

Departamento de Antropología Social
Facultad de Geografía e Historia
Universidad de Sevilla

TESIS DOCTORAL

**LOS MÁS GITANOS DEL MUNDO.
TRANSNACIONALISMO ETNO-RELIGIOSO, LIDERAZGO
Y POLÍTICA EN LA IGLESIA FILADELFIA**

Autor

Francisco Javier Jiménez Royo

Directora

Manuela Cantón-Delgado

Dra. en Antropología Social

Sevilla, 2018

Resumen.

En esta tesis doctoral analizo los procesos políticos impulsados por una denominación evangélica pentecostal gitana, la Iglesia Evangélica Filadelfia, en torno a las dinámicas de adscripción etno-religiosa y el liderazgo. La Iglesia Evangélica Filadelfia se extiende entre gran parte de la población de gitanos calós en España y Argentina (Buenos Aires). Por esta razón he enfocado esta investigación como una etnografía multilocal, explorando la pertenencia étnica y el ejercicio del poder en el seno de los cultos pentecostales en Jerez de la Frontera (Cádiz, España), Linares (Jaén, España) y Buenos Aires (Argentina).

Los tres escenarios que propongo responden a diferentes formas de entender la gitaneidad, por lo que me interesa, en primer lugar, aproximarme a los modos en que se articulan las comprensiones de la identidad étnica a diferentes escalas y cuáles son los fundamentos de esta comprensión. Sin embargo, en la medida en que proporciones significativas de gitanos calós de diferentes regiones se han convertido al evangelismo, han incorporado paralelamente una estética particular, es decir, una comprensión sensible de la realidad. En la labor de constitución de un régimen estético de realidad, los líderes religiosos, a través de su papel en la performance ritual, han resultado fundamentales. Sin embargo, para que el proyecto político resulte consistente, el liderazgo religioso está sujeto a limitaciones. Los procesos de adscripción étnico-religiosa y las dinámicas del liderazgo se corresponden, a su vez, con las formas organizativas que toma la denominación a distintos niveles.

Pero la Iglesia Filadelfia se desenvuelve en múltiples contextos particulares. Por este motivo, me aproximo a las relaciones que la denominación gitana mantiene con las administraciones del Estado español a través del activismo gitano y el sector político del evangelismo. En este sentido, me interesan las acciones que las congregaciones locales o la denominación en su conjunto llevan a cabo para, según el caso, mantenerse autónoma o incorporarse a distintas estructuras, así como las consecuencias que estos movimientos tienen para la denominación, las congregaciones locales y algunos sujetos particulares.

Abstract.

In this doctoral thesis I analyze the political processes promoted by a Gypsy Pentecostal evangelical denomination, the Iglesia Evangélica Filadelfia (Evangelical Church of Philadelphia), around the dynamics of ethno-religious ascription and leadership. The Evangelical Church Philadelphia spreads within great part of the population of *Gypsies Calós* in Spain and Argentina (Buenos Aires). For this reason I have focused this research as a multilocal ethnography, exploring ethnicity and the exercise of power within the Pentecostal churches in Jerez de la Frontera (Cádiz, Spain), Linares (Jaén, Spain) and Buenos Aires (Argentina).

The three scenarios I propose respond to different ways of understanding Gypsiness, so I am interested, firstly, in approaching the ways in which understandings of ethnic identity are articulated at different scales and what are the foundations of this understanding. However, to the extent that significant proportions of Gypsies from different regions have converted to evangelism, they have in parallel incorporated a particular aesthetic, that is, a sensible understanding of reality. In the work of constitution of a regime of reality, religious leaders, through their role in ritual performance, have been fundamental. However, for the political project to be consistent, religious leadership is submitted to limitations. The processes of ethnic-religious ascription and the dynamics of leadership correspond, in turn, to the organizational forms that the denomination takes at different levels.

But the Philadelphia Church deploys its activities in many different contexts. For this reason, I approach the relations that the Gypsy denomination maintains with the Spanish State through Gypsy activism and the political sector of evangelism. In this sense, I am interested in the actions that the local congregations or the denomination as a whole carry out, as the case may be, to remain autonomous or to be incorporated into different structures, as well as the consequences that these movements have for the denomination, the local congregations and some particular subjects.

Índice

Siglas y Acrónimos	iv
Agradecimientos	v
Introducción	1
1. Gitanos Pentecostales. Puntos de partida para el análisis de un fenómeno etno-religioso	14
1.1. Definir la gitaneidad	16
1.1.2. Los gitanos, una realidad diaspórica	21
1.1.3. Gitanos, flamencos y calós: la condición contextual de un «estigma universal»	27
1.2. El pentecostalismo, entre la religión y la espiritualidad	31
1.2.1. Pentecostalismos: el caso gitano	36
1.2.2. El estudio del pentecostalismo entre los gitanos. Estado de la cuestión	40
1.2.3. El doble rostro de la horizontalidad. Las congregaciones de la IEF como communitas	46
1.3. Metodología: etnografía multisituada y autoetnografía	53
Síntesis	60
2. Poder y sensibilidad: La Iglesia Evangélica Filadelfia como proyecto político	64
2.1. Cuestiones de Antropología Política	65
2.1.1. Sobre el poder, la etnicidad y la religión	69
2.1.2. Reflexiones sobre el carisma	75
2.2. Lo que se acepta cuando se «acepta a Dios»	82
2.2.1. De la tradición al carisma	86
2.2.2. Los límites del poder	90
2.2.3. Verticalidad: la IEF como jerarquía	94
2.2.4. El testimonio: una medida incierta	97
2.2.5. Horizontalidad: la IEF como conjunto de fieles	102

2.3. Carisma, experiencia y emoción	105
2.3.1. La percepción de lo invisible	107
2.3.2. Experiencia religiosa, creación estética	116
2.3.3. La autoridad de los hombres y el poder de Dios	123
Síntesis	129
3. Convertir la gitaneidad en ciudadanía. El papel de la IEF en Linares (Jaén)	132
3.1. Las fuentes del derecho, constitución de asimetrías: gobernar relaciones invisibles	136
3.1.1. De leyes y Dioses. Traducciones de lo inefable	143
3.1.2. «No somos protestantes porque no protestamos» la IEF frente al Estado	147
3.1.3. Digresión: religión, racionalidad y esfera pública	155
3.2. Gitanos religiosos y gitanos políticos	160
3.2.1. La IEF en Linares. De familias a conversos; de conversos a grupos	164
3.2.2. Viaje al centro del Estado: gitanos, gitanos apayaos y castellanos	170
3.2.3. FACCA y las tentativas de conversión	178
Síntesis	184
4. (In)diferencias étnicas, distinciones religiosas. Participación política y religiosa en la IEF de Jerez de la Frontera (Cádiz)	188
4.1. Identificaciones y relaciones interétnicas en torno a la gitaneidad en Jerez de la Frontera	192
4.1.1. Cuando un flamenco no es un flamenco no es un flamenco	194
4.1.2. Una explicación transitoria sobre la movilidad de las fronteras	198
4.2. La IEF madre de Jerez de la Frontera: confianza y desconfianza entre la etnicidad y la religión	208
4.2.1. Ni gitanos, ni payos; hijos de Dios	210

4.2.2. Religión y política: FACCA en Jerez	220
4.2.3. Recuperar la confianza por caminos insospechados	227
4.2.4. Entre la economía social y el sector privado	233
4.2.5. Amenes poderosos, liderazgo supeditado	240
Síntesis	247
5. Transnacionalismo etno-religioso: los calós de Buenos Aires	251
5.1. Tipologías provisionales: los gitanos en Argentina. Historias, definiciones y competencias	258
5.1.1. Asociacionismo e intelectualidad. Definiciones unilaterales	261
5.1.2. Calós argentinos y calós americanos: definiciones entre la continuidad y el cambio	268
5.2. El pentecostalismo entre los calós en Argentina	282
5.2.3. Los límites de las pertenencias	291
5.2.4. Paradojas del denominacionalismo	300
5.3. Futuros imposibles: el liderazgo entre etnicidad y la religión	308
Síntesis	316
Conclusiones	320
Conclusions	337
Bibliografía	353

Siglas y acrónimos

ADC:	Asociación por los Derechos Civiles
ACIERA:	Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina
AICRA-SKOKRA:	Asociación Identidad Cultural Romaní en Argentina- Saveto Katarle Organizatsi ay Kumpeniyi Rromane Anda'L Americhi [Traducido del romaní como: Consejo de las Asociaciones y Kompanias Gitanas de las Américas]
CE:	Constitución Española
CEAA:	Consejo Evangélico Autonómico de Andalucía
CEPAR:	Consejo Evangélico Pastoral Argentina Rom
CIE:	Comisión Islámica de España
EE:	Energía Emocional
EBEF:	Escuela Bíblica Evangélica Filadelfia
FACCA:	Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía
FAIE:	Federación Argentina de Iglesias Evangélicas
FBO:	Faith-Based Organization
FCJE:	Federación de Comunidades Judías de España
FEREDE:	Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España
FPyC:	Fundación Pluralismo y Convivencia
FRAMEJE:	Fraternidad de Ministros Evangélicos de Jerez
FSG:	Fundación Secretariado Gitano
IEF:	Iglesia Evangélica Filadelfia
LOLR/ LO 7/1980:	Ley Orgánica de Libertad Religiosa
MBC:	Missão Batista Cigana [Traducido del portugués como: Misión Bautista Gitana]
NMR:	Nuevos Movimientos Religiosos
RER:	Registro de Entidades Religiosas
OBF:	Organización Basada en la Fe
UR:	Unión Romaní

Agradecimientos

En primer lugar, quisiera agradecerle a Manuela Cantón su inestimable ayuda. Casi desde que la conocí en 2010, cuando asistía a sus clases de Métodos, ha confiado en mí y me ha apoyado para que iniciara esta aventura. De ella me cuesta hablar como “Directora” o “Tutora de Tesis”, puesto que ha escuchado como una verdadera amiga mis alegrías, mis preocupaciones y mis frustraciones. Ella me contagió sus ganas, sus intereses y, sobre todo, la libertad que siempre ha defendido. Esa libertad que me ha inspirado en este trabajo, es la misma que impulsa entre sus alumnos y entre quienes la conocen. Esa libertad no tiene precio y ése es el mejor aprendizaje que puedo llevarme de esta etapa. Le agradezco todo ello, pero también, cómo no, sus indicaciones y consejos a lo largo del proceso que le ha dado forma a esta tesis.

Quisiera también agradecer su ayuda a todos aquellos hermanos y hermanas de la Iglesia Evangélica Filadelfia que han colaborado en esta etnografía. Gracias por ayudarme a abrir mis ojos ante una realidad que nada tenía que ver conmigo. Siempre que le pedíais a Dios en mi presencia por el buen desarrollo de este trabajo, conseguíais que me entusiasmara aún más. A los hermanos de Jerez de la Frontera, Linares y Buenos Aires, y a otros procedentes de otras zonas, les debo este trabajo. También quisiera acordarme de otros colaboradores y colaboradoras que me han atendido en la misma medida en que lo han hecho los hermanos de la Iglesia Filadelfia: los hermanos de la Iglesia Esperanza Viva de Buenos Aires, los de la MBC en São Paulo, los de la Iglesia Príncipe de Paz de San José de la Rinconada, los de las iglesias del incipiente CEPAR en Buenos Aires y los de otras congregaciones. Algunos de ellos me recibieron en calidad de miembros de FEREDE, el CEAA o Evangelismo a Fondo. Hay también quien me ha tendido su mano desde el activismo gitano: Jorge Bernal, presidente de AICRA-SKOKRA en Buenos Aires; Rosa, Eva, Montse, Antonio y Paco, de FSG en Linares; y Fernando, de FSG Jerez. Los técnicos y técnicas de FPyC también han estado ahí cuando los he necesitado. Y, por último, quisiera

dedicarles unas líneas al tío Pirri y a su familia. Ellos me abrieron las puertas de su casa en una pequeña localidad de la provincia de Buenos Aires y me han mostrado su cariño hasta el día de hoy. Y si me estoy refiriendo aquí a las personas que me han ayudado a conocer sus realidades, entonces también he de acordarme de mi propia familia, principales protagonistas de la paciente labor de hacerme comprender qué significa ser *entrevrao* o *gitano*, según se mire, en Jerez.

A César Ceriani Cernadas y a Paloma Gay y Blasco les agradezco que me invitaran a realizar mis estancias de investigación en los centros donde trabajan: la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede de Buenos Aires (Argentina), y el Departamento de Antropología de la Universidad de St. Andrews (Escocia), respectivamente. Ambos han sido buenísimos referentes cuando estaba lejos de casa. Quisiera agradecer también a Alejandro Frigerio, Hilario Wynarczyk, César Ceriani y Gustavo Ludueña por recibirme en mi primera visita a Buenos Aires y mostrar tantísima pasión cuando les conté qué me había llevado allá. No puedo dejar de acordarme de Marcos Toyansk, quien ayudó a que la desmesurada ciudad de São Paulo (Brasil) se hiciera un poco más pequeña y ordenada. Sin su consejo y sus contactos, mi corta estancia allí habría valido de poco.

Le agradezco a Rufino Acosta el cariño y el respeto que siempre me ha demostrado. Hasta en los peores momentos ha sido capaz de motivarme, de hacerme creer en mí mismo y, muy importante, de arrancarme alguna que otra carcajada. Por supuesto, a Richard Pfeilstetter le estaré eternamente agradecido por la profunda comprensión con la que me ha escuchado siempre, fuera y dentro de la Facultad. Si hay alguien que entiende los disgustos, angustias y alegrías que la tesis, la docencia y, en muchos casos, las cuestiones personales me han provocado, ese ha sido Richard.

Otros compañeros del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla también han facilitado el trabajo que he desempeñado. Por supuesto, entre ellos no solo cuento a profesores o doctorandos, sino también a alumnos, que han tenido una paciencia infinita conmigo. Algunos, como Luis Muñoz, siempre me han animado, lo que ha supuesto una grandísima recompensa a lo abrumador que resultó para mí enfrentarme a la docencia. Algunos compañeros de la Licenciatura, el Máster o el Doctorado también han sido

fundamentales para llegar al final de este camino de formación en la antropología. Carlos Japón, María Vázquez y María Zapata han hecho los días más llevaderos, dentro y fuera de la Universidad. Con Carmen González y Yayo comparto además esta etapa como doctorando. He aprendido mucho de cada charla con ellos y siempre he sentido que nos entendíamos perfectamente cuando hablábamos de nuestras inquietudes. Me llevo a cinco grandes amigos que vinieron, de una forma u otra, de la mano de la antropología.

Por supuesto, no podría terminar esta sección sin agradecerle a mis padres el inmenso esfuerzo que han hecho para que pueda terminar esta tesis. Por más tiempo que empleara, nunca encontraría las palabras que dieran justa cuenta de todo lo que ellos han hecho por mí. Esta también es vuestra tesis. Como también lo es de mis hermanos, Antonio y None, de quienes aprendo a ser persona por la madurez y bondad que demuestran a la hora de afrontar cualquier circunstancia. Ambos son modelos para mí.

Le agradezco a Lilian Romero haberme acompañado día a día casi desde el inicio de esta etapa de doctorado. Ella me ha ayudado a vencer mis miedos enseñándome con imponente humildad qué era lo realmente importante. El cariño que me ha dado a lo largo de estos años ha sido imprescindible para afrontar el trabajo con serenidad y alegría. Te agradezco tus lecciones inconscientes de valentía y libertad y, sobre todo, que me hayas dado un lugar a tu lado haciéndome sentir que no nos debemos nada. Viajaste a Sevilla para hacer tu tesis y te quedarás allí toda la vida.

Tengo la extraña sensación de que no hubiera terminado esta tesis sin las horas que he pasado en el Puma, y que ahora extraño tanto, con José Luis, Miriam, Andrea R., Andrea, Miguel y Elena. Que casi todos nosotros estuviéramos gestando criaturas semejantes, lo volvió todo más llevadero. Ocurre algo parecido con el tiempo que he podido pasar en Jerez con Carlos, José Mari, Juan, Edu, Nati, Víctor, Laura, Chesco, Diego, Rubén, Inma y tantísimos más.

Todos formáis parte de mi vida.

Infinitas gracias.

Introducción.

Esta tesis doctoral puede leerse como una historia de mi propia transformación personal. No me refiero exclusivamente al aprendizaje teórico y metodológico, o a la adquisición de conocimientos a partir de toda una experiencia docente, burocrática y académica. Me refiero a una transformación vital, a una conversión de mis propios fundamentos y convicciones personales. Varias son las revelaciones que me han llevado a experimentar tal metamorfosis. Dicen que la antropología social mira al *otro* para finalmente conocernos a *nosotros* mismos. Yo no niego la entidad de este descubrimiento, pero me refiero también a los hallazgos íntimos a través de la mirada sobre otras realidades.

Durante una estancia de investigación que realicé en verano de 2016 vinculado al Departamento de Antropología Social de la Universidad de St. Andrews, en Escocia, la Dra. Paloma Gay y Blasco, al leer los primeros y, hasta entonces, únicos capítulos de esta tesis, me sugirió que escribiera en primera persona del singular durante una conversación que fue más o menos como sigue: '*¿quiénes se han acercado a la Iglesia Filadelfia de Buenos Aires?*'. 'Yo', le respondí. '*Y por qué escribes «nos hemos acercado»?*'. Tenía razón, pensé, nadie iba a creerse que este texto ha sido escrito por más de una mano o que los datos que he organizado en él han sido producidos por más de una persona. Entonces, abrí el procesador de texto y empecé a escribir los capítulos etnográficos con la clara intención de evitar aquella ilusión que de otra forma parecía estar creando. Al escribir el pronombre *yo*, me sentí desprotegido y ruborizado, aunque llegó un momento en el que empecé a sentirme cómodo. Pero fue impartiendo una clase de Métodos y Técnicas de Investigación en Antropología cuando caí en la cuenta de la relevancia que tenía lo que Paloma Gay y Blasco me había sugerido. Como si pensara en voz alta, hablando con los alumnos sobre la escritura etnográfica, les dije que si escribir en primera persona me hizo sentir en algún momento indefenso, entonces a los posibles lectores de esta tesis también habría de provocarles algún efecto. El efecto, pienso, consiste en resultar creíble.

La escritura con la que inicié esta tesis doctoral, como otros textos anteriores, denotaba inseguridad ante todo, pero también un resquicio de esperanza sobre el conocimiento positivo, al crear la ilusión de que lo que escribía era si no objetivo, al menos más neutral. En esto ha consistido una de las transformaciones de mi propia experiencia en relación a la forma de entender la antropología social y cultural, como la solemos llamar en España. En eso repararé unas líneas más adelante. Siguiendo con mi argumento, escribir en primera persona del plural también me invitaba a eludir problemas o distribuir la culpa ante posibles errores y problemas que pudieran surgir, y que sin duda hay. Por este motivo, creo que asumir que uno hace etnografía tratando de experimentar, aunque sean temporalmente, las mismas sensaciones que residen en los cuerpos de las personas que colaboran con nosotros en nuestros proyectos y plasmarlo en primera persona del singular, sugiere la exploración de todos los problemas del trabajo de campo o de los datos. No es sino a través de los errores como se ha desarrollado en gran parte esta etnografía.

Errores sobrevenidos en la presentación en el campo, durante las entrevistas; prejuicios y sesgos por la pertenencia social en el campo que estudiaba, por la sobredimensión de las teorías, por mis propias creencias. Los errores, como digo, pueden ser fuente de producción de datos, incluso a través de la experiencia de la transformación personal a la que aludía al inicio de esta introducción. Estas transformaciones *grosso modo* pueden resumirse en tres.

En primer lugar, la primera metamorfosis tiene que ver con mi forma de ver y pensar la etnicidad. Nací en Jerez de la Frontera, un lugar pensado como *oasis* para los *gitanos*, y desde niño fui educado con la idea de que era medio-gitano o *entreverao*, como allí se conoce a la persona que tiene algún pariente de ascendencia gitana. Yo había oído muchas veces que los gitanos de Jerez son diferentes a los de otros lugares, e incluso lo creí. Este hecho me hizo suponer que a todo lugar que yo fuese como parte de esta investigación, que tiene como cuestión central la gitaneidad, iba a ser bien recibido y que iba a encontrar colaboradores en cada rincón. Por miedo a generalizar, entonces pensaba que gente mala hay en todos los lugares, independientemente de su condición étnica, religiosa, socioeconómica, etc. y, por tanto, era legítimo pensar que no toda la gente con la que me iba a encontrar estaría dispuesta a colaborar conmigo. Sin embargo, la única generalización válida la resumiría así: todas las

generalizaciones son iguales. Por lo tanto, ¿qué me hacía pensar que todos los gitanos iban a recibirme y a conducirme hasta las conclusiones armónicas de una tesis doctoral? Más allá, ¿en qué estoy pensando cuando hablo de gitanos?

