgos, Madrid, La Mancha, Sevilla-Huelva y Valencia.
5. El éxito individual, la abundancia de riqueza y salud, la acumulación y la inversión, el lenguaje de la guerra y la conquista espirituales, así como la aspiración a transformar la cultura gitana, sus ideales comunitarios y la concepción patriarcal de las relaciones de género que impiden, por ejemplo, el ministerio femenino en la IEF, son claves para entender esta nueva iglesia. En España, es indisoluble de los flujos migratorios precedentes de América Latina.
6. Pese a su relevancia y crecimiento, la producción científica sobre el fenómeno es muy escasa. *Os Aleluias: ciganos evangélicos e música*, de Ruy Llera Blanes (2008); *Faith and Revivalism in a Nordic Romani Community: pentecostalism amongst the Kaale Roma of Sweden and Finland*, de David Thurfjell (2013); y la compilación de textos reunidos en *Romani Pentecostalism: Gypsies and Charismatic Christianity*, editada por David Thurfjell y Adrian Marsh, son las únicas monografías dedicadas al pentecostalismo gitano.
7. Han sido consultadas diversas fuentes: desde la más reciente, los datos provisionales del Mapa-estudio sobre vivienda de la población gitana 2015, de la FSG y el Ministerio de Sanidad y Servicios Sociales, a la Estrategia de Inclusión Social de 2012 del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad (informe que estima que la población gitana en España la componen entre 500.000 y 1000000 de personas).
8. Según el *Informe Estrategia Nacional para la Inclusión Social de la población gitana en España 2012-2020*, del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad.
9. Según el estudio del CIS de 2007, titulado *Encuesta sociológica a Hogares de la población gitana* (I+D Estudio 2664), realizada en la Península y Baleares, el 10,4 % se declaraba "no creyente" o "ateo", el 40,3 % de los individuos encuestados se declaraban católicos y el 49,3 % "de otra religión". De estos últimos el 98 % se declaraba "evangélico". De dicho estudio del CIS se desprende, en consecuencia, que la mitad de la población gitana española era evangélica en 2007, cifra muy superior a la manejada por la propia Dirección Nacional de la IEF.
10. Esta encuesta sociológica del CIS a hogares de la población gitana, destinada a actualizar datos sociodemográficos y opiniones sobre cuestiones que van del desempleo o la discriminación a factores de cambio social como las adscripciones religiosas, aportó un importante conocimiento estadístico para continuar las actuaciones desde las administraciones públicas y, en particular, las del Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad. Nuestra investigación pondera las cifras de adscripciones religiosas mediante el trabajo etnográfico sobre la implantación de la Iglesia Evangélica Filadelfia entre la población gitana española.
11. Durante la Reforma parece que los dones del Espíritu eran prácticamente desconocidos, tan solo encontramos algunas referencias ocasionales en el anabaptismo (T. Müntzer), vertiente radical de la reforma rechazada por Lutero. Martín Lutero (1483-1546), al igual que Juan Calvino (1509-1564), consideró que las lenguas del Espíritu fueron una señal para los judíos y luego cesaron: los cristianos ya no necesitaban de los milagros (Anderson 2007: 35-36).
12. Las demarcaciones territoriales o *zonas evangélicas* adquieren personalidad jurídica mediante su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. No siempre coinciden las *zonas evangélicas* con la demarcación autonómica, porque las primeras aglutinan históricamente conjuntos de provincias en torno a los núcleos de implantación de centros de culto.
13. Como plantean Frigerio y Wynarczyk, siguiendo a Grim y Finke, habría que considerar también las dimensiones sociales de la regulación que exceden el marco puramente legal: variables como la estigmatización de las nuevas religiones por los medios de comunicación o los esfuerzos del activismo antisectas (Frigerio y Wynarczyk 2008: 228).
14. Debido a Stark, Finke e Iannacconne, y referido a la naturaleza de los monopolios religiosos y al proceso de la secularización (Frigerio y Wynarczyk 2008: 230).
15. Me refiero a los trabajos realizados desde las Ciencias Sociales sobre las conversiones de poblaciones gitanas al pentecostalismo en Europa del Este (Marushiakova 2008; Slavkova 2014)
16. Thurfjell relaciona el pentecostalismo entre los gitanos con procesos de etnogénesis que vincularían a los gitanos a nivel global, y señala a las comunidades pentecostales calés en Suecia y Finlandia como vehículos para la integración social de la minoría (Thurfjell 2013). Podolinská, en relación a las conversiones en Eslovaquia, cuestiona la *deprivation theory* destacando las compensaciones de carácter religioso en el abordaje de la conversión de los gitanos (Thurfjell and Marsch 2014).
17. En Linares (Jaén) he podido presenciar cómo en algunas iglesias acuerdan aportar parte de las ganancias de la venta en los mercados para comprar mercancía

- con una parte del diezmo/ofrenda, y donar a la congregación los beneficios de la venta, a fin de afrontar gastos corrientes.
18. Organizaciones gitanas (o para gitanos) aconfesionales (Unión Romani, Fundación Secretariado Gitano, Fakali-Amuradi, Consejo Estatal Gitano, Asociación Enseñantes con Gitanos, etc.), confesionales (Fundación Secretariado General Gitano, FEREDE), o de apoyo a la diversidad religiosa (Observatorio del Pluralismo Religioso, dependiente del Ministerio de Interior).