El gran cantaor jerezano de flamenco Juan Moneo “El Torta”, cantó por alegrías¹ un canto llamado “Los mares tienen orillas”, grabado en el LP *Luna Mora*. En dicha canción, hay un verso que llevado a la práctica, podría ser definitivo para entender la generalización en la que yo estaba incurriendo. *'Yo le he preguntao al guardia, al guardia de la ciudad, dónde viven los gitanos y no me supo contestar'*. No sé en qué estaría pensando Juan Moneo cuando escribió esta canción o, en su lugar, quien la compuso. Si fue “El Torta” quizá estaba pensando en Jerez. Merece la pena llevar a cabo, aunque sea de forma imaginativa, el ejercicio que proponía el afamado cantaor como si virtualmente llegáramos a las localidades donde hacemos trabajo de campo –los que hacemos trabajo de campo en entornos urbanos, claro– yuviésemos que ubicar en ese espacio urbano nuestras unidades de análisis.

Me imagino bajando de un autobús o un tren en la localidad gaditana de Jerez. Al salir por la puerta de la estación, voy decidido, incluso antes de dejar los bártulos en el lugar donde me hospedo, a preguntar al taxista de la puerta o al policía local dónde viven los gitanos. En esas circunstancias es muy posible que no sepa contestar concretamente a la pregunta, puesto que residen en cualquier zona de la ciudad. Puede que conteste que en algún momento vivieron sobre todo en los barrios de San Miguel y Santiago, o que incluso señale estos barrios como *gitanerías*, pero, en definitiva, tendría muchos problemas para ubicar a los *gitanos jerezanos*, si es que la misma persona que contesta no es gitana.

Me imagino ahora haciendo la misma pregunta en Linares (Jaén). Seguramente el o la policía conteste que viven en el barrio de Arrayanes, pero que también puedo encontrarlos en el Cerro, en Masegosa o en San Antonio, si bien podría señalar que frecuentemente ve a algunos gitanos por el centro de la localidad.

Por último, si voy a Buenos Aires y estoy decidido a hacer el mismo ejercicio, la policía podría mirarme extrañada y decirme que en Buenos Aires no hay gitanos. Si tengo

¹ *Alegrías* es el nombre que recibe uno de los *palos* o estilos del flamenco, con un ritmo y un compás distintivo.

algo más de suerte, puede que me diga que sí, que hay gitanos y que viven en la zona de Lanús o que ha visto a algunos vendiendo vehículos en la avenida Juan B. Justo. Es inútil cualquier intento por aclarar, más específicamente, que me refiero a los que se conocen a sí mismos como gitanos *calós*. Aunque tenga la certeza de que he oído hablar de que viven en la zona del barrio de Montserrat o San Nicolás, esto es, cercano a la zona del Congreso de Buenos Aires, ellos bien podrían contestar que allí lo que viven son inmigrantes *españoles*.

Si estas fuesen las respuestas, como creo que aproximadamente serían, entonces el paisaje que se dibuja es diverso, aunque esta práctica de campo virtual que he propuesto estaría hablándonos parcialmente del *problema* que planteé arriba. No se trata solo de la ubicación de los que se autodenominan gitanos o de su propia visibilización. Se trata, además, de la forma en que ellos mismos estructuran las relaciones entre los que reconocen como gitanos. En Jerez bien puedo ser considerado gitano o *mestizo*. Ahora bien, en Linares o Buenos Aires, a pesar de contarle a los gitanos que parte de mis familiares son gitanos, ellos, al mencionar la palabra *payo* o *castellano* para designar a los no gitanos, me pedían perdón por temor a estar ofendiéndome como payo que me consideraban. Creo que uno de los momentos más frustrantes de mi trabajo de campo lo viví en la capital argentina. Fue una tarde, tomando un café con uno de mis colaboradores y su amigo payo. El abuelo del primero nos vio sentados en una terraza de la Plaza del Congreso y se unió a nosotros. En algún momento de la conversación sonó su teléfono. A pesar de que no podía oír los comentarios de la persona que había llamado al abuelo de Manuel –así he decidido llamar a mi colaborador en estas páginas–, éste respondió: '*Estoy aquí con tu hijo y con dos jambos*'. *Jambo* es la palabra que algunas personas utilizan para referirse a los actores no gitanos. Por mucho que había explicado una y otra vez que mi interés académico residía en realidad en algo a lo que de alguna forma pertenecía, mis interlocutores no hacían más que hacerme ver que yo no era gitano o, al menos, no era aquello que ellos designaban como gitano.

Ángel Díaz de Rada ha escrito acerca del uso de los etnónimos:

Es preciso entender que los etnónimos son usados en contextos prácticos. Solo entonces nos asomamos a la complejidad de planos en cuyo plexo las atribuciones nativas de identificación, sus formas incoactivas de clasificación, entran a formar parte de las prácticas nativas de construcción de vínculos. En caso contrario, el espacio de

relaciones étnicas (...) siempre aparecerá como lo que no puede ser en términos empíricos: un espacio ordenado, estable y cerrado de identidades fijas” (2014: 192).

El uso de étnimos, aunque implica algunas facilidades, conlleva asimismo dos tipos de riesgos. En primer lugar, los riesgos metodológicos, que pasan por ver etnicidad donde no la hay, limitar las unidades de observación y el solapamiento de mi voz con la de los discursos nativos. Pero también existen, detrás del uso de etnónimos, riesgos teóricos: la simplificación del mundo a través de su uso, el encerrar en ellos procesos complejos y confundirlos con causas o agentes (Jiménez Sedano, 2011). En otras palabras, si no queremos terminar hablando de “eticidad sin grupos²” hemos de distinguir grupos sociales de categorías (Jenkins, 1997; Brubaker, 2002: 169). Para ello, he tratado de seguir los consejos de Jiménez Sedano (2011) y Díaz de Rada (2014), sobre todo a la hora de utilizar los etnónimos, asumiendo que cada uso remite a una concepción particular de, en este caso, los gitanos o los payos. Sin embargo, el número de ocasiones en las que aparecen etnónimos en este texto es tal, que destacarlos en cursiva obstaculizaría la lectura, por lo que he decidido no acatar la prescripción de darles énfasis, a excepción de la primera vez que me refiera a cada uno de ellos a lo largo de estas páginas.

Creo que se vislumbra en parte el primero de los cambios que vengo anunciando y al que quiero referirme. A pesar de que comprendo la existencia de ideas distintas sobre las *sustancias* relativas de la que parece estar hecha la etnicidad, los procesos diferenciales de adscripción o incluso las competencias por las definiciones de la gitaneidad, yo sigo a día de hoy pensándola como a lo largo de mi vida la aprendí a pensar. Esto no denota una transformación, se podría esgrimir en contra de mi argumento. Podría ser, si no fuera por el hecho de que el cambio al que me refiero refleja un viaje de ida y vuelta, habiendo emprendido el viaje de regreso con algunos conocimientos nuevos. En el curso de mis estudios de antropología social y, posteriormente, de la realización esta tesis doctoral me sorprendí a mí mismo pensando en que las diferencias étnicas, aunque pudiesen tener una base material, eran fundamentalmente simbólicas, representacionales. Esta idea me permitía cuestionar las bases sobre las que, por poner un ejemplo cercano, mi propia familia estructuraba el mundo, solo a veces, entre gitanos y no gitanos. Finalmente, parecía poder

² Utilizo el ilustrativo nombre que Brubaker le dio a su publicación que trata sobre esta cuestión, “Ethnicity without groups” (2002).

restarle importancia a las diferencias. Sin embargo, la frustración que sentí en el momento en que el abuelo de Manuel me designó como jambo fue un descubrimiento de mí mismo. Y he decidido tomarme en serio el sentimiento de tristeza que experimenté. De hecho, es la constatación de que estaba *afectado*, en el sentido que le da Favret-Saada (2005), y creo que es la manera más conveniente de producir conocimiento. Ser gitano o mestizo no me incapacita para producir conocimiento académico sobre la gitaneidad o la payicidad, sino que me sitúa en un lugar privilegiado para ello.

La segunda transformación señala a mi forma de mirar el mundo religioso. De acuerdo con las diferencias y similitudes que parecen existir entre regiones muy distintas en torno a los significados de la gitaneidad, resulta interesante preguntarse como se articulan las relaciones que se producen alrededor de la etnicidad en cada región y cómo estos significados se articulan con la experiencia religiosa. Además, me he preguntado en estas páginas por el liderazgo carismático de los pastores, que, adelanto ahora, está sujeto a diferentes condiciones.

Antes de emprender la tarea de escribir una tesis doctoral sobre, *grosso modo*, el pentecostalismo gitano, poco sabía no solo del pentecostalismo, sino del evangelismo o, en su forma más general, del protestantismo. Siempre pensé que la religión no era ni buena ni mala, sino que dependía, al fin y al cabo, de quién hiciera uso de ella para hacer qué cosa. Yo veía en mis propios padres y en la gente de mi entorno cómo declaraban ser católicos y esto no les restaba un ápice de capacidad intelectual, como algunos pretenden. Sin embargo, aunque fuese así, para mí solo existía una *verdad*. Para matizar más: para mí existían múltiples *verdades*, pero igual que hacía al pensar en la etnicidad, esas *verdades* eran solamente construcciones culturales y yo me estaba decantando por una entre muchas, *ergo* las demás eran menos *verdaderas* que la mía propia, la que tenía que ver con la racionalidad occidental, basada en el método científico.

El encuentro con numerosos conversos, las conversaciones que he mantenido con ellos y las visitas a los cultos pentecostales, me dicen algo más. Hay algo irreductible en las religiones, algo que por mucho que tratemos de *explicar*, y presumiblemente parece posible, queda velado. Aunque cuento algunas anécdotas de mi trabajo de campo en relación a esto en

adelante, vale decir que en alguna ocasión algún líder de la Iglesia Evangélica Filadelfia (IEF), se ha acercado a mí sin conocerme y me ha sugerido con muy buen criterio: *'tú estás lejos de Dios'*. Especulo en el capítulo 2 con la idea de que este hecho puede venir dado por la indumentaria que suelo mostrar. Pero lo cierto es que no lo sé. Si quise, en última instancia, explicar los fenómenos de un modo empírico, entonces puedo especular con que aquella afirmación vino producida a partir del significado de las señales que emitía mi propio cuerpo. Pero es solo eso, solo una especulación. ¿Por qué iba a darle prioridad a mis propias especulaciones si alguien estaba afirmando algo que no era una especulación? Me falta arrogancia para obviar los detalles, como menciona Sherlock Holmes en la famosa serie de televisión Sherlock, en su versión doblada al español, y por ello creo que, ante mis dudas y su seguridad, aquel pastor estaba más cerca que yo de la *verdad*.

Otros episodios me han acercado a la experiencia de aquellos gitanos pentecostales que me permitieron asistir a sus reuniones. Por ejemplo, el día en que un pastor de la IEF de Jerez de la Frontera mandó a un fiel de la congregación a buscarme para que *aceptara a Dios*, como cuento más adelante. No tuve más remedio que hacerlo, aunque mostré mis reticencias. Aquello, suponía yo, era muy importante como para tomarlo a la ligera, como para decidir en cuestión de segundos si quería aceptar algo en lo que en realidad no creía. Cuando me quedé sin respuestas para justificar mi negativa, tuve que aceptar. Al orar con el pastor delante de toda la congregación jerezana me sentí muy nervioso y empecé a temblar. Cuando volví a mi sitio, en medio de un mar de sonrisas que apuntaban a mí, el hermano que se sentó aquella tarde conmigo me dijo que si estaba nervioso era porque el demonio no quería que me convirtiese. Después de aquel episodio, me agarré a dos respuestas, igualmente inconfirmables, como en la anécdota anterior. Una de ellas era que el pastor había flexibilizado en exceso lo que significaba *aceptar a Dios*, para demostrar a la congregación su eficacia como líder de la iglesia y como *obrero de Dios*. La otra, era que mi reacción corporal fue producto de cierta estimulación producida por el encuentro entre mi propia persona y los elementos del entorno. No descarto que estas respuestas provisionales sean correctas, pero me encuentro igual de contrariado que en el evento que describí arriba. He tildado estas respuestas de *provisionales*, sin embargo, para el fiel que me acompañaba no había duda, era el demonio quien estaba manifestándose a través de mi nerviosismo. Del mismo modo he visto a gente desfallecer en una congregación de la ciudad de Buenos Aires o

hablar en lenguas en los cultos a los que he asistido. Como argumento en los capítulos que siguen, alrededor de estos sucesos parece existir una manipulación deliberada para que tengan éxito y, una vez producidos, situar la acción del Espíritu Santo en aquellas acciones. Ahora bien, ¿soy yo el único que atribuye estos acontecimientos a la performatividad de los rituales? Evidentemente, no. No obstante, me cuesta bastante convencerme de la idea que subyace a ello, y es que los practicantes del pentecostalismo son irracionales, supersticiosos e ignorantes. Ellos, al igual que los académicos u otros agentes que conocen la práctica concreta a la que me refiero, tienen la posibilidad de explicar racionalmente un evento que no parece serlo, y no lo hacen, ¿qué me hace pensar que tengo los instrumentos teóricos precisos para llegar a una explicación más exacta que ellos mismos de lo que los correligionarios experimentan en el culto? En realidad, nada. De nuevo me encuentro entre mi propia incertidumbre y la certeza de los demás.

En relación a la flexibilidad con la que aparentemente el pastor había encarado mi aceptación de Dios, ¿por qué debía suponer que lo estaba haciendo para el beneficio personal? Es una interpretación lógica, desde luego, pero, ¿por qué nadie se percató de que yo no estaba interesado en pasar por aquel trance, si desde luego nunca había mostrado interés y siempre había dejado claro las razones de mis visitas? Para ellos, como me han dicho infinidad de veces, yo estaba haciendo una tesis doctoral que se relacionaba con el pentecostalismo y ello respondía sin lugar a dudas al propósito de Dios. Si creo que existen muchas *verdades*, entonces tendré que considerar aquellas *verdades* y darle el mismo estatuto que a las mías, de lo contrario estaré de nuevo anteponiendo mi propia lógica sobre las demás y todo resultará en un auto-engaño. Por ello, habrá que tomarse verdaderamente en serio, como apuestan los autores que han escrito sobre el *giro ontológico* (véase Holbraad, 2014), las *verdades* de los actores con los que me he encontrado a lo largo de estos años. Quizá la solución esté en situarse entre aquellos enfoques que anclan sus epistemologías de una forma u otra en la racionalidad y aquellos otros que, generalmente desde postulados más filosóficos y humanísticos, exploran intensamente la profundidad de la naturaleza humana (Stoller, 2013: 154). Estoy seguro de que emplazarme en esta situación no rebaja la calidad de la etnografía, sino que la completa a través de la complejidad, a la vez que me acerca aún más y de un modo más intenso a las prácticas sociales, que es en el fondo y en resumidas cuentas lo que me interesa.

La última transformación en realidad está implícita en las dos anteriores, que ya de por sí guardan una estrecha relación entre ellas. Me refiero a los cambios que han sufrido mis aspiraciones como investigador en ciencias sociales, lo que puede traducirse en cómo ha cambiado mi forma de ver la antropología social. El cambio de la primera persona del plural a la primera persona del singular en la escritura da cuenta de ello. Comenté arriba que el antiguo uso de la primera persona del plural se debía en parte a los vestigios de una formación académica que, aunque a veces se alejaba, siempre revelaba una confiada mirada de reojo al positivismo. Cambiar la forma de escribir, descubrirme en el texto, reconocer los errores, las emociones y escribir sobre mi propia experiencia, no significa rehusar la producción de un conocimiento sobre las diferencias que aporte resultados válidos. Creo, como lo creen los autores que apuestan por la práctica de la *autoetnografía* (Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007; Blanco, 2012; Tilley-Lubbs, 2014; Ellis, Adams y Bochner, 2015), que esta forma de escribir y proceder metodológicamente implica un ejercicio reflexivo. En palabras de Ellis, Adams y Bochner: “los autoetnógrafos asumen un punto de vista diferente hacia un objeto de la ciencia social. En palabras de Rorty, estos diferentes puntos de vista no son «cuestiones para ser resueltas», en cambio, son «diferencias para ser vividas»” (Rorty, 1982: 197, citado en Ellis, Adams y Bochner, 2015: 264). Por ello, y por mi propia vinculación parcial con los fenómenos que me propongo analizar, esta etnografía es también una autoetnografía.

Sin embargo, he de recordar que todos estos descubrimientos y cambios en/de mí mismo se han producido a lo largo de estos años como alumno de doctorado, y se han intensificado durante la escritura de esta etnografía. Por este motivo, esos cambios pueden quizá reflejarse a veces poco en el texto, a veces más. Soy consciente del peso que tienen en este documento mis antiguas convicciones. Pero esta tesis adolece de otros puntos débiles. Creo que el más importante es la falta de representación de las mujeres a lo largo de la etnografía. Ciertamente, en general el trabajo de campo se ha desarrollado en las iglesias pentecostales gitanas y entre los gitanos, el acercamiento a las mujeres ha sido realmente arduo, cuando no imposible. Creo que este vacío o este error ilustra un panorama social. El entrenamiento de la sensibilidad de quien hace trabajo de campo con algunos grupos gitanos permite que su intuición, amalgama de experiencias y saberes con ápices de emoción y

temperamento (Jociles, 2005), le dicte la prudencia con la que se debe acercarse a algunas cuestiones, y este ha sido mi caso. Casi todas las mujeres que han colaborado conmigo desarrollan alguna labor en instituciones expertas. Aunque creo que estas consideraciones pueden señalar directamente a una serie de conclusiones, no me atreveré a adentrarme en tal misión, dado que cometo la injusticia de escribir sobre personas que no han tenido la opción o no han querido colaborar con esta investigación. Podría argüir en mi propio beneficio que esta tesis doctoral se centra en gran parte en la figura de los líderes pentecostales de la IEF y que todos ellos son varones, sin embargo, esto no justifica el *olvido necesario* de las mujeres.

Otro de los puntos débiles de esta tesis son los límites en los tiempos del trabajo de campo en lo que refiere a la etnografía multisituada. Como explicaré en el apartado metodológico, he tratado de elaborar un relato rastreando las huellas de los significados y los conflictos. Son las tensiones las que me han guiado en mis recorridos. Pero se evidencia que el trabajo de campo en Buenos Aires, aunque se hizo de un modo intenso, se vio acotado por los tiempos limitados que ofrecen los sistemas de financiación de la Universidad, lo que genera cierta ansiedad porque, al fin y al cabo, uno llega al campo y ha de irse. Y la vida sigue entre los gitanos de Buenos Aires. En este sentido, y en línea con lo que apuntan Ellis, Adams y Bochner citando a Rorty, no creo que se trate de resolver tensiones, sino de plasmarlas en el texto.

Aparte de la estancia de tres meses en Buenos Aires, donde me recibió en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) el Dr. César Ceriani, he realizado estancias de investigación en la Universidad de St. Andrews, invitado por la Dra. Paloma Gay y Blasco. Si la primera estancia me sirvió para realizar trabajo de campo etnográfico y compartir mis puntos de vista con el Dr. César Ceriani; la segunda estancia me valió sobre todo para pensar en términos de la escritura etnográfica y conocer los trabajos de otros colegas doctorandos del Departamento de Antropología Social de la Universidad de St. Andrews (Escocia, U.K.), aparte de informarme sobre los trabajos novedosos que la Dra. Paloma Gay y Blasco está desarrollando en términos de la antropología que se ha dado a conocer como una antropología “colaborativa e igualitaria” (véase Gay y Blasco y De la Cruz Hernández, 2012). Un tercer viaje, en realidad el primero de todos, aunque de menor duración, lo realicé como colaborador en un proyecto de investigación del cual la Dra.

Manuela Cantón-Delgado era la investigadora principal y en el que también participó la Dra. Teresa San Román Espinosa, y que tenía por título “La construcción política del evangelismo gitano: iglesias, federaciones y nuevos actores políticos”. En el marco de aquel proyecto, en marzo de 2013 viaje a la ciudad de São Paulo (Brasil) y Buenos Aires (Argentina) siguiendo el movimiento transnacional de la Iglesia Evangélica Filadelfia. De hecho, este trabajo es, de alguna forma, la continuación de aquel en el que se me ofreció la oportunidad de emprender mi camino como investigador y, un tiempo después, esta etnografía.

Para volver comprensibles los fenómenos que en el marco de aquel proyecto comencé a observar, quise dedicar mi tesis a la gestión estatal de la diversidad religiosa y, en menor grado, étnica, lo que implicaba la tarea de contextualización de procesos que se escapan incluso al propio campo religioso. Además, proyecté una etnografía multisituada, a través del desarrollo del trabajo de campo en Jerez de la Frontera (Cádiz), Linares (Jaén) y Buenos Aires (Argentina), aproximándome a los diferentes modos de concebir la gitaneidad y su articulación con la subjetividad religiosa. Posteriormente, observé que estas estructuraciones entre variables étnicas y religiosas tenían cierto reflejo en las dinámicas de liderazgo religioso y étnico, por lo que esta tesis se centra además en la construcción del carisma religioso.

Reparar sobre la construcción de identidades a partir de la pertenencia étnica y religiosa, sobre el liderazgo religioso o sobre la gestión estatal del campo religioso implica, en el marco del presente trabajo, hablar sobre denominaciones, federaciones, asociaciones, puestos de liderazgo, conflictos, cismas, etc. Joel Robbins, quien sitúa el nacimiento de la Antropología del Cristianismo a principios del s.XXI, explica que una de las críticas que los estudios sobre el cristianismo recibe es la de tener una orientación excesivamente culturalista. En este sentido, prestar atención a instituciones³ cristianas como denominaciones, iglesias o cismas pueden contrarrestar la supuesta tendencia idealista e impulsar aún en mayor grado a la Antropología del Cristianismo, puesto que permitirían la comparación (Robbins, 2014: 162). En la base de la atención prestada sobre las instituciones se instala el debate entre la unidad y la variedad del cristianismo, o del pentecostalismo en el caso que me ocupa.

³ Barker señala que los antropólogos, por lo general, han prestado escasa atención a las instituciones religiosas (Barker, 2014: 180).

Los dos primeros capítulos de esta tesis doctoral, dedicados a cuestiones teóricas, epistemológicas y metodológicas, están también destinados a definir con mayor exactitud las unidades de análisis y de observación. En el capítulo 1 me dedico a constituir y justificar un marco teórico sobre cuestiones relativas a la etnicidad y a la religión, elaborando además un resumen de los trabajos más influyentes sobre el pentecostalismo gitano. El capítulo termina con un apartado metodológico. El capítulo 2 podría ser leído en dos partes: en la primera de ellas, rastreo contribuciones teóricas acerca del poder, empezando por algunas aportaciones de la antropología política, y su relación con la etnicidad, la religión y la autoridad carismática. Una segunda parte, de carácter etnográfico, está destinada a explorar las fuentes de autoridad de los líderes de la Iglesia Filadelfia y el rol de las emociones, sensaciones y experiencias en el proceso de constitución de un proyecto político.

En el capítulo 3 ofreceré un panorama general sobre la gestión religiosa del Estado español. Además, abordaré algunas estrategias emprendidas por los grupos religiosos activos en el campo, teniendo en cuenta, sobre todo, el lugar que ocupa en él la IEF. Por último, me detendré sobre los efectos del campo religioso en la práctica de la realidad social de Linares (Jaén), prestando especial atención a las políticas de expansión y clasificación de iglesias locales, a los encuentros y desencuentros entre el Estado, a través del activismo gitano, y la gitaneidad, y a una de las iniciativas etno-política más originales llevada a cabo por parte de gitanos en el sur de España, la creación de la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA), que experimentó un crecimiento intensivo en la primera década del s.XXI, para terminar mermando o desapareciendo aproximadamente 12 años después. Las repercusiones de la disolución o inhibición de esta entidad son amplias, como daré cuenta en el capítulo 4.

El capítulo 4 está dedicado a la gitaneidad en Jerez de la Frontera (Cádiz) y a las relaciones que se estructuran en torno a ella. Ya he declarado el carácter autoetnográfico de este trabajo, pero en el capítulo 4 esta propiedad se refleja con una intensidad mayor, dada mi propia relación con la localidad gaditana. En la segunda parte del capítulo reparo sobre las consecuencias que tuvieron en la IEF madre de Jerez los intentos de vinculación con FACCA a partir del interés de los fieles de la congregación por la construcción de un templo. Las tentativas de cooperación que se mantuvieron tuvieron secuelas en la confianza de los fieles

hacia los líderes y, por ello, los líderes tuvieron que restaurar las relaciones de confianza con los hermanos a partir de iniciativas de carácter económico. En este capítulo trato de hacer énfasis sobre la forma en que los conversos ponen límites al poder de los pastores a través de la participación como exigencia de fieles y líderes.

En el capítulo 5 examino las definiciones de la gitaneidad en Buenos Aires y las competencias que se despliegan alrededor de dichas definiciones entre dos grupos de gitanos calós de origen español. Trataré aún de dar cuenta del efecto que tiene el carácter transnacional de la IEF sobre el liderazgo religioso en una región con dos grupos cuyas definiciones están en disputa. Para seguir, reflejaré las repercusiones que tienen sobre el liderazgo religioso los límites de la participación en el seno de las congregaciones locales. Expondré por último la historia personal de un converso evangélico pentecostal *encerrado* entre los límites de la religión y la etnicidad, para manifestar cómo los fieles gestionan las situaciones particulares.

Para finalizar, a través del capítulo dedicado a las conclusiones aspiro a poner en orden esta estructura aparente, aunque voluntariamente desordenada, que responde al reflejo de un viaje etnográfico caótico y a un intento de dar protagonismo a los propios gitanos que han colaborado conmigo, sea lo que sea lo que quiere decir *ser gitano*.

1. Gitanos Pentecostales.

Puntos de partida para el análisis de un fenómeno etno-religioso.



Culto de la IEF. Fotografía cedida por un hermano.

En el presente capítulo trataré de presentar las unidades de análisis de esta investigación en lo relativo a cuestiones como la etnicidad y la religión, dicho de una forma general. Tal propuesta responde al intento de aproximarme a un fenómeno que podemos tratar como etno-religioso, si bien es irreductible a cualquiera de los elementos que lo componen. Ni el pentecostalismo de la Iglesia Evangélica Filadelfia (IEF) puede analizarse al margen de la variable étnica, ni la gitaneidad puede observarse hoy sin atender al fenómeno religioso. En las páginas que siguen expondré las unidades de análisis en paralelo a reflexiones teóricas y epistemológicas, a la vez que introduciré algunos datos producidos a lo largo del trabajo de campo, ya que son inseparables de la elección teórica y han de estar presentes desde el inicio de este trabajo.

El presente apartado puede ser definido en relación a dos temas centrales aunque están, como he anunciado, inevitablemente vinculados: la etnicidad, primero, y el fenómeno religioso, después. Hay una consideración epistemológica que hay que tener presente para el tratamiento de estos dos ámbitos de análisis y dicha condición justifica aún mejor su tratamiento simultáneo. Se trata, como señala Gerd Baumann (2010) de una forma clara que,

como la cultura misma, la etnicidad y la religión se tratan muchas veces, en los discursos del sentido común, pero también en el campo académico, como identidades fijas, reificadas.

Comenzaré el capítulo cuestionando el carácter homogéneo de la gitaneidad, vinculando tal cuestión a reflexiones sobre la etnicidad. La etnicidad también será eje central de la reflexión sobre el carácter diaspórico y transnacional de la realidad social de los *roma*. Para cerrar provisionalmente las cuestiones expresas sobre la etnicidad, me acercaré a la producción social de los estigmas asociados a la gitaneidad. Como se podrá ver, y para volver a repetirlo, la construcción social de los grupos étnicos, el carácter diaspórico y/o transnacional de la gitaneidad y la formación del estigma se presentan aquí estrechamente vinculados al rol que juega la variable religiosa, con el propósito de desplegar con la mayor complejidad posible el fenómeno que me ocupa.

Continuaré el presente apartado introduciendo algunas nociones sobre la religión y sobre lo que hoy se insiste en llamar, desde las ciencias sociales, *espiritualidad*. El contraste entre tales categorías valdrá para situar al evangelismo pentecostal en algún lugar del continuum que ambos conceptos forman a partir de su supuesta relación. Seguiré tratando de introducir algunos aspectos del pentecostalismo de un modo general, y del pentecostalismo gitano en particular. Trataré, después, de hacer un resumen sobre la escasa atención científica que el pentecostalismo gitano ha recibido. Para cerrar las cuestiones relativas a la religión, justificaré el tratamiento teórico del fenómeno religioso a partir de las noción turneriana de *communitas*, contrastándolas con las aportaciones de otros académicos. Como en mi dedicación hacia la cuestión étnica, las reflexiones que siguen sobre la religión están imbricadas y son inseparables de las consideraciones teóricas sobre la etnicidad. Terminaré el capítulo con el apartado en el que reflexiono sobre la metodología desarrollada en este trabajo.

1.1. Definir la gitaneidad.

Desde el punto de vista de distintos sectores de las sociedades donde despliegan sus prácticas, los romas o gitanos parecen ajustarse cómodamente a criterios objetivos a partir de los cuales ser reconocidos. Estos criterios vienen a señalar un país de origen, una raza, un lenguaje o una ocupación laboral (Okely, 1983: 66). Frecuentemente la imagen que los roma o gitanos representan está asociada a una minoría étnica dispersa, formando una comunidad diaspórica, entre una población no gitana que los rechaza. A los roma o gitanos se les supone también la centralidad de la familia y un gran sentido de comunidad, lo cual lleva a pensar en una reproducción casi automática del grupo. Existe, además, la idea general de que los roma han adoptado la religión de los lugares donde se han asentado y no han gozado de liderazgo político ni de estructuras de movilización política (Stewart, 2013: 418). Un ejemplo del tipo de construcción de una entidad comunitaria roma desde el ámbito académico podemos extraerlo del capítulo introductorio del volumen editado por Marsh y Thurfjell, *Romani Pentecostalism* (2014):

In this collection, the term “Romani” generally indicates the broadest possible community that may be understood to share common notions of origins, a broad conception of a shared history, aspects of a common culture, a series of cultural references points that include cleanliness taboos and a dichotomy around ideas of purity and impurity lexicon for many terms that come under the broad definition of *Romani-chib* or *Romanës* (Romani language) (Marsh y Thurfjell, 2014: 8).

Pero ¿forman los roma una comunidad? Es más, ¿forman una comunidad diaspórica?

Los gitanos o roma, según el discurso oficialista de activistas, ONGs y algunos académicos, en tanto que *comunidad* que encuentra un origen común, conforman una comunidad diaspórica. Sin embargo, son precisas ciertas puntualizaciones que ayuden a escapar de lo que Roger Brubaker denomina *grupismo* (*groupism*), refiriéndose a la tendencia reificadora con la que en multitud de ocasiones hablamos o escribimos sobre grupos étnicos, nacionales, etc. desde el ámbito académico, solapándose entonces con su uso popular (2002: 164-165). De hecho, si se toma la categoría *comunidad* como algo auto-evidente, se corre el

riesgo de estar analizando unidades de observación que estarían siendo construidas unilateralmente por parte del investigador (Baumann, 1996: 8).

Existen discursos que instan a pensar en los roma como un grupo homogéneo que promueve una identidad común. Estos argumentos provienen en muchos casos del ámbito político gitano, así como de ciertos sectores académicos. Desde estos frentes los roma vendrían a ser una comunidad diaspórica, distribuida ampliamente por regiones geográficas de Asia, Europa y América, compartiendo no solo un origen, sino también algunas prácticas sociales que los integran como pueblo. Los roma, además, se dividirían en multitud de grupos dependiendo del lugar donde se han asentado históricamente, circunstancia que supuestamente les ha conferido ciertas especificidades culturales. De esta forma se habla desde ciertos sectores de, por ejemplo, *gitanos calós* procedentes de la Península Ibérica y diseminados por el continente americano o países como Finlandia y Suecia (Thurfjell, 2013); *kalderash*, *lovari*, *matchuaia* originarios de Europa del este; *sinti* repartidos sobre todo en Europa Central; o *manouche* en Francia (Toyansk, 2012: 5), por enumerar algunos *subgrupos roma*. Desde fundamentos generalmente políticos, estos grupos, diferentes entre sí en cierto grado, vendrían a conformar una minoría étnica con una identidad común.

Encuentro dos problemas en el esbozo realizado sobre los gitanos, ambos estrechamente vinculados entre sí. En primer lugar, se produce un proceso de reificación derivado de la construcción discursiva de los roma como un grupo homogéneo (simplificación que puede extenderse, según los casos, al tratamiento de los consiguientes subgrupos). Dicha homogeneización obedece al interés del activismo roma por definir y movilizar una identidad común. Brubaker recuerda que tratar a los grupos como entidades, esto es, reificarlos, es una práctica frecuente entre los sectores políticos (Brubaker, 2002: 166). Recurrir al supuesto origen común de los gitanos sirvió en el *World Romani Congress*⁴ como estrategia en favor de la solidaridad internacional de los gitanos (Okely, 1983: 12). Esto supone un recurso potencial para la victimización de la minoría que viene a señalar la situación de marginación que han sufrido históricamente los roma allí por donde han transitado o se han asentado. En esta presumida constante histórica de exclusión la

⁴ El primero de esta serie de congresos se celebró en 1971 en Londres, donde se dieron los primeros intentos de unión de la identidad *romani* y se establecieron símbolos como la bandera y el himno romani (Llera Blanes, 2008: 50; Toyansk, 2012: 82).

persecución de la minoría durante el Holocausto nazi juega un papel fundamental. De ahí que existan ciertos vínculos entre organizaciones políticas gitanas y judías, lo que ha precipitado una retórica de los paralelismos entre el *pueblo judío* y el *pueblo roma* como *pueblos* diaspóricos. Las yuxtaposiciones entre el pueblo israelí y el pueblo roma no se limitan a las organizaciones de carácter político. Existen ciertas tendencias a reconstruir el pasado roma de acuerdo al ideario religioso evangélico, que vendría a situar *El Verdadero Origen de los Gitanos*, como reza el título de la obra inédita de Sándor Avraham Revello. Dicha obra llegó a mis manos gracias a uno de los líderes de la Iglesia Filadelfia, que me regaló un ejemplar en una visita a una congregación madrileña. Nuevamente, estos discursos corresponden a lo que Brubaker ha llamado *grupismo*, es decir, la construcción de los grupos como entidades esenciales. Siguiendo sus aportaciones, Brubaker anima a aplicar un enfoque dinámico y procesual sobre los grupos. una perspectiva que escape del *groupism* para fijarse en los procesos de *group-making*, donde los agentes sociales pueden o no cristalizar en *groupness*, más que en *groups* (Brubaker, 2002). En este sentido, es coherente hacer la distinción entre grupos (como proyecto) y organizaciones (*ibid.*: 171-172): los espacios políticos roma no están constituidos por los roma, sino por algunos actores que pretenden la representación de la colectividad roma. Cuidaré de evitar estos escollos epistemológicos enfatizando los procesos de construcción de grupos, donde además se imbrican procesos de categorización social (Jenkins, 1997), como los que llevan a cabo los políticos y, de formas diferentes, los pastores evangélicos gitanos, y que remiten directamente a cuestiones de poder. Y aquí es donde reside precisamente el segundo de los obstáculos.

Hablar de los roma como un grupo homogéneo claramente definido y definitivamente subdivisible en distintos grupos que comparten prácticas culturales homogéneas, intereses comunes, valores e ideas compartidas, etc. supone asimismo obviar las relaciones de poder que subyacen a los procesos de categorización externa⁵, implicados en la definición de grupos y en los procesos de identificación étnica (*ibid.*). Por este motivo, he de arrojar luz sobre las circunstancias y las formas en que los procesos de reificación tienen éxito (Brubaker, 2002: 167), por lo que habrán de tenerse en cuenta las relaciones de poder. Como ya he apuntado,

⁵ Asimismo, tener en cuenta la categorización social externa nos salva de caer cerca de las teorías constructivistas de la identidad, como explica John Comaroff: “las identidades étnicas –todas las identidades, en realidad– no son cosas sino relaciones; que su contenido se forma en particularidades de su constante construcción histórica. (...) No puede haber una teoría de etnicidad y nacionalidad *per se*, sólo una teoría histórica capaz de elucidar la producción empoderada de diferencia e identidad” (Comaroff, 2006: 205-206).

en multitud de ocasiones estos discursos provienen de organizaciones políticas y ONGs que funcionan como pretendidos interlocutores que median entre los roma y las administraciones de los distintos estados y, por lo tanto, se les suponen ciertos intereses políticos y económicos subyacentes a esta construcción étnica *pangitana*. Los distintos líderes políticos y religiosos, gitanos y no gitanos, ponen en funcionamiento dichos procesos de categorización externa de los grupos, de forma que construyen realidades (Foucault, 1984: 198), hecho que expresa en gran medida la legitimidad de la autoridad que sustentan.

Mientras estas realidades que emanan de discursos políticos y religiosos se asumen, simultáneamente se observa cómo los supuestos subgrupos roma no se reconocen entre sí en la práctica social local⁶, produciendo, reproduciendo y activando la circulación constante de discursos deslegitimadores hacia otros grupos que supuestamente se amparan bajo el pretendido paraguas gitano o romaní. Es más, estos procesos de deslegitimación no solo se dan a nivel extragrupal, sino que se constata cómo a nivel interno los supuestos grupos, al menos entre los gitanos calós de origen español, se hayan en competencia por el capital simbólico (Bourdieu, 2008), por el reconocimiento para sí de la gitaneidad en toda su *pureza*.

Estos motivos, sumados al hecho de que los gitanos españoles no se reconocen por lo general vinculados a una identidad roma y, sobre todo, porque se autodenominan a sí mismos *gitanos*, me impulsan a decantarme por hablar en el presente trabajo en términos de *gitanos*, *calós* o *flamencos*, más que de *roma*. Para ello, tengo en cuenta lo que apuntan Jiménez Sedano (2011) y Díaz de Rada (2014) sobre los etnónimos. Algunos activistas gitanos, sobre todo aquellos que se mueven en un ámbito de actuación no-hispanohablante, no cesan en el empeño de rechazar el sustantivo gitano, *gypsy* o *cigano* dadas sus supuestas connotaciones negativas, y prefieren hablar de los *roma*, volviendo a encontrarse de cara con los procesos de reificación de los grupos. Lo cierto es que ni siquiera existe un consenso acerca de una clasificación general para los distintos grupos gitanos (Stewart, 2007: 10).

Esta fragmentación de los gitanos calós, la falta de una memoria colectiva y de un pasado común ha llevado a autoras como Paloma Gay y Blasco (1999) a observar los

⁶ Vesey-Fitzgerald advierte que hay pocos indicios de que los gitanos creyeran en su supuesto origen indio antes de que ésta información fuese ofrecida por académicos no gitanos (citado en Okely, 1983: 11).

procesos de identificación⁷ de la minoría étnica a partir de las performances cotidianas de sus ideales de gitaneidad, a través sobre todo de ideas concretas sobre la moralidad. Sin embargo, a través del evangelismo, los gitanos pueden repensar las diferencias con el mundo payo. En este sentido, la IEF propone un relato en favor de la construcción de un pasado común que sirve de identificación a los gitanos como *el pueblo elegido de Dios* (*ibid.*: 55-57). ¿Cómo se articulan los distintos *habitus*⁸ gitanos calós con las *nuevas* disposiciones que fomenta el pentecostalismo de la Iglesia Evangélica Filadelfia? Esta es una de las preguntas que me dispongo a contestar en este trabajo.

Por una parte, cabe hablar aquí de *comunidades imaginadas* (Anderson, 1993) para referirme a las formas en que los distintos grupos gitanos se adscriben de una forma general a la minoría étnica. Adscripciones que, dadas las fragmentaciones de los distintos grupos locales, proceden de formas distintas y originales dependiendo de las especificidades de cada grupo en la dinamización de sus prácticas. Por otra parte, hay que tener en cuenta las crecientes vinculaciones de los distintos grupos calós con el evangelismo, más concretamente con la denominación pentecostal de la IEF. La IEF cuenta actualmente con aproximadamente 1600 espacios de culto, según la cifra que me ofreció uno de sus líderes a nivel nacional, hallándose la gran mayoría de ellos en territorio español. Sin embargo, la IEF también adquiere carácter transnacional al haber establecido dos de sus templos en el Área Metropolitana de Buenos Aires (Argentina) y al enviar en misión a líderes reputados para predicar por todo el mundo. Es la relación de los gitanos calós con el pentecostalismo lo que, como ya anuncié arriba, proporciona una base para una nueva forma de identificación común, a partir de una reinterpretación de su historia como pueblo. Pero además, el pentecostalismo provee de un nuevo *habitus* a los gitanos que termina surgiendo de la articulación de particularismos y un discurso etno-religioso que se extiende allá donde la IEF ha abierto espacios de culto. En este sentido, y a partir de una revisión de la conceptualización de Benedict Anderson, cabría hablar de *Formaciones Estéticas* (*Aesthetic Formations*) (Meyer, 2009) por dos razones fundamentales. Hablar de formaciones, más que de comunidad, me

⁷ Para una completa revisión de los distintos tratamientos a los procesos de construcción de la identidad entre los roma, véase el artículo publicado por Michael Stewart (2013), “Roma and Gypsy «Ethnicity» as a Subject of Anthropological Inquiry”.

⁸ Pierre Bourdieu define *habitus* como: “sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” (Bourdieu, 2008: 86. Cursivas en el original).

permite encarar mi análisis desde un punto de vista procesual, evitando así caer en las trampas reificadoras de las que advierte Brubaker (2002). El segundo argumento viene a colación del énfasis en lo estético. Birgit Meyer rescata el uso aristotélico del concepto de estética, frente al popular y generalmente difundido uso kantiano, para observar los modos en que la imaginación cobra materialidad a través de la experiencia y las emociones. De esta suerte, me interesan los modos en que las formas culturalmente pautadas y diferenciadas de ser gitano se articulan con las disposiciones producidas en el seno de la IEF. Al fin y al cabo, las *Formaciones Estéticas* no son más que procesos de “forming mold particular subjects through shared imaginations that materialize, as explained above, through embodied aesthetics forms” (2009: 7).

Para explorar estas formas de articular las adscripciones etno-religiosas entre los distintos grupos gitanos, he llevado a cabo una etnografía multisituada en tres contextos distintos: Jerez de la Frontera (Cádiz, España), Linares (Jaén, España) y el Área Metropolitana de Buenos Aires (Argentina)⁹.