  19. La antropología comienza a interesarse en las FBOs a partir de 2005, distinguiéndolas de las ONG en un aspecto crucial: las FBOs exigen prestar atención a los fundamentos teológicos que orientan la acción organizacional (la práctica religiosa, el voluntarismo, la atención al desarrollo, la caridad y la justicia se articulan con la fe e impulsan la intervención en la propia comunidad y en otras, al menos en las FBOs cristianas, ya que diferentes tradiciones religiosas dan lugar a diferentes FBOs).
  20. La española Fundación Secretariado Gitano es un ejemplo; también la Unión Romani Internacional, de vocación más política (acusada de presunta malversación de fondos públicos en 2016).
  21. Las palabras de Enrique Y. al respecto son esclarecedoras: “los políticos gitanos no van más que con políticos, mientras un pastor de culto o un responsable de zona está en todas partes, se desplazan allá donde hay alguien con un problema, por ejemplo, un hermano enfermo en un hospital, por ello el conocimiento de la vida social de sus barrios es completo”.
  22. Los primeros intentos de unir a los Rom en un estado único se deben a Romas del este de Europa, concretamente a una familia polaca que en los años 1930 propuso su creación en India, Europa e incluso África (Marushiakova 2008).
  23. Hay estudios sobre la expansión de las iglesias pentecostales en Rumanía, pero no hay que olvidar que los gitanos rumanos que emigran a España son en su mayoría ortodoxos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agar, M. 1992. “Hacia un lenguaje etnográfico”. Pp. 117-137 en *El surgimiento de la antropología postmoderna*, compilado por C. Reynoso. Barcelona: Gedisa.
- Anderson, A. 2007. *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*. Madrid: Akal.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso
- Droogers, A. 2014. “The Cultural Dimension of Pentecostalism”. Pp. 195-214 en *The Cambridge Companion to Pentecostalism*, editado por C. M. Robeck Jr. y A. Yong. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCO9780511910111.015>
- Favret-Saada, J. 1990. “Être Affecté”. *Gradhiva. Revue d'Historie et d'Archives de l'Antropologie* 8: 3-9.
- Frigerio, A. y H. Wynarczyk. 2008. “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos”. *Sociedade e Estado* 2: 227-260.
- Gamella, J. F. 1999. “Nuevos movimientos sociales: El evangelismo gitano”. En *La población gitana en Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Gay y Blasco, P. 1999. *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg.
- Gay y Blasco, P. 2002. “Gypsy/Roma diásporas. A comparative perspective”. *Social Anthropology* 10(2): 173-188. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2002.tb00053.x>
- Gay y Blasco, P. 2011. “Agata’s story: singular lives and the reach of the Gitano law”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(3): 445-461. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01701.x>
- Laparra, M. 2011. “Una comunidad diversa en creencias, en valores y en opiniones”. Pp. 251-273 en *Diagnóstico Social de la Comunidad Gitana en España. Un análisis contrastado de las encuestas del CIS a Hogares de Población Gitana 2007*, coordinado por M. Laparra. Madrid: Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad.
- Lewis, D. 2008. “Using Life Histories in Social Policy Research: The Case of Third Sector/Public Sector Boundary Crossing”. *Journal of Social Policy* 37(4): 559-578. <https://doi.org/10.1017/S0047279408002213>
- Llera Blanes, R. 2008. *Os Aleluias. Ciganos evangélicos e música*. Lisbon: Imprensa des Ciências Sociais.
- Marushiakova, E. 2008. “Gypsy/Roma Identities in New European Dimension (The Case of Eastern Europe)”. Pp. 468-490 en *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*, editado por E. Marushiakova. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Ripka, S. 2015. “Being ‘one of them’: Hierarchy and institutionalisation of carisma of an ethnic pastor in a Romani congregation”. *Social Compass* 62(2): 147-158. <https://doi.org/10.1177/0037768615571686>
- San Román, T. 1999. “El desarrollo de la conciencia política de los gitanos”. *Gitanos: pensamiento y cultura* 0: 36-41. Madrid: Secretariado General Gitano.
- Slavkova, M. 2014. “‘Prestige’ and Identity Construction Amongst Pentecostal Gypsies in Bulgaria”. Pp. 57-74 en *Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity*, editado por D. Thurfjell y A. Marsh. Frankfurt: Peter Lang.
- Thurfjell, D. 2013. *Faith and Revivalism in a Nordic Romani Community: pentecostalism amongst the Kaale Roma of Sweden and Finland*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd.
- Thurfjell, D. y A. Marsh. 2014. *Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity*. Frankfurt: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-03921-4>
- Toyansk, M. 2013. *O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios*. Tesis Doctoral, Departamento de Geografía da Universidad de São Paulo, Brasil.
- West, C. 2011. “Religión profética y futuro de la civilización capitalista”. Pp. 95-102 en *El poder de la religión en la esfera pública*, editado por E. Mendieta y J. Vanantwerpen. Madrid: Trotta.
- Wilkinson, M. y P. Althouse. 2010. *Like a Mighty Rushing Wind: Innovation and the Transnational Character of Pentecostalism*. Boston: Brill.
- Williams, P. 1991. “Le miracle et la nécessité: à propos du développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes”. *Extraits Archives de Sciences Sociales des Religions* 73: 81-78. <https://doi.org/10.3406/assr.1991.1577>

**MANUELA CANTÓN-DELGADO** es Profesora e investigadora en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, España. Ha realizado trabajo de campo etnográfico en Guatemala, Sureste de México y Andalucía, especializándose en minorías étnicas y religiosas y, en concreto en las expresiones locales del evangelismo global. Es autora de un centenar de artículos sobre esta temática, además de los libros *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala* (publicado en Vermont, USA, por Plumsock Mesoamerican Studies en 1998) y *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión* (Barcelona, Ariel, 2001 y 2009).