1.1.1. Los gitanos, una realidad diaspórica.

Para volver sobre las cuestiones que planteé anteriormente: ¿forman los roma una comunidad diaspórica? Desde instancias políticas y religiosas gitanas la respuesta es de signo afirmativo, aunque ya he comentado los posibles intereses que existen en estos procesos de construcción de una supuesta identidad romaní global. Para Clifford el concepto de *comunidad diaspórica* enfatiza más el sentido de la diferencia que la de *grupos étnicos* en el lenguaje del pluralismo, razón por la cual debería reemplazarlo (1994: 310-311). Por su parte, P. C. Johnson, quien se ha aproximado a las dimensiones diaspórico-religiosas de grupos caribeños en Nueva York (EE.UU.), se muestra categórico en relación a la supuesta condición diaspórica de los roma:

⁹ En este último caso la etnografía se ha localizado sobre todo en el centro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Who is not in diaspora? (...) the lack of the any established homeland location precludes any senses of territorial dislocation. The Bedouins and the Romani (“Gypsies”) represent this type (Johnson, 2007: 34).

Leyendo la afirmación de Johnson y teniendo en cuenta nuestro intento por evitar el *grupismo* del que se hace eco Brubaker (2002), parecería oportuno preguntarle al primero, ¿a qué se refiere cuando habla de los *romani* o *gypsies*? En la práctica cotidiana de los grupos gitanos calós es difícil encontrar intentos de representar la gitaneidad englobando a lo que comúnmente se reconocen como roma. Es más, y como ya anuncié, a veces los mismos grupos gitanos activan mecanismos para deslegitimar a otros grupos que supuestamente comparten los mismos orígenes –españoles, por ejemplo– y, al igual que sus detractores, se hacen llamar gitanos calós. Un caso concreto ocurre entre los gitanos de la provincia de Buenos Aires y los gitanos de la Capital Federal.

A pesar de la argumentación que sigo, es pronto para abandonar los intentos por buscar los componentes transnacionales o diaspóricos de los gitanos calós. Señalé arriba que una de las unidades de observación que he elegido para probar la comparación se centraba en las prácticas etno-religiosas de los gitanos calós en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires –auto-denominados *gitanos americanos*– y, en menor medida, en la provincia de Buenos Aires (en municipios como José C. Paz, Moreno, San Miguel, Cruce Castelar, etc.) –los cuales se identifican como *gitanos argentinos*¹⁰. En estas áreas viven grupos de aproximadamente 400 y 500 gitanos respectivamente, según cifras ofrecidas por líderes étnicos y religiosos de ambas regiones. El asociacionismo gitano en Buenos Aires, única fuente autorizada de cara al gobierno de la Ciudad Autónoma, y la academia ofrecen cifras muy por encima de éstas, por lo que, de elegir entre ellas, creo que las más prudentes pueden llegar a ser más fidedignas. Aunque las condiciones de uno y otro grupo son diferenciables, circunstancia que abre a su vez posibilidades a la configuración de discursos que imputan la identidad étnica de los grupos homólogos, y aunque los itinerarios migratorios han sido asimismo diferentes, ambos señalan a España, y algunas veces regiones particulares, como su lugar de origen. En este sentido, ¿es pertinente catalogar a estos grupos como grupos diaspóricos?

¹⁰ Estos apelativos que los gitanos calós residentes en Argentina utilizan para auto-denominarse dan pistas sobre los distintos itinerarios de migración seguidos por cada uno de estos grupos.

Es cierto que el concepto de diáspora se ha popularizado (Clifford, 1994: 306; Baumann, 2000: 313; Brubaker, 2005: 1 y ss.; Johnson, 2007: 30-31; Cohen, 2008: 15). El riesgo que implica su uso indiscriminado es el de su casi total identificación con términos como migración. Por ello, es necesario definir sus límites para volverlo un concepto operativo. Creo que un buen punto de partida puede ser la distinción entre *diáspora* y *transnacionalismo*. Para Vertovec, la diáspora hace referencia a las vinculaciones imaginadas entre una población migrante, un lugar de origen y personas con similares orígenes culturales emplazados en otros lugares; en cambio, con transnacionalismo el autor señala la condición indispensable de intercambios continuos de recursos (económicos, materiales, informativos) entre los migrantes y personas del lugar de origen o de otros lugares, dentro de los límites de una comunidad étnica globalizada. De esta forma, todos los grupos transnacionales comprenderían diásporas, pero no todas las diásporas implicarían transnacionalismo (2000: 12). Johnson elogia el trabajo definicional de Baumann, quien entiende que los hechos relacionales de una continua identificación del recuerdo de un territorio geográfico ficticio o lejano y sus tradiciones culturales-religiosas son constitutivas de la diáspora (2000: 327). Las conexiones con una tierra de origen, real o imaginada, están presentes en las definiciones propuestas por Vertovec y Baumann respectivamente. Sin embargo, en la definición de Vertovec, en la que se evidencian las vinculaciones con otros grupos situados en lugares diferentes, no parece haber margen para situaciones conflictivas, aunque resultasen esporádicas entre dos supuestos grupos con un origen común situados en lugares diferentes. Por este motivo, me parece más interesante la propuesta de Baumann, que localiza los elementos indispensables de la diáspora en una noción concreta del espacio y las prácticas asociadas a él, ya que parece sugerente la idea de la re-creación de dicho territorio a partir de prácticas culturales específicas.

Por su parte, Cohen enumera hasta un total de nueve características básicas, que se pueden dar en distintos grados, para identificar una diáspora: 1) la dispersión; 2) las motivaciones de tipo económico; 3) la existencia de una memoria colectiva en relación al lugar de origen; 4) cierta idealización de la tierra de origen; 5) el desarrollo de un movimiento de retorno al lugar de origen, se produzcan o no visitas al mismo; 6) el sostenimiento de una conciencia que enfatiza la distinción con la sociedad en la que se insertan los grupos; 7) una relación precaria con los lugares de destino; 8) la reproducción de relaciones con otros grupos

intraétnicos que habitan fuera de su lugar de origen; y 9) la posibilidad de una vida creadora distintiva y enriquecedora en aquellos países tolerantes con el pluralismo en los que se encuentran (2008: 17).

A grandes rasgos, las características desglosadas por Cohen pueden encontrarse en lo que para Rogers Brubaker son los tres rasgos elementales, y académicamente consensuados, de la experiencia diaspórica: la dispersión, el mantenimiento de las fronteras culturales y cierta orientación hacia el lugar de origen (2005: 5 y ss.). Una cuestión que ha merecido atención entre los intelectuales que se han aproximado a los fenómenos diaspóricos es la pertinencia o no de señalar el retorno de los grupos a sus lugares de origen como requisito de la condición diaspórica o, si se prefiere, de las *culturas diaspóricas* (Johnson, 2007). Clifford considera que, como muestra el paradigmático caso judío, no siempre aparece la voluntad de un retorno a las regiones geográficas supuestamente originales de los grupos; más bien, explica, historias comunes de tensiones, resistencias, desplazamientos, etc. pueden ser tan importantes como la evocación de un espacio geográfico *original* (1994: 305-306). Johnson señala que las idealizaciones que se hacen de espacios y tiempos *primordiales* no implican el deseo inmediato del retorno (2007: 33).

En otro orden de cosas, Johnson queda convencido por la definición de Baumann (expuesta anteriormente), dado el interés que el primero tiene por la dislocación espacial, que se expresa en la conciencia y en los discursos, como elemento definitorio de los grupos diaspóricos (Johnson, 2007: 35), puesto que define la diáspora como identificaciones sociales basadas en puentes de memorias compartidas que vinculan el espacio vivido y el lugar de origen (*ibid.*: 48). Para Clifford la conciencia, vista como elemento que media entre percepciones positivas y negativas, es también un factor fundamental en las experiencias diaspóricas¹¹ (1994, 311-312). Los migrantes y no migrantes que habitan en espacios sociales transnacionales están expuestos a un conjunto de expectativas sociales, valores culturales y patrones de interacción humana modelados por al menos dos sistemas sociales, económicos y políticos (Levitt, 2001: 6). De estas reflexiones se desprende una relación subjetiva ambivalente de los actores con la experiencia diaspórica, lo que vendría de alguna forma a confirmar la condición de *hibridación* a la que se ven sometidas las identificaciones sociales

¹¹ La referencia a la conciencia diaspórica ambigua a la que hacen mención Johnson (2007) y Clifford (1994), puede quedar implícita en una conjugación de los puntos 6 y 7 que Robin Cohen (2008) enumera.

de las culturas diaspóricas, tal y como ha señalado Stuart Hall: “[d]iaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference” (1990: 235).

Antes de empezar a considerar el papel que tiene la variable religiosa en las experiencias diaspóricas y/o transnacionales es necesario que me detenga un instante en una cuestión epistemológica que se halla en estrecha relación con lo dicho anteriormente sobre el tratamiento de grupos como entidades homogéneas y definitivamente estáticas. Johnson llama la atención sobre el carácter dinámico de las diásporas. Éstas son, tal y como explica, más un conjunto de operaciones que entidades ontológicas permanentes (2007: 36). Brubaker, que ya denunció la reificación que implica el *groupism* (2002), insta a entender las diásporas no como entidades sustanciales, sino como partes de proyectos, ante lo cual lo más pertinente sería hablar de actitudes, reclamos, lenguajes, prácticas, etc. diaspóricas (2005: 13).

El tratamiento sustancialista de estas categorías (grupo, diáspora, etc.) encuentra frecuentemente espacio en los discursos producidos por los agentes sociales en competencia por la definición legítima de la identidad gitana, por ejemplo, entre los líderes políticos y los líderes religiosos. Entre mis intenciones está la de observar las bases sobre las que se intentan consolidar estas políticas de la identidad de una parte y de otra, y cómo influyen la práctica cotidiana de los agentes en los procesos de construcción de grupos. Asimismo observo los modos en que los gitanos calós del Área Metropolitana de Buenos Aires re-crean su etnicidad en la sociedad que hoy les da acogida, es decir, trataré de aproximarme a las formas en que los gitanos de origen español que habitan en la provincia de Buenos Aires y la Capital Federal defienden frecuentemente discursos diaspóricos. Pero se ha de ir más allá, tendré en cuenta el rol que las adhesiones religiosas juegan en favor de estas conciencias diaspóricas.

Se habla frecuentemente del evangelismo pentecostal como un fenómeno global o una religión global, mundial, etc. Algunos científicos sociales hablan de *religiones diaspóricas*, y aunque no entraré a valorar la pertinencia o no de tal conceptualización, diré que por las razones expuestas arriba el pentecostalismo ha de ser desmarcado de dicha distinción. Pero sí es posible fijar el análisis en las dimensiones transnacionales de la IEF en concreto, y como ésta constituye actualmente una denominación etno-religiosa transnacional.

Como algunos autores señalan, se puede identificar el carácter transnacional de las religiones desde los inicios del cristianismo, por lo que no sería un fenómeno novedoso. Lo que resulta inédito son las condiciones contextuales del transnacionalismo religioso actual, sobre todo en lo referente a las nuevas tecnologías de la comunicación y del transporte, ya que estimulan la inmediatez y la intensidad de los migrantes con sus comunidades de origen, implicándose en la vida cotidiana de estos últimos, aunque de formas diferentes a como se darían en momentos previos a las situaciones de migración (Levitt, 2001: 9-10).

Peggy Levitt ofrece una clasificación formada por tres tipos de organizaciones religiosas transnacionales: Organización religiosa transnacional *extendida*, *negociada* y *recreada* (2010: 11 y ss.). Los patrones de acción, organización y liderazgo de la IEF se enmarcan bien entre la segunda y la tercera categoría de la clasificación propuesta por Levitt, en la medida en que no propone una clasificación definitiva o excluyente. En primer lugar, la organización religiosa transnacional negociada se asienta sobre modelos de gestión menos jerárquicos y más flexibles que los que activa, por ejemplo, la Iglesia Católica; cuestiones como el poder, la financiación, los rituales han de ser continuamente negociados entre las congregaciones. Las características de este tipo de organizaciones parecen encajar bien en las condiciones de grupos transnacionales (*ibid.*: 15 y ss.). Las organizaciones religiosas transnacionales recreadas, en segundo lugar, funcionan de una forma similar a como lo hacen las secciones de su organización en el lugar donde se erige su núcleo –España en nuestro caso– y son mantenidas y supervisadas por los líderes del lugar de origen (*ibid.*: 18). Es la naturaleza autónoma de las congregaciones de la IEFs a nivel local y su condición de organización jerárquica, pese a su flexibilidad, a nivel (trans)nacional, lo que hace que sea posible incluir su modelo entre los tipos que he señalado arriba. A partir de la definición híbrida de la IEF en ambos modelos, intentaré escrutar las formas en que esta organización ayuda a re-crear las conciencias diaspóricas de los calós residentes en Argentina. Siguiendo el consejo de Levitt:

Studies of transnational religious practices must examine all aspects of religious life, including individual and collective manifestations and formal and popular religious practices in both institutionalized and non-institutionalized settings. Finally, this work should take theology seriously. It should explore the ways in which migrants use religious ideas and symbols to construct the multiple identities and allegiances that characterize the diasporic experience (*ibid.*: 9).

1.1.2. Gitanos, flamencos y calós: la condición contextual de un «estigma universal».

Teresa San Román identifica una circunstancia aparentemente paradójica:

Acostumbrada como estoy a trabajar durante tantos años con gitanos, no podía dejar de preguntarme por qué estos inmigrantes¹² terminaban por integrarse antes o después y por qué los gitanos españoles, residentes movedizos desde comienzos del Siglo XV, españoles de pleno derecho, seguían contando hoy con tantos segmentos marginales y constituyeron una colectividad casi totalmente marginada hace tan solo treinta o cuarenta años (San Román, 2010: 90).

Para algunos autores la historia de los gitanos viene marcada por una característica que ha determinado a este grupo, hablando de una forma general, con mayor o menor intensidad: la exclusión social¹³ (Rodríguez Lopez-Ros, 2011: 45). Otros académicos señalan que la historia de los gitanos está marcada por frecuentes intentos de exotizarlos¹⁴, dispersarlos, controlarlos, asimilarlos o destruirlos (Okely, 1983: 1). Paloma Gay y Blasco manifiesta que todos los gitanos, en el ejercicio de contraposición con los no gitanos, comparten un estatus marginal en relación a éstos últimos (1999: 4). Al hablar de exclusión o marginación social vienen a la mente los procesos de producción social del estigma, basados en la percepción general de supuestos atributos negativos de la identidad social de los individuos (Goffman, 2010). Los estigmas asociados a la minoría gitana han sido constituidos históricamente hasta nuestros días, en la medida en que fue un grupo perseguido y estigmatizado desde la génesis de su historia en España¹⁵. Siendo así, los estigmas vinculados

¹² San Román se refiere sobre todo a inmigrantes rumanos y marroquíes en Barcelona.

¹³ Llera Blanes llama la atención sobre las consecuencias epistemológicas de concebir a los gitanos como una comunidad excluida: negar al grupo de toda capacidad de agencia, relegándolo a un papel pasivo (Llera Blanes, 2008: 51). Más adelante trataré de ofrecer una propuesta teórica que eluda este riesgo.

¹⁴ La exotización de los gitanos ha cristalizado en una imagen social de los mismos que lleva a entenderlos como bohemios, románticos, amantes de la libertad, músicos, etc. Dicha representación aparece de forma interesada y es difundida en gran parte por asociaciones políticas gitanas en el intento de contrarrestar otro de los estereotipos extendidos de signo negativo, sobre el cual se centra el presente epígrafe. La imagen romántica de los gitanos encuentra en muy diversos ámbitos y es expresada en producciones culturales muy interesantes. En São Paulo (Brasil), por ejemplo, existen *blocos* [carnavalescos] *ciganos* (bloco ciga-nos!). El *espíritu gitano* es asimismo una de las agencias mágicas del candomblé o el umbanda, los cuales son cultos afrobrasileños practicados generalmente en el continente americano.

¹⁵ Para un detallado recorrido histórico de los gitanos en España se aconseja la consulta del capítulo de María

a los gitanos comenzaron siendo visibles, no sólo por la posible percepción de sus rasgos fenotípicos, sino porque además se ordenó en la pragmática de 1783 que los gitanos que no abandonaran sus *costumbres* (en forma de ropas, lengua, etc.) fueran marcados en la espalda con un hierro ardiente (Gómez Alfaro, 1997).

Existe un paralelismo claro entre la historia del colectivo gitano y el propio nombre: el etnónimo que recibe esta minoría está determinado por los lugares recorridos por la misma en un primer momento, en el que dicho grupo se presentaba como nómada. De este modo el nombre de *gitano* provendría de *egyptanos* debido a su paso por Grecia y Asia Menor¹⁶(Egipto Menor) (Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 38).

Teresa San Román, quien ha dedicado la mayor parte de su carrera académica a la investigación entre los gitanos en algunas regiones españolas, señala que, a partir de los años setenta del pasado siglo, comenzó a percibirse un intento claro de integración¹⁷ de este colectivo. Una integración que pasaba por conservar algunos aspectos culturales como la lengua, la cohesión familiar o algunos ritos. Sin embargo, este intento era realmente una apuesta por salir de la marginalidad y la pobreza. La autora explica que hacia estos años existían dos tendencias: por una parte, “la sociedad, por fin, necesitaba a los gitanos, aunque fuera para explotarlos”; por otra, algunos gitanos que encontraban trabajo estaban mejor siendo explotados que marginados. Avanzada la década de los setenta, algunos gitanos encontraron integración en la sociedad, en lugares donde existían mejores condiciones laborales. Sin embargo, todavía existían áreas donde la marginación y la pobreza de este colectivo eran extremas. Casi cuando la década dejaba paso a los años ochenta, creció la escolarización de los niños gitanos y la creación de distintas asociaciones que se caracterizaban por la reivindicación de derechos del colectivo (San Román, 1997: 165-167).

La autora describe cómo, en los últimos treinta años, la integración de los gitanos ha sufrido cambios favorables, aunque como parte de un “proceso contradictorio”:

Helena Sánchez Ortega que lleva por nombre “Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles” y que se encuentra publicado por un volumen compilado por Teresa San Román (1986).

¹⁶ De una forma errónea se suele pensar que el recorrido de los gitanos desde su salida de la India estuvo marcado por su breve estancia en Egipto, sin embargo, este grupo no pasó por dicha región sino por Egipto Menor (Grecia o Asia Menor).

¹⁷ Utilizo este concepto en estas líneas debido a que Teresa San Román recurre a él.

Ha sido un proceso de acercamiento integrador en el plano económico y en especial laboral, en su regulación jurídica familiar y personal y en una incipiente articulación política con las estructuras del Estado y las administraciones a distintos niveles a través de la creación de asociaciones gitanas y, en menor medida, de tímidos movimientos sociales, especialmente locales, vecinales. Como fruto de este proceso en los años de aumento del bienestar colectivo, las relaciones entre payos y gitanos, en aquellos lugares donde las condiciones habían resultado ser más favorables, mejoraron, y todo ello supuso un impulso hacia la aculturación en muchos aspectos: interés por la educación y la información general del país, mejora si no de la mujer sí de su trato y de las ideas respecto a ellas, flexibilización de las jerarquías de edad, desaparición de una buena parte de creencias místicas, debilitamiento del papel social de las *razas* y los grandes patrigrupos, tendencia a la reducción de los grupos de parientes, valores más economicistas y consumistas, sobre todo. Y junto a ello, lo hemos visto, muchas otras cosas se mantuvieron o sufrieron alguna adaptación nueva. La aculturación fue selectiva, como supongo que ha sido en cada momento de su historia, y permitió simultáneamente una permanencia y una innovación, una emulación de los payos y un mantenimiento de la identidad propia (*ibid.*: 200- 201).

San Román defiende que actualmente se da el mejor momento para la integración de los gitanos. Sin embargo, la población gitana frecuentemente encuentra multitud de dificultades para ello, o bien no confía en hacerlo. Además, algunas veces, el imaginario construido alrededor de los gitanos ha sido un obstáculo para la mayoría paya¹⁸, ya que no les ha permitido ver que la realidad también presenta casos de gitanos que participan de los intercambios materiales y simbólicos de la sociedad como ciudadanos de pleno derecho (San Román, 2010: 90-91). En estos imaginarios tienen su influencia los medios de comunicación que, como los sectores nombrados arriba, no solo producen una imagen mistificada de los gitanos, sino que además difunden asiduamente imágenes negativas de los mismos. La selección del lenguaje, escrito y visual, no es arbitrario y del mismo se derivan una serie de apelativos que mantienen o reproducen el estereotipo de la categoría gitaneidad. Ésos son: “transitoriedad, pobreza, precariedad, ilegalidad y analfabetismo” (Del Río Pedraza, 2011: 201). Joan M. Oleaque evidencia que la visión que tenemos de la minoría gitana no es la de inmigrante ni la de ciudadano español, sino la de un grupo que lleva conviviendo en este país desde *siempre* y al cual se les atribuye el estatus de marginado o excluido (Oleaque, 2012: 74-75).

¹⁸ Payo es el etnónimo que reciben en el discurso nativo todos aquellos individuos no pertenecientes a la minoría gitana. Sin embargo, pondré en evidencia la variabilidad del uso de los etnónimos dependiendo de la localización en la que nos situemos a través de estas páginas.

José Luis Solana y Silvia Lorenzo han escrito sobre la *imagen del gitano*. Explican que es frecuente que se asocien a esta minoría algunos rasgos fenotípicos, como son la “piel «aceitunada» u oscura, cabello negro, ojos almendrados” (Solana y Lorenzo, 2010: 36); u otros caracteres como una indumentaria, un modo de hablar o una manera de estar en el mundo específicas. Tal y como sugieren estas representaciones, son parte de una imagen estereotipada de la minoría ya que, por un lado, no se cumple como un canon fijo en todos los casos; y, por otro, hay personas en nuestro país que pueden presentar algunas de estas características sin pertenecer a la minoría gitana. Solana y Lorenzo señalan que estas pautas ambiguas responden a todo un recorrido histórico donde se han puesto en marcha procesos de contactos de distintos tipos entre el colectivo gitano y la sociedad mayoritaria paya (2010: 36).

En la actualidad el concepto de gitano pasa a ser un apelativo con gran carga negativa que remitiría a marginalidad, delincuencia y conductas indeseables. Los gitanos son percibidos como cantantes y bailarines¹⁹, pero también como pobres, vagos y sucios, así como ladrones o, en el peor de los casos, *camellos* o vendedores de drogas (Gay y Blasco, 1999: 7). Pero los distintos grupos gitanos son susceptibles de sufrir procesos de estigmatización doble debido a la adhesión al pentecostalismo, una minoría religiosa en España que, aunque perteneciente a la rama evangélica del protestantismo, es observada con recelo incluso desde el interior de algunos sectores del protestantismo histórico²⁰. Esto se debe, entre otras causas, a la práctica de los *dones del espíritu*, algo sucintamente nombrado en la introducción del presente trabajo y que tendrá un lugar relevante en lo sucesivo. Resumiendo, en palabras de Manuela Cantón-Delgado:

The process of constructing a new sense of ethnic and religious belonging has been conditioned by the double suspicion that hangs over evangelical Gypsies. Firstly, they are considered as part of a stigmatised ethnic minority and, secondly, as members of a religious and dangerous “sect”. However, I think that this has also helped to strengthen the singular process of ethno-genesis and cultural reinvention (2014: 75).

¹⁹ *Cantaos y bailaores* en la jerga de la música flamenca, que está vinculada frecuentemente a la *cultura gitana*.

²⁰ En el siguiente enlace pueden observarse algunas recomendaciones realizadas por el *Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People* para la evangelización católica entre *gitanos*, donde se advierte el peligro de la adhesión de los *gitanos* a “Nuevos Movimientos Religiosos” (NMR) o sectas: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2006_100-suppl/rc_pc_migrants_pom100-suppl_orientamenti-sp.html

1.2. El pentecostalismo, entre la religión y la espiritualidad.

Llegado a este punto se vuelve necesario definir qué entiendo por religión. La definición del concepto de religión constituye un espacio de desencuentro para multitud de científicos sociales en la historia de las investigaciones sociológicas o antropológicas. Monica Cornejo ha expuesto un interesante debate sobre el problema definicional a lo largo de la historia de la antropología social. Las definiciones de *religión* que aportó la disciplina en su etapa fundacional y que llegó hasta la época de entreguerras eran por lo general de carácter sustantivo, buscaban abarcar todos los fenómenos susceptibles de ser categorizados como tal y estaban motivadas por las preguntas acerca del origen del ser humano. Estas definiciones fueron sucedidas por otra variedad más ostensivas, que motivaban el estudio de factores *a priori* desvinculados de la religión. A finales del siglo XX y principios del XXI las definiciones clásicas han sido recuperadas, por ejemplo, por la “antropología cognitiva de la religión”, que ha actualizado la definición que aportara E.B. Tylor, o la “antropología del éxtasis”, que comparte una concepción marettiana de la religión. No obstante, una y otra corriente comparten la atención hacia las ontologías religiosas. Los estudiosos de la *espiritualidad*, por su parte, respaldan una renovación de la conceptualización durkheimiana de la religión (Cornejo, 2016). Mi intención no es enumerar el espectro de definiciones, sino decantarme por una que sea fiel a lo que entiendo por religión en el momento actual.

Desde la sociología del conocimiento, resulta de interés considerar las aportaciones de P. Berger y T. Luckmann sobre el fenómeno religioso. Para Peter Berger, la religión:

es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado. Para decirlo de otra manera, la religión es la cosmización de un modo sagrado. Entendemos aquí por *sagrado* una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre pero relacionada con él, que –según se cree– reside en ciertos objetos de la experiencia (Berger, 1969: 40. Cursivas en el original).

Luckmann evidencia otros matices del fenómeno religioso:

la religión se presenta bajo diferentes condiciones socioestructurales en diversas formas históricas, y permanece como un elemento esencial de la vida humana, que conecta a cada ser humano y sus experiencias personales de trascendencia con una visión colectiva sobre lo que es una buena vida (Luckmann, 2008: 15).

Para expresarlo con mayor sencillez: “las religiones se ocupan de los asuntos aparentemente absolutos de la vida y de la muerte, del bien y del mal, de los éxitos y de los fracasos. En otras palabras, del significado y de la moralidad de la vida” (Baumann, 2010: 36); o “todo sistema religioso comporta una explicación del mundo que aspira a ser envolvente y omniabarcadora, esto es, las religiones son sistemas de sentido totalizadores” (Cantón-Delgado, 2009: 14).

Pierre Bourdieu habla asimismo del *campo religioso*. El campo religioso da cuenta de las relaciones de competencia dentro del monopolio de la manipulación simbólica. En este sentido, las estrategias tomadas por agentes e instituciones dependen de la posición que ocupan en el campo religioso. La manipulación simbólica, a cargo de los agentes, trata de legitimar las condiciones de existencia de grupos y clases y de manipular las visiones del mundo (Bourdieu, 2010; *id.*, 1988: 104). Posteriormente Bourdieu anunció “la disolución de lo religioso”, es decir, el hecho de que los límites del campo religioso se han vuelto imprecisos. Los clérigos tradicionales ya no entran en competencia sólo entre ellos, sino además con otros aspirantes al monopolio de la manipulación simbólica. Para el sociólogo francés, fenómenos como la urbanización y la privatización de la vida han aumentado el auge de lo privado de modo que esto viene acompañado de “una psicologización de la experiencia y del nacimiento de una demanda de servicios de un tipo nuevo” (2000: 106), es decir, de la demanda de otros servicios de *curas de cuerpos y almas*. P. Berger y T. Luckmann, a su vez, observan que la modernidad se caracteriza por una situación pluralista, situación que conlleva la *pérdida de lo dado por supuesto* (1997).

En el contexto de la disolución del campo religioso y de la crisis de sentido de la modernidad asistimos a la transformación de las formas de experimentar lo sagrado que desde el ámbito de las ciencias sociales se ha denominado *espiritualidad* (Woodhead y

Heelas, 2000; Heelas y Woodhead, 2005; Barker, 2010; McGuire, 2010; Cornejo Valle, 2012)²¹. Sin embargo, el término se ha popularizado (McGuire, 2010: 228), por lo que se corre el riesgo de un uso acrítico e indiscriminado del mismo. En estas páginas intentaré perfilar lo que se conoce como *espiritualidad* en las ciencias sociales actuales y trataré de contrastarlo con lo que se entiende por religión para situar al pentecostalismo en algún lugar, aunque flexible, del continuum que existe entre dichas formas de experimentar la trascendencia y las formas organizativas que de ellas se derivan.

En el contexto de la privatización de lo religioso, aún en curso, muchas biografías religiosas contemporáneas parecen estar motivadas por la búsqueda individualista de una religiosidad alternativa a los repertorios tradicionales de creencias, ritos e instituciones religiosas (Cornejo Valle, 2012: 328).

El crecimiento de estas tendencias en la modernidad se debe al giro subjetivo moderno (Heelas y Woodhead, 2005: 149), lo cual se vincula al progresivo proceso de desinstitucionalización de las religiones (Cantón-Delgado, 2009: 207). En este sentido, un primer aspecto de la *espiritualidad* es la importancia que individuo concede a sí mismo o, si se prefiere, sobre el *self*. Individualismo y subjetivización son dos procesos centrales del campo religioso actual (Hervieu-Léger, 2010: 29). McGuire observa que la *espiritualidad* es una forma de experimentar lo religioso a nivel individual (2010: 215). Heelas y Woodhead señalan que si bien la religión se caracteriza por la “subjetiva sumisión a la más alta autoridad de significado, bondad y verdad trascendentes”, la *espiritualidad* implica lo sagrado en el desarrollo de la vida subjetiva (2005: 5). A partir de esta distinción central, que encuentra un eje en las diversas fuentes de poder, ambos autores caracterizan dicha conceptualización, primero, en relación a las subjetividades: el fenómeno religioso las normativiza; los movimientos caracterizados como espirituales enfatizan la sacralización de la vida subjetiva. Segundo, en relación al significado: las religiones se orientan hacia fuentes de significación externa; mientras que los agentes implicados en la *espiritualidad* emplazan dicha fuente en una dimensión interna del individuo; y, tercero, a la autoridad: los movimientos religiosos se relacionan deferencialmente con la más alta autoridad y los participantes de la *espiritualidad* se relacionan de una forma holística con el espíritu de vida (Heelas y Woodhead, 2005: 31).

²¹ Paul Heelas (1996), en un estudio sobre la *New Age*, hablaba de *self-spirituality*, entendida como diferente de la religión, si bien adelantaba muchas de las características de lo que actualmente se conoce como *espiritualidad*.

La distinción propuesta por Heelas y Woodhead resulta congruente con los procesos de desinstitucionalización e individualización en curso. No obstante, esto no quiere decir que se agoten los vínculos institucionales a partir de esta relación con la trascendencia, más bien, se redefinen, dando lugar a asociaciones de diversos tipos y con ideologías concretas y asiduamente relacionadas con la salud, el medio ambiente, los movimientos de mujeres, la educación, las artes, etc. (Woodhead y Heelas, 2000: 110). De hecho, Mónica Cornejo (2012) ha mostrado cómo la práctica del budismo Soka Gakkai, que puede comprenderse como una forma de *espiritualidad*, no está al margen de la institucionalización o de cierta jerarquización. Al enfrentar religión a *espiritualidad*, escribe Cornejo, Heelas alude a otras dicotomías: religión/magia, público/privado o sumisión/sentido práctico (Cornejo, 2016: 86).

La práctica, en cualquiera de sus variantes –a través del uso, mediaciones o psycotecnologías–, es condición *sine qua non* de la *espiritualidad*, en este sentido adquiere una significación importante la dimensión experiencial (Woodhead y Heelas, 2010: 111). Frecuentemente más de una práctica correspondiente a la *espiritualidad* pueden llevarse a cabo por los agentes (Cornejo Valle, 2012: 330), incluso llegando a ser aparentemente contradictorias²².

Pero a pesar de los cambios de relaciones entre los sistemas religiosos y los individuos, el rol de la sociabilidad, sea para grupos religiosos o para la práctica de la *espiritualidad*, al menos para algunas de sus formas, continúa siendo fundamental, tal y como explica Meintel, porque perfecciona la práctica religiosa, aporta una estructura para el aprendizaje religioso, promueve estados alterados de conciencia y cumple la función del reconocimiento o la validación (Meintel, 2014).

²² La tendencia a enfatizar la dimensión práctica sobre la creencia invierte el perfil sociológico contemporáneo del creyente católico. La disminución de la práctica católica remite a lo que Gracie Davie entiende como *creer sin pertenecer*, por lo que el catolicismo sería lo que ella llama *Religión Vicaria*: aquellas en las que los creyentes asisten a los rituales religiosos sin discutir que los no practicantes puedan o no ser creyentes (Berger, Davie y Fokas, 2008: 40; Davie, 2011: 186 y ss.).

A pesar del intento de definición de ambas categorías, resulta más apropiado situar la religión y la *espiritualidad* en dos polos de un continuum, a través del cual localizar las distintas formas de relación con la trascendencia. Alejandro Frigerio, por ejemplo, ha dado cuenta de la necesidad de vincular la *espiritualidad* con sistemas religiosos (Frigerio, 2016). En este sentido cabe preguntarse si el pentecostalismo puede asociarse sin reparos con el tipo ideal religioso o lo rebasa. En la búsqueda de una respuesta puede valernos, aunque sea provisionalmente, la clasificación de congregaciones propuestas por Paul Heelas y Linda Woodhead (2005) para su investigación en Kendal, Inglaterra. Heelas y Woodhead identifican cuatro tipos de congregaciones religiosas: religiones de humanidad, religiones de diferencia, religiones de humanidad experiencial y religiones de diferencia experiencial. Para mis propósitos es de interés observar la diferencia existente no entre el total de las categorías, sino solamente entre los pares compuestos por las dos primeras y las dos últimas. Las religiones de humanidad o de diferencia experiencial enfatizan más que las primeras el componente experiencial y subjetivo, sin llegar a hablar de *espiritualidad*. Es más, los autores señalan que las congregaciones de carácter carismático pueden ser más cómodamente clasificadas entre las religiones de diferencia experiencial, ya que insisten en la separación entre Dios y la humanidad destacando, a su vez, el carácter emocional de la experiencia (2005: 17-19). De igual forma, el pentecostalismo escapa de la categoría tradicional de religión para insertarse entre la religión y la *espiritualidad*, ya que presenta elementos de ambos tipos ideales.

El pentecostalismo tiene gran capacidad para la institucionalización (Robbins, 2009), pero esto no contradice que reciba su carácter distintivo de la práctica de los *dones del espíritu* (Anderson, 2007: 25-26; Robbins, 2004:117). Para Meyer, por ejemplo, las experiencias extáticas o el encuentro con el Espíritu Santo son parte del gran atractivo del movimiento pentecostal (2010a: 122), por lo que la práctica es fundamental en la teología pentecostal. Asimismo, de acuerdo con los tipos ideales propuestos por Barker (2010), el evangelismo pentecostal se alinea con ciertas formas de *espiritualidad* si se tiene en cuenta que, al menos en el caso gitano, a pesar de existir una estructura jerárquica a nivel denominacional, la comunicación intra-congregacional presenta propiedades tales como la horizontalidad. Esta horizontalidad queda también sostenida por el sistema de rotación de roles de liderazgo o de cargos a nivel intra e inter-congregacional. Además, aunque el dogma o la tradición resultan fundamentales para el pentecostalismo, la experiencia personal, como

señalo, es asimismo otro de sus referentes más significativos. Y pese a que la autoridad última procede de Dios, en el evangelismo pentecostal la responsabilidad individual, a través por ejemplo del comportamiento y la moralidad, resulta de gran importancia para la adscripción religiosa. En el siguiente apartado me acercaré con mayor detenimiento al fenómeno que ha supuesto el evangelismo pentecostal a nivel global, y al pentecostalismo gitano en particular.

1.2.1. Pentecostalismos: el caso gitano.

El pentecostalismo es hoy el movimiento religioso que crece con mayor rapidez en el mundo. Y aunque algunos ven en su ritmo creciente un factor que lo convierte en un fenómeno inconmensurable (Bastian, 1994: 248), otros cifran en 500 millones el número de creyentes pentecostales en todo el mundo en la primera década de los 2000, prediciendo que la cifra superará los 800 millones en 2025 (Barrett y Johnson, 2003: 25)²³. Anderson *et al.* calculan que el número de pentecostales se ha incrementado en 700% a nivel mundial desde el último cuarto del siglo XX (2010: 2). Sin embargo, un problema acecha a los datos, y es el de la definición misma de pentecostalismo, a lo que muchos autores responden solapando el protestantismo pentecostal con movimientos carismáticos de muy diversa índole y con neopentecostalismos, privilegiando una caracterización inclusiva del pentecostalismo donde se destaca la práctica de los dones del Espíritu. Al margen de problemas de categorización, sí es posible afirmar con rotundidad el carácter global del pentecostalismo.

Partiendo de la tesis weberiana sobre el protestantismo y la modernidad, Peter Berger, por ejemplo, ve en el evangelismo pentecostal el movimiento popular más influyente de la globalización cultural, fomentando dinámicas transformacionales a nivel familiar, sexual, educativo o económico (2002: 20-21). Junto al Islam, el pentecostalismo sería el movimiento religioso más dinámico en nuestros días, constituyendo ambos fenómenos globales (*id.*, 2005:

²³ Para una aproximación a los déficits y potencialidades de la estadística publicada por Barrett y Johnson (2003) se recomienda la lectura de Allan Anderson (2007): *El Pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*; o en el capítulo de Allan Anderson (2010): “Varieties, taxonomies, and definitions”, en *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*.

6). Para Robbins, el éxito del pentecostalismo como movimiento *globalizador* se debe principalmente a su acelerado crecimiento y a la diversidad de contextos donde se integra (2004: 118), siendo su poderosa capacidad de promover el cambio cultural lo que le otorga una importancia histórica mundial (Robbins, 2010: 156). Simon Coleman sugiere que podemos entender el éxito de la expansión de los movimientos carismáticos atendiendo a tres factores fundamentales del proceso de globalización: el uso de los medio de comunicación de masas, en torno a los cuales los agentes articulan su fe; un sistema de organización social que adquiere frecuentemente un carácter transnacional gracias a la organización de encuentros, la celebración de conferencias internacionales, etc.; y una *metacultura carismática* global en la que se difunden ideas y prácticas, aunque se muestra abierta a apropiaciones locales (2000: 66-68). La importancia que alcanza el pentecostalismo actual pasa entonces por el cambio en el paisaje religioso mundial en poco más de un siglo.

Hay que reconocer la capacidad del pentecostalismo para adaptarse a contextos locales (Anderson *et al.*, 2010: 1; Martin, 2014: 92). Anderson señala que la flexibilidad del pentecostalismo es fundamental para explicar sus distintas expresiones culturales (2007: 330). La capacidad globalizadora del pentecostalismo y su reapropiación en contextos concretos no son tesis excluyentes, pueden incluso reforzarse. De esta forma, varios autores sostienen que el pentecostalismo posee esta doble capacidad (Robbins, 2004: 129-130; Martin, B. 2013: 117). El pentecostalismo puede generar innovación, pero esto se debe precisamente a su capacidad para enculturarse a sí mismo en entornos políticos, económicos y socioculturales vigentes (Hunt, 2010: 191).

P/c²⁴ discourse is littered with images of rupture and discontinuity. This emphasis on discontinuity is an important part of how P/c globalizes. (...) All conversionist religions share his concern for transformation to some extent. But the literature suggests four ways the P/c approach to transformation is distinctive: P/c elaborately ritualizes discontinuity; it maintains discontinuity through an ascetic code embedded in a thoroughgoing dualism of great hermeneutic force; it preserves that which it breaks from; and its dualism provides a flexible language of satanic influence that is very sensitive to local social concerns. (Robbins, 2004: 127).

De sumo interés es el principio estructurador de redefinición de la experiencia, de los discursos y de las prácticas que promueve la doctrina pentecostal. Dicho principio se

²⁴ Pentecostal-charismatic Christianity.

fundamenta un esquema dualista que comprende una ruptura espacial, entre los miembros de las iglesias pentecostales y los no conversos, y temporal, entre el pasado *mundano* de los fieles y su biografía cristiana a partir de la conversión. El bautismo supone el nacimiento de la nueva persona, el *born-again*, el marcador temporal de discontinuidad en la experiencia individual y social de los agentes. La discontinuidad emerge del dualismo que enfrenta el mundo a la iglesia, el diablo a Dios, el mal al bien, lo físico a lo espiritual, el pasado al presente y al futuro; siendo base de todo un sistema simbólico organizador de la experiencia (Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 82; Robbins, 2004: 128). Meyer observa que si bien existe una guerra espiritual entre lo demoníaco y lo divino, cuyo campo de batalla es el propio mundo, dicha guerra también se produce en el interior de cada individuo (1998: 761). A partir de este esquema cognitivo, los individuos redefinen los significados que fluyen en su entorno y los que asocian a sus identidades, reconfigurando sus conductas y discursos e incorporando un código moral estricto.

Las dinámicas homogeneizadoras y localizadoras del pentecostalismo provienen en cierto grado de este dualismo. En su forma, la guerra espiritual es paralela allá donde el pentecostalismo se extiende, sin embargo, los contenidos pueden ser determinados localmente. Por un lado, el esquema dual y sus implicaciones ayudan a los conversos a distinguir entre las prácticas tradicionales, parcialmente ubicadas en el *pasado* a partir de la conversión, y las nuevas pautas derivadas del esquema interpretativo a partir de la adhesión religiosa. Por otra parte, se preservan aspectos locales, aunque resituados dentro de la teología pentecostal (Robbins, 2004: 129 y ss.). Anderson observa cómo los líderes nativos se apropian del evangelio, proclamándolo a partir de *frames* y expresiones religiosas comunes, con las que los fieles se identifican, haciendo uso de símbolos y rituales específicos (2007: 252).

Como congregación étnica la IEF presenta también sus especificidades, sus formas concretas de apropiación del pentecostalismo, demonizando algunas pautas asociadas tradicionalmente a la minoría gitana y creando narraciones de conversiones masivas a partir de *problemas* sociales concretos. Un buen ejemplo de ello son las críticas de ciertos sectores de la iglesia a la venta ambulante de mercancías que imitan a grandes marcas. Estas adaptaciones se pueden también ilustrar en la práctica del flamenco: mientras que, por un lado, algunos *palos* del flamenco han caído en desuso para los gitanos pentecostales, como la

bulería, asociado sobre todo a la localidad gaditana de Jerez y, en el mundo *cristiano*, a la fiesta y al *mundo*; por otro, reinterpretados ciertos *palos* con letras cristianas, el flamenco puede servir como una forma legítima de acceso a la trascendencia o, en palabras de Birgit Meyer, una *Sensational Form* (2009, 2010a, 2010b, 2013). Como sello distintivo de la IEF, el flamenco-cristiano es únicamente utilizado como una forma más de relacionarse con Dios. El uso de palmas en los cultos es asimismo una forma de participación y un modo de invocar la presencia del Espíritu Santo y los “olés”, como maneras de expresar el buen hacer de los cantaores y cantaoras, así como de animarlos, se cambian por “amenas” en el espacio cultural. Estas readaptaciones cristianas de prácticas que rodean la ejecución musical configuran asimismo “Formas Sensitivas” particulares de los gitanos evangélicos de la IEF. Esta estética que emerge de las prácticas rituales es persuasiva, y vuelve real y poderosa la presencia divina (Meyer, 2010a: 749) de una forma particular. Estas formas de acceso a la divinidad repercuten en la formación del sujeto gitano-pentecostal. Las identificaciones gitanas particulares y diferenciales según los contextos se articulan con las disposiciones que fomenta una denominación religiosa transnacional a través de la noción de *aesthetics formations* (Meyer, 2009) como alternativa a la conceptualización andersoniana de las *comunidades imaginadas*. Por lo tanto, se puede decir que la IEF es una denominación gitana, no solo por su composición étnica, sino además por las apropiaciones y reinterpretaciones que se hacen de los rituales, símbolos y prácticas pentecostales.

Sin embargo, la IEF no se distingue entre otras denominaciones exclusivamente por algunas de sus prácticas concretas adaptadas a los grupos gitanos. Sino que también, y quizá es una cuestión aún más interesante, las distintas congregaciones de la IEF han sabido adaptarse a las concreciones contextuales a nivel interno, pero es algo sobre lo que me interesa aproximarme más tarde. Por ahora vale con decir que las formas de liderazgo, su composición étnica y las dinámicas de rotaciones de los pastores de la IEF cambian en la medida en que los procesos de construcción de la identidad étnica *gitana* varían de un contexto a otro.

1.2.2. *El estudio del pentecostalismo entre los gitanos. Estado de la cuestión.*

Como se esperaría de cualquier fenómeno de la envergadura del que aquí se trata, este ha venido acompañado de un aumento en la producción académica sobre el pentecostalismo en las últimas décadas. Anderson (2014) sitúa la fundación del estudio académico sobre el pentecostalismo en la figura de Walter Hollenweger, teólogo y autor de *The Pentecostals* (1972), *Pentecost Between Black and White* (1972) o *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide* (1997). Por su parte, Robbins señala que el punto de inflexión que marca el inicio de la tendencia creciente en la producción académica sobre el pentecostalismo podemos situarlo en 1990, con la publicación del famoso libro de David Martin, *Tongues of Fire: the Explosion of Protestantism in Latin America*. El entusiasmo hacia el estudio de un fenómeno que ya alcanzaba magnitudes inesperadas se disparó entonces en una variedad de disciplinas (sociología, antropología, historia, etc.), si bien no ha existido generalmente una propensión a la interdisciplinariedad (Robbins, 2010: 156-157). Aquellos trabajos que surgieron a partir de la obra seminal de Martin, se inscriben hoy en lo que algunos autores han venido llamando *Anthropology of Christianity* (Hefner, 2013: viii; Robbins, 2011; Canell, 2006).

Autores de gran recorrido en el estudio del pentecostalismo, el protestantismo o la religión en general, se han hecho eco de la adopción del evangelismo pentecostal por parte de los gitanos (Martin, 2014: 93; Martin, 2013: 52-53; Anderson, 2007: 119; Berger, 2005: 6) en diversas partes de Europa y América. Bernice Martin incluso ve la creciente adhesión del pentecostalismo entre los gitanos como la excepción al pequeño tamaño del movimiento pentecostal en Europa occidental (Martin, B. 2013: 116)²⁵. La importancia de la apropiación del pentecostalismo entre los gitanos en Europa occidental, central y América es tal que algunos no duda en señalar la existencia de un *Romani Revival* (Thurfjell, 2013: 5-6).

Para ilustrar la importancia del fenómeno en España, ofreceré algunos datos tentativos. La imposibilidad de obtener una cifra exacta sobre los gitanos que viven en el

²⁵ Teniendo en cuenta que en Europa la presencia masiva del evangelismo protestante no adquiere la importancia que tiene en el continente americano (Berger, Davie y Fokas, 2008: 11), la presencia del movimiento entre los gitanos, al menos los españoles, abre aún más cuestiones.

territorio español se refleja en la disparidad en los datos numéricos que a veces se ofrecen por parte de asociaciones, académicos o administraciones. Según las fuentes de la IEF, la población gitana en España era de 1.200.000 individuos en 2014, de los cuales aproximadamente 200.000 eran miembros activos de alguna congregación, todos ellos conversos. Al mismo tiempo, calculan que aproximadamente 800.000 individuos de etnia gitana es población implicada, debido principalmente a la importancia del parentesco como vía de difusión y del papel de los líderes religiosos en la mediación de conflictos. Llama la atención que las cifras que los líderes nacionales de la IEF ofrecen sean más moderadas que las que publicó el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) (Laparra, 2011). El estudio citado ofrece un intervalo que iría de 570.000 a 1.100.000 gitanos en España. Del conjunto de la minoría en España, el 50% se considera evangélica mientras que, según el mismo informe de Laparra, que se basa en los datos del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), el 40% se considera católica (*ibid.*)²⁶. Las discrepancias que presentan las cifras llevan a pensar que es más sensato confiar en los números que ofrecen desde la denominación (Cantón-Delgado, 2017: 79-80). La IEF es la denominación pentecostal más grande de España y la *Iglesia Gitana* más grande del mundo (Anderson, 2007:120). Asimismo, la importancia del movimiento entre los gitanos españoles deviene más significativa a la luz del método cualitativo del que se nutre la etnografía. Manuela Cantón-Delgado *et al.* (2004) han demostrado la existencia de procesos de *etnogénesis*, la rearticulación de las relaciones sociales y de los sistemas de autoridad o la resignificación de las tradiciones entre gitanos evangélicos del sudoeste de España en lo que fue la obra pionera en este ámbito: *Gitanos Pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*.

A pesar de la relevancia y de la extensión creciente del pentecostalismo entre la población gitana, la producción científica sobre el fenómeno es muy escasa. El volumen de Cantón-Delgado *et al.* (2004) junto con *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 Thurffjell (2013); y la compilación de textos reunidos en *Romani Pentecostalism: Gypsies and Charismatic Christianity*, editada por David Thurffjell y Adrian Marsh, son las únicas fuentes extensas dedicadas al pentecostalismo gitano.

²⁶ De dicho estudio del CIS se desprende, en consecuencia, que la mitad de la población gitana española era evangélica en 2011, cifra muy superior a la manejada por la propia Dirección Nacional de la IEF.

El pentecostalismo fue adoptado por los gitanos por primera vez en Francia, donde un pastor no gitano de *Asambleas de Dios*, Clement Le Cossec, perteneciente a la denominación Asambleas de Dios, difunde el evangelio en los años 50 del s.XX entre manouches del oeste de Francia, quienes serán los primeros conversos roma. En 1958 se crearía la *Mission Évangélique Tzigane*. A partir de ese momento, el movimiento crece imparablemente y se expande por Europa occidental, Europa central y América (Williams, 1991: 81). Algunos gitanos españoles que se encontraban en Francia trabajando temporalmente en la vendimia, recibieron *la Palabra* de Le Cossec. A su vuelta a España, los gitanos llevaron el evangelio por toda la Península Ibérica y fundaron la Iglesia Evangélica Filadelfia (IEF) a finales de los años 60 (Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 67-72).

Cantón-Delgado ha constatado la existencia de intentos de redefinición del movimiento creando estructuras políticas que han despertado todo tipo de reacciones, tanto entre sus líderes y fieles, como en el entorno político y religioso más cercano (*ibid.*; *id.*, 2014, 2013b): desde vínculos de solidaridad entre iglesias concretas, hasta sospechas que desatan relaciones de desconfianza en el interior de algunas congregaciones locales. Estas circunstancias suponen un verdadero reto estratégico a sus líderes (Cantón-Delgado y Royo, 2014). De la mano de Manuela Cantón-Delgado, Ignacio Mena (2005) ha trabajado sobre el influjo de la IEF sobre los procesos de construcción biocorporal y sobre las transformaciones en las prácticas económicas de los gitanos conversos al sur de España.

La música también desarrolla un papel fundamental en las dinámicas de identificación religiosa de los gitanos evangélicos de la IEF en España y Portugal, tal y como ha demostrado Ruy Llera Blanes (2008). Llera Blanes enfatiza la importancia del ritual, la experiencia o la *performance*. Su texto, publicación procedente de su tesis doctoral, explora además las dimensiones de las *políticas de reconocimiento* del filósofo canadiense Charles Taylor, a través de la cual identifica dinámicas de narración, participación, contacto y producción como expresión de estas políticas. En otro texto, el mismo Llera Blanes (2007) se ha aproximado a las dinámicas rituales de la IEF a través de conceptos como *contacto*, *conocimiento* y *conflicto*, cuales aparecen como fenómenos que ayudan a entender la implantación y funcionamiento de los cultos locales.

Lejos la Península Ibérica el número de publicaciones sobre el pentecostalismo gitano no es significativamente mayor. David Thurffjell ha hecho aportaciones en línea con la historia y la organización del movimiento pentecostal entre gitanos calós en Finlandia y Suecia. Thurffjell destaca la adopción de la confesión pentecostal entre los gitanos como un hecho que activa procesos de etnogénesis que vincularía a los gitanos a nivel global, e insiste en señalar a las comunidades pentecostales calós en Suecia y Finlandia como vehículos para la inclusión social de la minoría (Thurffjell, 2013).

La última de las fuentes arriba citadas, *Romani Pentecostalism* (2014), es una compilación de textos de diversa índole en relación al estudio del evangelismo pentecostal gitano. Todos ellos son el resultado de un encuentro celebrado en Estocolmo en noviembre de 2009. En el citado volumen se encuentran textos como el de Thomas Acton, quien se aproxima a las condiciones que han determinado históricamente la implantación del pentecostalismo entre los roma, sosteniendo que éste constituye un vehículo, no solo desde donde sostener una identidad pan-romaní, sino de la propia participación de los roma en la sociedad. Estos cambios, sugiere, han sido posibles solo en la medida en que el pentecostalismo, en su desarrollo durante el siglo XX, ha retado a las estructuras de autoridad eclesiásticas derivadas de la Reforma Protestante.

Johannes Ries demuestra que pueden activarse distintas dinámicas identitarias entre distintos grupos gitanos, en concreto los *țigani* y los *corturari* en Transilvania (Rumanía), a través de la incorporación al cristianismo pentecostal. Así, Ries enfrenta dos argumentos, sostenidos por diferentes académicos, que *a priori* pueden parecer contradictorios, si bien el autor señala que ambos son complementarios. Uno de ellos viene a enfatizar un marcado carácter etnicista secundado por las iglesias pentecostales locales; el otro registra la existencia de congregaciones donde se socavan las fronteras étnicas. De esta forma, si los *țigani* buscan incorporarse a iglesias que promueven un sentido trans-étnico, los *corturari* prefieren participar en estructuras religiosas que enfatizan el carácter exclusivo de la etnia.

Thurffjell examina los procesos de cambio individual a través los testimonios de conversión entre los calós en Suecia y Finlandia. Sostiene que las narrativas de las

experiencias individuales comparten una serie de elementos comunes: la construcción de problemas individuales que justifican la adhesión religiosa; un sistema a partir del cual gestionar las emociones; un lenguaje que permita enmarcar las experiencias; un método de cambio de la vida individual; y un soporte de las identificaciones étnicas. A modo de comparación, Adrian Marsh evidencia los procesos de emergencia del pentecostalismo y el islam entre los gitanos residentes en Turquía, vinculándolos, a su vez, a las transformaciones identitarias que implican.

De la misma compilación conviene destacar las aportaciones de Elena Marushiakova y Veselin Popov, quienes exploran la heterogénea implantación de lo que ellos llaman “nuevas iglesias” (*new churches*) entre gitanos en Ucrania, Rusia, Moldavia y Bielorrusia. El interés de Magdalena Slavkova ha recaído sobre el liderazgo y el prestigio entre gitanos pentecostales en Bulgaria. Tomáš Hrustič ha explorado la emergencia del pentecostalismo entre gitanos de una población al este de Eslovaquia, su posterior declive y la importancia que en toda esta dinámica han tenido los misioneros pentecostales. Asimismo, el autor ha prestado atención a la importancia del rol que desempeña la autoridad religiosa local durante el ritual.

Otras contribuciones al mismo libro vienen de parte de Régis Lauret, Tatiana Podolinská, Elin Strand, Kai Åberg, Gregor Dufunia Kwiek, Jorge M. Fernández Bernal, Valdemar Kalinin y Manuela Cantón-Delgado²⁷.

Existen otras publicaciones relativas al fenómeno. En el contexto europeo, uno de los pioneros en el estudio del tema ha sido Patrick Williams, quien se ha aproximado a las conversiones pentecostales entre los manouches en Francia. Williams (1991) ilustra, a partir de la historia de vida de un converso, las relaciones de cambio y continuidad de la etnicidad gitana a partir de los procesos de *born-again* y la adopción del pentecostalismo entre los manouches. Dichas conversiones, según da cuenta el autor, no pueden ser reducidas exclusivamente al ámbito religioso. Paloma Gay y Blasco ha observado las vinculaciones y diferencias en torno a la condición diaspórica de los gitanos evangélicos en relación al movimiento asociativo en Madrid (España), atendiendo de cerca los procesos de

²⁷ Mencioné con mayor detalle la aportación de Manuela Cantón-Delgado a *Romani Pentecostalism* (2014) anteriormente [(Cantón-Delgado, 2014)].

identificación que se promueven desde ambas esferas (Gay y Blasco, 2002). La misma antropóloga ha observado las diferencias entre las bases sobre las que se sustentan la autoridad civil tradicional gitana y la “nueva” autoridad religiosa de los líderes de la IEF, enfatizando, a su vez, la construcción de la masculinidad en los mencionados ámbitos (*id.*, 1999, 2000), así como la moralidad sexual difundida desde el seno de las congregaciones de la IEF a las que asistió en Madrid (*id.*, 1999).

Fosztó, por su parte, escribe sobre el pentecostalismo roma a partir de sus investigaciones en Rumanía, reparando en múltiples aspectos. Su tesis doctoral (2007) versa sobre las conversiones religiosas entre los roma de Rumanía al pentecostalismo y al calvinismo y sus rituales, ocupándose también del lugar de la religión en la esfera pública en la Rumanía postsocialista. La moral religiosa y su articulación en los juramentos, entendidos como rituales transformacionales han sido, de igual forma, abordados por este autor (*id.*, 2008a). Asimismo, a partir de la comparación de dos funerales, ilustra cómo la dicotomía urbano/rural juega un papel fundamental en las prácticas religiosas entre los roma (*id.*, 2006). La eficacia social de las narrativas de conversión, para Fosztó, dependen de la voluntad de los fieles que las enuncian, pero también de la voluntad o reticencia de la audiencia. De esta forma, la sinceridad se vuelve un aspecto fundamental en el reconocimiento social de los pentecostales roma (*id.*, 2008b). Fosztó también ilustra la paradoja existente en la conversión de los roma al pentecostalismo como confesión culturalmente neutral, frente a las grandes iglesias rumanas, en las cuales la etnicidad resulta central. Además, aunque en las localidades pequeñas parecen no existir distinciones entre los roma y sus vecinos, los roma mantienen formas de reproducir sus identidades a nivel familiar o a un nivel comunitario de menor escala (*id.*, 2010).

Ripka se ha ocupado del análisis de la autoridad carismática en una iglesia pentecostal gitana en la República Checa, llegando a la conclusión de que el éxito en el liderazgo no puede ser explicado únicamente a partir de la pertenencia étnica compartida con los fieles (Ripka, 2015). En el continente americano, además del ya citado Jorge M. F. Bernal, Marcos Toyansk (2012) atiende en su tesis doctoral, aunque no es el tema central, a la extensión del pentecostalismo entre los gitanos en localidades del estado de São Paulo (Brasil) y Carrizo-Reimann (2011) estudia las dinámicas de pertenencia dadas entre conversos gitanos kalderash

de la ciudad de Buenos Aires (Argentina), así como las innovaciones culturales que la incorporación al pentecostalismo promueve entre ellos.

Ante el imparable crecimiento del pentecostalismo, no solo a nivel mundial, sino también entre el heterogéneo mundo gitano, cabe preguntarse el porqué de la escasez de las publicaciones académicas dedicadas a esta cuestión. No faltan producciones científicas dedicadas a diversos aspectos de las culturas gitanas. Sin embargo, la religiosidad gitana (las religiosidades gitanas, si se prefiere) es escasamente atendida entre estas publicaciones.

1.2.3. El doble rostro de la horizontalidad. Las congregaciones de la IEF como *communitas*.

Hecho un breve inciso en el recorrido para enumerar brevemente la lista de contribuciones realizadas sobre el pentecostalismo gitano en general y los trabajos definicionales sobre el fenómeno religioso, quiero detenerme en la forma en que voy a tratar de enfocar teóricamente las unidades de análisis. No obstante, para justificarla se requiere al menos un breve resumen sobre la organización de la IEF, que ampliaré en las secciones etnográficas de la presente investigación.

La IEF cuenta con una estructura jerárquica definida, desde un punto de vista territorial, sobre tres niveles de gestión: las iglesias locales; las zonas, que pueden contener un número variable de iglesias y que generalmente se ajustan a los límites geográficos de una, dos o tres provincias españolas; y el conjunto de iglesias activas en España y en otros países hacia donde se ha extendido. Los tres niveles están integrados por distintos roles que, a su vez, están sujetos a un sistema de rotación. Sin embargo, a nivel local cada iglesia tiene un alto grado de autonomía a la hora de la toma de decisiones y funcionan económicamente a través de la autogestión²⁸. Asimismo, dadas las dinámicas relacionales entre los conversos de las iglesias, Manuela Cantón *et al.* encuentran problemática la categorización del grupo local como estructura y encuentra en el concepto turneriano de *communitas* mayor operatividad,

²⁸ Las distintas formas en que la organización interna y externa de las Iglesias Filadelfia se imbrican será uno de nuestros mis de interés. Estas formas serán observadas a través de los sistemas de liderazgo de la IEF.

aunque no sin límites (2004: 102). Esta condición anti-estructural tiene implicaciones sobre los procedimientos de la performatividad ritual, de hecho, todos los miembros de las congregaciones locales tienen la posibilidad de disponer de los recursos simbólicos propios de la teología pentecostal en los encuentros diarios, conocidos entre los conversos de la IEF como *cultos*. La dinámica de rotación de roles favorece el intercambio de pastores entre iglesias, generalmente de la misma zona, y si además se tiene en cuenta la supuesta espontaneidad del ritual, aunque se trate eminentemente de una retórica discursiva con operatividad interna, no extrañará que la eficacia simbólica de ciertas acciones rituales dependa de los recursos actuales y potenciales, materiales y simbólicos, que cada pastor, como líder carismático, pueda movilizar (Llera Blanes, 2008: 186). De esta forma, y por las razones que expondré a continuación, las congregaciones pentecostales gitanas tienen el carácter de *communitas*. Antes de continuar es útil hacer un inciso sobre los límites de la propuesta del antropólogo escocés. Carlos Reynoso, entre otros, sostiene que la noción de *communitas* peca de ser un categoría demasiado idealista y que su potencial para el análisis es limitado (2008: 92). De otro modo, si los conceptos turnerianos poseen no mucho más que capacidad descriptiva, y su aplicabilidad, al menos en lo que refiere a la *communitas*, es amplia hasta casi su invalidez, no obstante puede ayudar a acercarnos lo más posible a la experiencia de los actores que enfocamos en nuestros estudios. Aunque algunos autores han relegado la conceptualización de Victor Turner a la mera descripción, Paul Stoller (2013) encuentra que la *communitas*, y en concreto en la forma en que la ha refinado Edith Turner, es una forma de acercarse a la inefabilidad de los fenómenos religiosos. Stoller invita a situarse en la dimensión experiencial sin dar de lado a las verdades que pueden ofrecernos otras epistemologías, de modo que se pueda alcanzar el conocimiento de lo inexplicable poniendo en valor, simultáneamente, a las ciencias humanas. Siguiendo a Stoller, pienso que una forma apropiada de acercarme a la religión y la práctica ritual, puesto que el pentecostalismo tiene una inequívoca dimensión práctica, es teniendo en cuenta las ideas de Victor y Edith Turner, del modo que expondré a continuación, y Randall Collins, quien arroja luz sobre los rituales desde el enfoque interaccionista.

Lo que nos interesa de los fenómenos liminales para los fines que aquí perseguimos es la mezcla que en ellos se observa de lo humilde y lo sagrado, de la homogeneidad y el compañerismo. Parece como si existieran aquí dos «modelos» principales de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos. El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de

posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de «más» o «menos». El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual.

Prefiero la voz latina *communitas* a «comunidad», para distinguir esta modalidad de relación social de un «ámbito de vida en común» (Turner, 1988: 103. Cursivas en el original).

Primero, me interesa el concepto de *communitas* para explicar las dinámicas de las congregaciones pentecostales gitanas. Sin embargo, no se puede dar de lado a un concepto ya enunciado en las palabras de Turner y que guarda una estrecha relación con la *communitas*, se trata de la *liminalidad*, que Turner toma de la fase intermedia de la estructura temporal de los ritos de paso que describe el etnólogo francés Arnold van Gennep (2008). La antropología simbólica y política turneriana es de marcado carácter procesual, algo que lo distinguiría de la tradición estructural-funcionalista de la Escuela de Manchester, y que hereda en parte de su maestro Max Gluckman. Toda su antropología va a estar caracterizada por el dinamismo, frente al estatismo, y con ella trataré de saltar la brecha epistemológica existente entre el cambio y la continuidad.

Victor Turner ve tres formas culturales plagadas de símbolos anti-estructurales y, por lo tanto, tres formas que son potencialmente productoras de *communitas*. Estas formas serían la *liminalidad*, que implica a los sujetos que escapan a todo tipo de clasificaciones, que gozan de una situación propia de “la ambigüedad y la paradoja, una confusión de todas las categorías habituales” (2008: 107); la consideración de *outsiderhood*, que refiere a la condición de estar situados por imposición al margen de los arreglos estructurales de la sociedad, situacional y temporalmente segregados o segregados de forma voluntaria de los roles sociales distribuidos por la cultura hegemónica²⁹; por último, estarían los grupos que se encontrarían en un estado de inferioridad estructural (Turner, 1988: 131 y ss.; Turner, 1975: 231 y ss.).

La liminalidad, la marginalidad y la inferioridad estructural son condiciones en las que con frecuencia se generan mitos, símbolos, rituales, sistemas filosóficos y obras de arte. Estas formas culturales proporcionan a los hombres una serie de patrones o

²⁹ Entre los *outsiderhood* Victor Turner sitúa a los gitanos (1975: 233).

modelos que constituyen, a un determinado nivel, reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la cultura, pero son también algo más que meras clasificaciones, ya que incitan a los hombres a la acción a la vez que a la reflexión (*id.*, 1988: 134).

Para Turner, la *communitas* representa la anti-estructura, frente a la estructura, un momento intersticial de la vida diaria estratificada, organizada en términos de posiciones sociales desiguales. Sin embargo, la relación entre estructura y *communitas* o anti-estructura ha de enmarcarse en un proceso dialéctico. Tanto los individuos como los grupos transitan entre estos dos espacios: uno estático y otro dinámico (Turner, 1975: 235; Turner, 1988: 104). Edith Turner reconoce que los cultos carismáticos y pentecostales pueden experimentar con frecuencia el sentimiento de unión entre los fieles que caracteriza a la *communitas* (Turner, 2012: 5). Por su parte, Joel Robbins escribe que es la productividad social del pentecostalismo, su capacidad para generar y/o reproducir instituciones, lo que hace que sus promesas sean creíbles, no al revés (2009: 58). Robbins llega a esta conclusión a partir de la aplicación de la teoría que se ha dado en llamar *Interaction Ritual Chains* de Randall Collins (2005, 2009), de corte interaccionista goffmaniano con nociones durkheimianas, a los rituales pentecostales. La aportación de Collins proporciona operatividad para entender el proceso de la constitución de la *communitas*, como explicaré más adelante. Por el momento baste con adelantar que en el marco de la teoría de las Cadenas de Rituales de Interacción, si el ritual es eficaz, los participantes experimentarán momentos de *efervescencia colectiva*³⁰ y los agentes se verán llenos de energía emocional (Collins, 2005: 49). En esta línea, como ya reconoció el propio Victor Turner, el establecimiento de la *communitas* transfiere vitalidad a los individuos (1975: 243) y es que la anti-estructura funciona como una reacción contra la consideración de los individuos de acuerdo a los roles que desempeñan en la vida social estructurada, así como contra la satisfacción exclusiva de necesidades estimadas como básicas, de carácter psicológico y social (*id.*, 1988: 111-112).

Es quizá esta la razón por la cual las colectividades no jerarquizadas son vistas como peligrosas para quien trabaja en favor del mantenimiento de las estructuras (*id.*, 1975: 245), buscando así su prohibición o regulación (*id.*, 1988: 115) y considerando a aquellos que

³⁰ Tim Olaveson (2001) ha visto acertadamente numerosas correspondencias entre la *communitas* turneriana y la *efervescencia colectiva* atribuida a Durkheim.

participan de la experiencia anti-estructural como desafiantes de las estructuras (*ibid.*: 249). Las sociedades que dan énfasis a la estructura se posicionan frente a la *communitas* en el intento de desterrar los valores que representan y a los grupos que las integran, aunque con frecuencia éstos últimos pueden asimismo posicionarse abiertamente frente a los “estructuralistas” (*ibid.*: 273). Los poderes de la *communitas*, tal y como nos ilustra Edith Turner, contrarrestan los poderes de la estructura³¹ (2012: 183-184). Esta cuestión puede ilustrarse con algo ya dicho: los continuos ataques de ciertos sectores sociales, como los que representan a la Iglesia Católica, contra lo que consideran *sectas*. Por otro lado, es bien sabido por aquellos que han realizado trabajo de campo con gitanos evangélicos que se da un amplio rechazo al ser reconocidos como *religión* y una continua contraposición con la Iglesia Católica. La posición de contraste en la que se sitúan continuamente los fieles de las iglesias evangélicas gitanas en relación al catolicismo, de jerarquías y prácticas fuertemente estructuradas, están en sintonía con el rechazo pentecostal del *mundo*, como realidad asimismo estructurada³². Pero hay algo que también me interesa señalar en este punto. Con anterioridad, y a colación del estatus de excluidos que supuestamente recae sobre los grupos gitanos, Llera Blanes nos advertía de la trampa de caer en el positivismo más rancio, olvidando la capacidad de agencia de los individuos. Pienso que entender la *communitas* como reacción y contestación a la estructura libera en parte de dicho lastre. Además, empuja a dar un paso más para escapar de la visión maniquea que tradicionalmente ha expresado la antropología social y cultural en general, y la antropología política en particular, enfrentando continuamente los dominantes a los dominados; el centro a la periferia; las mayorías a las minorías, etc. (Abèlés y Badaró, 2015).

³¹ En este sentido, se puede adelantar que la anti-estructura se constituye como un modo de resistencia al ejercicio del poder y, a la inversa, ejerce poder contra la estructura. Esta cuestión será expuesta más adelante a partir de la exploración de presupuestos foucaultianos.

³² Mar Griera observa la existencia de afinidad electiva entre minorías étnicas e iglesias pentecostales en el contexto de la ciudad de Barcelona. De esta forma, y con el propósito de ir más allá de la flexibilidad como cualidad *sine qua non* para la articulación del pentecostalismo con distintas particularidades locales, extiende la explicación en tres direcciones: el pentecostalismo como vehículo movilizad por las comunidades étnicas para cuestionar el lugar en el que son ubicadas por agentes del contexto más amplio; los distintos grupos étnicos redefinen sus identidades étnicas a partir de su adhesión religiosa; y el pentecostalismo sirve como punto de partida de una resocialización de las comunidades étnicas en línea con las exigencias del capitalismo (Griera, 2013: 240-246). Creo que al menos dos de las tres razones expuestas por Griera para explicar la afinidad electiva entre minorías étnicas y pentecostalismo muestran un paralelismo con el cuestionamiento de la realidad estructurada que nos sugiere el empleo teórico de la *communitas* turneriana.

Turner ofrece una clasificación no estática donde poder adscribir la *communitas* según una serie de criterios objetivos, ¿es la *communitas* gitano pentecostal *existencial/espontánea*, *normativa* o *utópica*? Hay que abordar un problema similar al del carisma: la cuestión de su institucionalización. La *communitas* gitano pentecostal presenta una forma híbrida, entre la *communitas espontánea*³³ y *existencial* y la *communitas normativa* y que es precisamente el carácter mixto de ésta lo que le otorga gran atractivo a la vista de los fieles, explicando en alguna medida su éxito. Aunque la forma en que se produce esta simbiosis será un tema a tratar en el desarrollo de este trabajo, unos breves comentarios se vuelven relevantes llegados a este punto. Tanto el carácter normativo como el existencial de la *communitas* pentecostal de la IEF hunde sus raíces en símbolos que podemos hallar en la misma teología pentecostal. Por el momento, basta con enunciar brevemente de qué forma adquieren materialidad en la práctica cotidiana de los grupos. El carácter normativo de la *communitas* pentecostal gitana deviene de su forma de organización intra e inter-congregacional. Su forma espontánea y existencial deriva de su representación simbólica durante los procesos rituales. Para elucidar los modos en que ésta se elabora puede ser de utilidad la teoría de las *Cadenas de Interacción Ritual* (Collins, 2005, 2009). Esta forma dialógica de la *communitas* expresa la reproducción social de la denominación a la vez que se vuelve novedosa en cada encuentro cultural diario, lo que a su vez hace que el carácter viviente de la divinidad pentecostal cobre materialidad.

Collins refiere a una serie de condiciones situacionales necesarias de las que depende el éxito de la interacción ritual: el encuentro de más de una agencia, las fronteras sociales implícitas en esa reunión, la experiencia emocional y el foco de atención conjunto. Estos cuatro elementos se refuerzan mutuamente, si bien los dos últimos juegan un papel fundamental y se nutren de la sincronización recíproca de micro-ritmos corporales.

El proceso clave es el surgimiento de consonancia mutua entre la atención y la emoción de los participantes, que crea una experiencia emocional/cognitiva compartida. Esta producción microsituacional de momentos de intersubjetividad es lo que Durkheim denominó conciencia colectiva (Collins, 2009: 73).

³³ Johnson reflexiona sobre si la *communitas* es en realidad espontánea o si forma parte de un fenómeno previamente planeado. El autor apuesta por esta segunda opción, de forma que la *communitas* entonces posee una cualidad fundamentalmente ideológica (2007: 244).

La presencia en la situación concreta de los elementos enumerados arriba da lugar a la *efervescencia colectiva*, aunque sólo en la medida en que se intensifica el foco de atención y la experiencia emocional entre los fieles. Este estado de *efervescencia colectiva*, aunque dure sólo unos segundos, es potencialmente un motor generador de símbolos grupales, solidaridad grupal, Energía Emocional (EE) y pautas morales (Collins, 2005: 49). La importancia del establecimiento de la intersubjetividad recuerda al paralelismo que Edith Turner *et al.* sugiere entre las visiones de los Ndembu de Zambia cuando practican los ritos de sanación y el pentecostalismo:

There are certain characteristics of such seeing: it is usually necessary for the seer to be in an enhanced state of consciousness, which in its turn is associated with certain circumstances. Trance is commonly present; total attention may be a factor; having been moved by some unexpected event may be another factor. Immediate understanding between people in the same situation may also occur- a kind of collective pentecostal experience associated with *communitas*. Joy often accompanies the experience (1992: 170).

En el intento de trazar relaciones entre la teoría interaccionista de Collins y la representación simbólica de la *communitas* pueden servirnos las aportaciones de Olaveson, quien halla similitudes entre entre la *efervescencia colectiva* de E. Durkheim y la *communitas* de V. Turner. Ambos fenómenos 1) son definidos ideológica y casi metafísicamente; 2) son realidades sociales; 3) remiten a una naturaleza colectiva; 4) se asocian a estados de intensa emoción; 5) se producen fuera de la vida social normal, siendo inmediatos y espontáneos; 6) reconstruyen el ritual y poseen una función revitalizante; 7) son ambiguos, pueden ser creativos o destructores; y 8) contrarrestan la alienación característica de los modos de relaciones estructurales (Olaveson, 2001: 107).

Cantón-Delgado *et al.* ven en las dinámicas de escisiones de las iglesias gitanas los límites de la aplicación de la *communitas* a las congregaciones (2004: 103). Desde otro punto de vista, encontramos que algunas de estas dinámicas de diferenciación celular tienen parte de su explicación en el fracaso a la hora de imprimir el carácter anti-estructural a las congregaciones locales. En otras palabras, algunas congregaciones locales entran en conflicto con algunos sectores de la iglesia, provocando a su vez algunos casos de escisiones, cuando los líderes yerran al establecer la *communitas*, dando como resultado una *falsa communitas*

(Turner, E., 2012: 13 y ss.). En estos casos emergen algunas contradicciones a los ojos de los fieles, así como alguna de las sanciones que se producen desde el exterior de la denominación.

1.3. Metodología: etnografía multisituada y autoetnografía.

Antes de cerrar el presente capítulo, es necesario que me refiera a las condiciones de posibilidad de la presente etnografía, al proceso de su construcción y a la justificación de la metodología desplegada para su desarrollo. Como anuncié, me detendré en los procesos de construcción de grupos étnicos, todos ellos auto-reconocidos como gitanos calós, con vinculaciones diferenciales con el territorio español. A su vez, pretendo dar cuenta de los modos en que las identificaciones étnicas en diversas áreas se articulan con las formas de pensarse que devienen de la adscripción religiosa. No deseo establecer una comparación explícita y sistemática entre las tres zonas donde he aplicado las técnicas de producción de datos (Jerez de la Frontera y Linares, en las provincias españolas de Cádiz y Jaén respectivamente, y el Área Metropolitana de Buenos Aires, en Argentina). He preferido encarar el trabajo de campo a partir de los supuestos de Marcus sobre la etnografía multisituada³⁴, donde

la comparación se efectúa a partir de plantear preguntas a un objeto de estudio emergente, cuyos contornos, sitios y relaciones no son conocidos de antemano, pero que son en sí mismos una contribución para realizar una descripción y análisis que tiene, en el mundo real, sitios de investigación diferentes y conectados de manera compleja (Marcus, 2001: 115).

El hecho de evitar la comparación en el sentido tradicional de la disciplina antropológica se debe a que, como escribe Marcus, la etnografía multilocal es resultado de exploraciones localizadas cualitativa y cuantitativamente diferenciales (*ibid.*: 114).

³⁴ En este texto utilizaré indistintamente los conceptos “multisituada” y “multilocal”, puesto que ambos aparecen como traducciones equiparables en los textos escritos en castellano.

La etnografía multisituada presta atención a “la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso” (*ibid.*: 111). Lo que con el desarrollo de la etnografía multisituada se propone es el rastreo de relaciones o asociaciones, en el caso que me ocupa, de conflictos fundamentalmente étnicos y religiosos, por un lado, en relación a la construcción de las identificaciones étnicas en ejercicios de diálogo, pero también de contraposiciones, deslegitimaciones, etc., a la vez que se fomenta, por parte de la IEF, una memoria colectiva desde la que pensarse, para derivar en lo que Meyer ha denominado “formaciones estéticas” (2009); y, por otro, en relación a procesos de escisiones, aunque también conjunciones, entre congregaciones. El seguir las rutas de los conflictos en curso me ha valido para la construcción de las unidades de análisis, pero también para la elección de las unidades de observación.

Las formaciones constitutivas de grupos étnicos diferenciales obedecen al seguimiento de los discursos nativos en los mismos procesos de construcción de grupos. Podría haber partido del supuesto, *a priori* nada desdeñable, de que los gitanos son un grupo homogéneo, una comunidad, dado que es así expresado en las acciones y discursos de las ONGs o asociaciones gitanas. Las unidades de observación, como explica José Luis García García, “son constructos delimitados desde supuestos discursivos de muchos tipos” (2000: 77). Pero si, como he señalado, me interesa seguir las rutas de las contraposiciones y voy a hacerlo a partir de los fundamentos de la investigación etnográfica, entonces cobra coherencia hablar de la formación de los grupos sociales desde la perspectiva local y situada de los agentes que continuamente participan en su formación, aun teniendo en cuenta, como se ha dicho, el efecto de las categorizaciones sociales externas.

La adopción de una etnografía multilocal, llevada a una reflexión epistemológica, puede ayudar a resolver algunos obstáculos que aparecen en la brecha que surge entre los cambios contextuales actuales y el trabajo de campo tradicional, tal y como previene Francisco Cruces. La etnografía multilocal puede ayudarnos a resolver el *problema del holismo*, teniendo en cuenta de que este ha de ser apartado de sus connotaciones originales, dada la consideración hacia las diferencias internas de los grupos, la disolución de los límites culturales y la recuperación de la agencia. Por ello, es necesario redefinir el holismo en términos de “totalidades a partir de fragmentos, el flujo y la mezcla” (Cruces, 2003: 168).

Asimismo, las antiguas correspondencias entre los espacios y tiempos del sujeto de conocimiento y de los nativos han de ser revisados para liquidar el carácter etnocéntrico que deriva de la centralidad de los espacios y tiempos de los analistas. Para ello, Cruces anima a la adopción de la etnografía al modo marcusiano, que nos permite explorar los márgenes desde el punto de vista de sujetos situados (Cruces, 2003: 172).

Para el desarrollo de la etnografía en las regiones arriba señaladas, he recurrido a técnicas de investigación de carácter cualitativo. He desarrollado la observación participante generalmente en los espacios de culto de la IEF y otras iglesias, por lo general evangélicas pentecostales compuestas por gitanos, así como en espacios públicos de sociabilidad de los fieles y líderes de las congregaciones, como espacios urbanos, locales hosteleros, espacios donde se lleva a cabo la venta ambulante, etc. y espacios privados como los hogares de los propios conversos. He producido gran cantidad de datos a partir de conversaciones informales, así como de entrevistas semi-estructuradas y, en muchos casos, no estructuradas, la mayor parte de las veces para estimular las asociaciones que los agentes producen *libremente* durante el desarrollo de la interlocución. Tengo en cuenta la complementariedad de estas dos técnicas –la observación participante y la entrevista– sin relegar el discurso a un segundo plano, lo que nos llevaría a incurrir sobre una inconsistencia epistemológica, puesto que, como ilustra García García, las unidades temporales que buscamos abarcar en nuestras etnografías superan generalmente nuestras estancias en el campo mismo (2000: 77). Pero hay otra razón aún más incotestable:

[L]a observación sin el discurso es totalmente estéril. Es de sentido común admitir que observamos menos de los que nos cuentan, y que nuestra emblemática observación participante no deja de estar plagada de discursos (...) La estrategia de la observación es discursiva (*ibid.*).

Por su parte, Favret-Saada denuncia el estatus de la observación, la dimensión en la que frecuentemente parecen manifestarse las verdades, frente a la palabra indígena, que aparece alineada con el error. Todo ello deviene de una comprensión limitada del trabajo de campo en general, y de la observación en particular (Favret-Saada, 2005: 156). Pasaré ahora a enumerar y justificar las unidades de observación para, en última instancia presentar una propuesta entre la autoetnografía y el *ser afectado*, dada propia condición de “sujeto étnico” enhebrada con el fenómeno social que me interesa abordar.

Por un lado, como mencioné arriba, he realizado trabajo de campo etnográfico en las IEFs de Jerez de la Frontera por dos razones fundamentales: porque es el lugar donde nací y residí durante 18 años y, segundo, por las paradigmáticas relaciones interétnicas que se producen en la localidad en relación al acceso a los intercambios materiales y simbólicos de gitanos y no gitanos en la ciudad gaditana. Juan F. Gamella (1996), en un estudio realizado sobre las condiciones de los gitanos en Andalucía, ofreció la cifra de 6.000 personas pertenecientes a dicha etnia en Jerez. Si bien en los capítulos etnográficos problematizaré con mayor detenimiento los datos de carácter numérico, es oportuno decir aquí que esta cifra ha de tomarse con mucha cautela, a riesgo de esconder bajo ella el proceso mismo de construcción grupal que se vive en la localidad, donde es frecuente encontrarse, según hacia dónde se mire, con una verdadera disolución de las diferencias étnicas. Las relaciones de la IEF madre de la localidad, me llevó, a su vez, a fijarme en lo que estaba ocurriendo en Andalucía oriental, más concretamente en la localidad de Linares (Jaén) a principios de los años 2000. Una federación etno-religiosa, la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA), emergía desde el seno de la IEF llegando a ser nodo de vinculación de un numeroso grupo de congregaciones locales de las provincias de Córdoba y Jaén. Los conflictos producidos entre cultos locales, como el de Jerez de la Frontera, y la Federación impulsó mi interés sobre las razones de tales situaciones conflictivas. Por razones que explicaré más adelante, el acceso a la producción de datos sobre el papel de FACCA en relación a las IEFs ganó en opacidad, lo que conllevó un giro en las tendencias de esta etnografía, sin enterrar a FACCA en el olvido. Los procesos de identificación étnica que se llevan a cabo en la localidad jienense en relación a la minoría gitana en Jerez de la Frontera resultan distintivos y, en este caso, el reparto y las divisiones de los cultos pentecostales de la IEFs por el territorio de la localidad, reflejan en parte de estas dinámicas.

Por otra parte, el carácter transnacional de la IEF, que se extiende hacia el continente americano a través de dos locales de culto en Argentina (uno en el *centro* de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y, el otro, en la localidad de San Miguel, situado en la provincia de Buenos Aires), motivó la exploración de los vínculos e intercambios con la actividad de la IEF en España. Sin embargo, pronto se hizo patente que también en esta región se daban procesos de constitución de grupos distintivos y enfrentados, si bien la acción de los líderes

religiosos de la IEF están produciendo espacios de encuentro desde donde negociar sus diferencias. La experiencia diaspórica juega un rol básico en la construcción de grupos gitanos calós que habitan en Argentina, por ello forma asimismo parte de las unidades de análisis.

Aunque los capítulos etnográficos de esta tesis doctoral se refieren *grosso modo* a tres regiones concretas, a excepción del capítulo 2, por cuestiones prácticas y de interés para la etnografía he imprimido temporalidades diferentes entre cada una de las unidades de análisis. En Buenos Aires trabajé de un modo intensivo durante tres meses en 2015, realizando una estancia de investigación en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), si bien un año antes estuve una semana en la capital argentina. En la medida en que alquilé una habitación en una pequeña residencia estudiantil cercana al centro de la ciudad de Buenos Aires, el acceso a los grupos gitanos residentes en las poblaciones de la provincia del mismo nombre se hizo más difícil. Aunque visité la IEF de la provincia y hablé con algunos gitanos residentes en el conurbano bonaerense, me centré sobre todo en la IEF de la capital y la iglesia que habían constituido un grupo de adultos a partir de ciertos conflictos.

El tiempo que he pasado visitando Linares, sus cultos, la Fundación Secretariado Gitano (FSG) y otros espacios del municipio, ha sido muy inferior, una semana en 2014, dos semanas en 2015 y otras dos de semanas más en 2016. Al ser este el contexto en el que emergió y se consolidó FACCA, que parecía haber desaparecido en los meses iniciales del desarrollo de esta etnografía, y ante la dificultad de acceder a aquellas personas que decían seguir sosteniendo la estructura federativa, concentré todos mis esfuerzos en observar qué argumentos esgrimían los actores del entorno más cercano –representantes de FSG, fieles de la IEF, antiguos técnicos de FACCA, evangélicos de otras denominaciones, etc.– para explicar la situación actual de la entidad o la desaparición de la misma y sus implicaciones. Por otra parte, me desplazé al menos tres veces a Madrid y a algunas poblaciones cercanas al área metropolitana de Sevilla entre 2013 y 2016, dado que reconsiderando la situación de la Federación, busqué una comprensión mayor sobre la situación del campo religioso español y ubicar las estrategias de la IEF y la constitución y declive de FACCA. En este recorrido visité la sede de la Fundación Pluralismo y Convivencia (FPyC) dos veces, la sede de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), algunas iglesias de la capital

española y a algunos antiguos asistentes de la IEF, en Madrid; la sede del Consejo Evangélico Autonómico Andaluz (CEAA), la sede del ministerio evangélico Evangelismo a Fondo (EVAF), algunas iglesias independientes y también conversé varias veces con evangélicos gitanos de dichas iglesias, en la provincia de Sevilla.

En Jerez de la Frontera he asistido a los cultos, muy especialmente al de la IEF madre de la localidad durante aproximadamente un año y medio, aunque de un modo extensivo, realizando con la iglesia algunas actividades de variada naturaleza. Por otra parte, también he recorrido el espacio urbano jerezano y múltiples fiestas locales y celebraciones de carácter privado, prestando atención a la enunciación de discursos que pudiesen etnificar las relaciones sociales y acciones en curso y atendiendo a los contextos de producción de acciones bajo el reclamo de la gitaneidad. Esta situación responde a mi pertenencia al campo local y al conocimiento previo, aunque incierto, que tenía sobre él. En este sentido, esta etnografía es en buena medida una autoetnografía (Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007; Blanco, 2012; Tilley-Lubbs, 2014; Ellis, Adams y Bochner, 2015).

Convertir la etnografía en autoetnografía tiene consecuencias, epistemológicas, metodológicas y literarias. La forma autoetnográfica es, en primer lugar, y bajo mi punto de vista, una forma reflexiva de hacer etnografía. “La autoetnografía es un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal con el fin de comprender la experiencia cultural” (Ellis, Adams y Bochner, 2015: 249). La etnografía, como tradicionalmente se ha entendido, se encuentra en el centro de un cúmulo de autoridades, aunque aparece frecuentemente con aires de desinterés y objetividad (Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007: 265). Aunque se pueden abarcar numerosas medidas para crear una etnografía reflexiva a partir de la autoetnografía, habría dos ejes sobre los que se organizan estos textos de carácter creativo: uno que iría de lo social a lo individual y, el otro, que recorrería el camino entre el realismo y la ficción (*ibid.*: 268). Esto supone el reconocimiento de dos cuestiones epistemológicas clave: 1) que como antropólogos somos seres socializados en contextos culturales concretos, por lo que 2) insistir sobre la objetividad se vuelve una tarea inviable. En palabras de Tilley-Lubbs, se trata de asumir que el investigador “interpreta los hechos de su vida a partir de las experiencias culturales que se han formado por años debido a sucesos y circunstancias socioculturales, socio-históricas,

sociopolíticas y socioeconómicas que le han ocurrido” (2014: 269). En este sentido, en el capítulo 4, más que en ningún otro, ensablo la producción de datos como investigador con mi propia autobiografía. Se trata, en resumen, de tener en cuenta y reconocer la subjetividad, la emocionalidad y mi influencia como etnógrafo, “en lugar de ocultar estas cuestiones o pretender que no existen” (Ellis, Adams y Bochner, 2015: 252).

Favret-Saada ha señalado el carácter paradójico del trabajo de campo, que reconoce a veces realidades para posteriormente retraerlas al ámbito de las construcciones culturales y las representaciones (2005: 155). Mi propia pertenencia a la realidad a la que me acerco en esta tesis doctoral trata de cuestionar el carácter imaginativo –e irreal– de las proposiciones nativas, tanto en relación a la etnicidad, como en relación a la religión. De hecho, aunque esta etnografía ha supuesto para mí una serie de transformaciones, no puedo dejar de observar el mundo, en relación a la gitaneidad en Jerez de la Frontera, como lo veía antes de empezarla, clasificando la realidad tal y como la clasifican los agentes activos en el campo. No puedo, ni quiero honestamente, dejar de ser sensible a las realidades gitanas ni dejar de ser *flamenquito*, en la medida de que dicha pertenencia se representa en Jerez. Tampoco pude mantenerme al margen de los conflictos que se dieron entre la IEF de Jerez y FACCA. No es que participara en alguna acción para aumentar la sospecha que ya existía hacia la Federación, sino que, en mi fuero interno, sabía que me sentía partidario de la congregación gaditana. Paradójicamente, cuando visitaba Linares, me di cuenta de que, entre dos *verdades*, me veía persiguiendo aquella que restaba culpa a los gitanos. Tampoco podía dejar de sentirme molesto cuando escuchaba a los representantes político-religiosos achacar una supuesta falta de seriedad doctrinal al componente étnico de la IEF; o cuando, en Linares, al salir una tarde de la casa donde había alquilado una habitación para ir al barrio de Arrayanes, la propietaria de la vivienda me advirtió: *'ten mucho cuidado con los gitanos'*. Como comenta Laura Zapata, que consideró la propuesta metodológica de Favret-Saada para explorar la indianidad, a la que ella misma *pertenecía en parte*: “es preciso (...) dejarse afectar por la palabra nativa, abriendo la posibilidad de la desestabilización del discurso y teoría del/a antropólogo/a, descolonizando el poder referencial (orientador) cifrado en el texto etnográfico” (2014: 220).

Síntesis

En el presente capítulo he presentado algunas de las cuestiones de interés de la presente tesis doctoral. Una de las unidades de análisis se centra en los procesos de construcción de los distintos grupos gitanos calós y su articulación con una supuesta subjetividad religiosa común. Para ello, hay que tener en cuenta la condición diaspórica de la gitaneidad en Buenos Aires, dado que dicha circunstancia es un elemento fundamental para comprender la constitución social de los grupos allí emplazados. Asimismo, resulta de interés observar el carácter transnacional de la IEF, en la medida en que sostienen en parte la condición transnacional y/o diaspórica de los *gitanos argentinos y americanos*. La variabilidad de los procesos de estigmatización hacia los grupos gitanos es asimismo una reflexión que sustenta aún más el carácter relativo de los distintos grupos, a la vez que ponen en evidencia las tensiones y negociaciones sociales que se producen en los distintos contextos.

Para el problema de investigación propuesto parece apropiado seguir las reflexiones epistemológicas que surgen de las ideas de Roger Brubaker y Birgit Meyer y tratar de observar a los grupos en contextos y en continua formación, de forma que, lejos de tener una imagen fija de ellos, se puedan llegar a comprender los fenómenos de construcción de grupos como proyectos en proceso. Estas formaciones que se realizan en la práctica entran en pugna con categorizaciones externas a los mismos grupos. Las diásporas también han de ser observadas como procesos en curso sin un fin inamovible o previsible. Pienso que ésta es una de las formas de escapar de la reificación de los grupos. Resumiendo, a nivel epistemológico he tratado de huir del sustancialismo de las identidades étnicas o religiosas y, para ir más lejos, de la cultura. Una vez que estamos dispuestos a observar las dinámicas culturales de esta forma, entonces estamos capacitados para entender que, como se ha dicho, la realidad roma como entidad más o menos homogénea tiene sentido solo en el contexto de la política y del activismo roma. La realidad roma, tratada de una forma general, existe solo a este nivel. Existe porque tiene agencialidad, porque las asociaciones movilizan recursos económicos y simbólicos y construyen eficazmente la gitaneidad. Sin embargo, si se realiza trabajo de campo etnográfico con minorías gitanas, pronto salta a la vista el carácter relativo y flexible

de los grupos. Se observan deslegitimaciones entre distintos grupos en lucha por el capital simbólico que proporciona la *autenticidad* gitana. Los contrastes que los agentes producen para comprenderse a sí mismos son de carácter contextual e interesado. La existencia de los distintos grupos, con la auto-percepción implícita, en suma, depende altamente de estos mecanismos. En la realidad cotidiana de los gitanos con los que he realizado esta etnografía, la diversificación misma de los distintos grupos gitanos es un recurso para comprenderse a sí mismos localmente y, por lo tanto, la diversidad y la diferenciación intra-grupal dentro del pretendido grupo gitano es un hecho.

Pero como señala Paloma Gay y Blasco (1999), si hay algo que, en contraste con la escala de práctica cotidiana de los gitanos, está aportando una memoria colectiva a los gitanos desde donde entenderse, esta es la adhesión al evangelismo pentecostal de la IEF. Por ello, la articulación de las identificaciones étnicas y religiosas no solo obtiene interés en este análisis, sino que, además, el papel que el pentecostalismo juega entre los gitanos que lo han adoptado es indispensable para observar las formas y los recursos a partir de los cuales estos grupos se constituyen. Pese a que, como se ha señalado aquí, el pentecostalismo es hoy uno de los sistemas religiosos en alza a escala global, los académicos se han ocupado escasamente de dicho fenómeno entre los gitanos. Una de las preguntas que los pocos autores expertos interesados se han hecho sobre el evangelismo pentecostal gitano viene a cuestionar las razones del éxito del movimiento entre esta minoría. En mi opinión, y como expondré más adelante, aunque las razones hay que buscarlas en múltiples dimensiones, las claves recaen en gran parte sobre los beneficios derivados de la práctica.

Para el análisis de la práctica pentecostal, me serviré de la dialéctica que Victor Turner observa entre *communitas* y estructura. El carácter horizontal, anti-estructural, de los cultos de la IEF resultan de atractivo para los fieles y el hecho de la consecución de tal carácter está estrechamente relacionado, aunque pueda parecer en un principio paradójico, con la labor de los líderes de las congregaciones locales. Dicho de un modo general, el éxito de la reproducción de las congregaciones observadas parece sostenerse sobre el continuo movimiento entre la *communitas normativa* y la *communitas espontánea*, y dicho flujo se hace posible gracias a la acción simbólica de los pastores. La revitalización que otorga la experiencia de la *communitas* es fundamental para entender el éxito de los cultos locales, si

bien han de buscarse también las razones en aspectos vinculados al capital social, económico, cultural, etc. de los fieles. Epistemológicamente, comprender el aspecto cultural desde el punto de vista turneriano ayuda a escapar de la victimización de las minorías gitanas. De esta forma, pretendo reconocer la agencialidad y creatividad de la vida congregacional, no solo de cara a los fieles inmersos en la práctica, sino también de cara a los condicionantes del entorno, lo que permite detectar el ejercicio del poder en múltiples direcciones, como explicaré con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

Paul Stoller (2013) señala que la antropología se ha acercado tradicionalmente desde dos epistemologías distintas a los fenómenos religiosos o, más concretamente, a los eventos en principio inexplicables. Por una parte, denomina *truth of statements epistemology* a la orientación antropológica de corte racionalista que, según el autor, ha abundado tradicionalmente a la hora de acercarse a las prácticas culturales que han devenido en algún sentido inefables. Esta epistemología ha dado lugar a corrientes universalistas, relativistas y fenomenológicas que, aunque se han acercado de maneras muy heterogéneas a diversos objetos de estudio, tienen en común, en distinto grado, la insistencia en la ordenación de lo incomprensible de acuerdo a principios racionalistas científicos. No obstante, hay eventos que no pueden reducirse a esta lógica, por lo que los intentos de comprensión han de partir desde lo que ha llamado *truth of being epistemology*, que enfatizaría la experiencia y la evocación. Stoller nos anima a no desechar las verdades que pueden ser descubiertas a través de otras epistemologías, aunque estas no redunden en explicaciones racionalistas. En favor de este segundo razonamiento, Stoller destaca el trabajo de Edith Turner:

Turner is challenging us to open our scholarly being to phenomena like *communitas* so that we might push ourselves beyond the analytical world that yields truth along the narrow path of the proposition and move into the narrative worlds in which we can explore the sinuous paths of experience that take us toward a truth of being (Stoller, 2013: 166).

Las técnicas de investigación cualitativa han sido centrales para la producción de datos. De hecho, y como argumentaré más adelante, el uso de técnicas cuantitativas resultan usualmente problemáticas para la investigación etnográfica con gitanos. En la medida en que he desarrollado el trabajo de campo en diversos contextos, he querido emprender esta etnografía con carácter multi-local, donde las comparaciones quedan implícitas, tratando de

identificar los flujos de los significados a través de los conflictos. Asimismo, esta etnografía es en buena medida una autoetnografía fundamentalmente por dos razones: porque creo que sus fundamentos pueden auxiliar a los inconvenientes que pueden surgir de la etnografía multilocal y porque mis intereses recaen en gran parte sobre una realidad que comparto con mis colaboradores. Stoller subraya además la contribución de Jeanne Favret-Saada como ejemplo de etnografía que enfatiza en mayor grado la experiencia humana. La etnóloga francesa pone en cuestión el rol de la observación en nuestros trabajos y reclama el afecto como modo de aproximarse a los mundos que estudiamos. En este sentido, la propuesta de Favret-Saada respalda mi aproximación como sujeto parcialmente inmerso en los mundos que he tratado de revivir a lo largo de estas páginas.

La línea de mi argumento no puede obviar una cuestión como el poder, que en este capítulo ha sido una idea satélite y poco explorada. En el siguiente capítulo, me detendré, primero, sobre algunas aportaciones teóricas sobre el poder para, después, explorar etnográficamente la autoridad de los líderes de la IEF y su influencia en la producción de un proyecto político. Quizá podría haber resultado más productivo invertir el orden en el tratamiento de estas cuestiones y tratar de situar al poder como un marco que permitiera sistematizar temáticas como la etnicidad o la religión. Sin embargo, con el orden propuesto pretendo invertir aquella visión del ejercicio del poder que lo contempla moviéndose en una sola dirección –de arriba hacia abajo, relegando a los distintos grupos étnicos minoritarios o a las minorías religiosas a un estatus de subordinados sin apenas agencialidad.

2. Poder y sensibilidad:

La Iglesia Evangélica Filadelfia como proyecto político.



Cajón Flamenco. Iglesia Esperanza Viva, Buenos Aires (Argentina). Fotografía tomada por mí.

Una de las primeras cuestiones que he de asumir en este apartado es la de explorar algunas definiciones y planteamientos teóricos sobre el poder. En el proceso de discusión de dichas definiciones hay que reconocer un punto de encuentro entre la religión y la política. En mi labor de análisis sobre el liderazgo étnico-religioso producido en las congregaciones de la IEF, la autoridad o legitimidad carismática merece una mención aparte, por ser un concepto central en las investigaciones sobre el liderazgo religioso. Finalizada la introducción teórica de este capítulo, trataré de definir desde una perspectiva etnográfica las fuentes de autoridad de los líderes de la IEF y sus implicaciones sobre la sensibilidad y la experiencia de los conversos en los procesos de institución de un proyecto político.

2.1. Cuestiones de Antropología Política.

Una de las definiciones más difundidas sobre el poder es la ofrecida por uno de los padres de las ciencias sociales como es Max Weber. El sociólogo alemán dedicó gran parte de su trabajo a cuestiones como el poder, la legitimidad del mismo o la religión. Muchos de sus fundamentos siguen vigentes actualmente y algunas de sus tesis, como la que ofrece en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (2004), continúan conformando puntos de partida sobre los que plantear hipótesis de investigaciones. Para Weber el poder es “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (1964: 43). Max Weber enfrenta dos modos contrarios de asumir el poder, bien por medio de la coerción, cuando se percibe el ejercicio del poder como ilegítimo, bien a través de la autoridad, es decir, forma aceptada de poder legítimo.

Otro de los pensadores centrales a la hora de entender la dinámica del ejercicio del poder, junto con Max Weber, es el filósofo francés Michel Foucault, que sitúa el poder sobre las relaciones, sin que sea detentado por agentes.

Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de agruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. (...) Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada (Foucault, 2007: 112 y ss.).

Para Foucault el poder se encuentra en todas las relaciones, es, para utilizar un término que el mismo Foucault emplea para describirlo, omnipresente³⁵. El poder, en este sentido, no se ejerce de un modo directo sobre agentes, sino sobre las acciones de los sujetos, “una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras” (1988:

³⁵ La supuesta omnipresencia del poder es quizá el motivo por el cual su definición se vuelve una tarea titánica (Macionis y Plummer, 2011: 463).

14). Asimismo, a diferencia de Weber, en el acercamiento foucaultiano del poder éste se ejerce en todas las direcciones, y no solo verticalmente, de abajo arriba, como cabe deducir de la definición del sociólogo alemán. Esta multidireccionalidad del poder cuestiona en parte las tradicionales dicotomías anunciadas con anterioridad a propósito de la agencialidad de los sujetos en posición de inferioridad y de superioridad. Como ya he dejado entrever, para el pensador francés, el poder no se detenta, más bien se ejerce; no es sustancia, solo existe en la acción (Foucault, 1980: 89; *id.*, 1984: 33). En los presupuestos de Foucault adquieren gran importancia los discursos y el saber. El saber y el poder se hallan ambos articulados en los discursos, porque el hecho de hablar es un medio para ejercer el poder (Foucault, 2005: 13). Es más, según Foucault, los discursos son vehículos del poder y producen poder, pero también pueden servir de resistencia al ejercicio mismo del poder. De otro modo, Foucault también reflexiona sobre el papel que ocupa el silencio: “el silencio y el secreto abrigan al poder, anclan sus prohibiciones” (Foucault, 2007: 123). Allí donde hay relaciones de poder existe una vinculación con un campo del saber, así como el saber implica y constituye relaciones de poder (*id.*, 1984: 34). Foucault introduce una distinción entre ámbitos donde se expresa el poder: las formas reguladas y legítimas de poder en sus lugares centrales y el poder en las extremidades, en sus destinos últimos, en sus “capilaridades”, esto es, en sus formas e instituciones más regionales o locales (1980:96).

Esta distinción supone en parte un giro en la dicotomía weberiana entre poder y autoridad, que además refleja la pérdida continua de la autoridad de los Estados en favor de organizaciones sub-estatales y globales (Cheater, 1999: 2). Las descripciones que Foucault ofrece sobre el poder resultan frecuentemente inconsistentes, de forma que en algunas ocasiones niega toda sustancia del poder y, en otras, lo reifica. Este puede ser el motivo por el cual muchos antropólogos han evitado sus conceptualizaciones del poder, centrándose más bien en las relaciones entre poder, discurso y verdad (*ibid.*: 3-4).

Marc Abélès y Máximo Badaró aplauden la desfeticización del Estado derivado de la microfísica del poder de Foucault, algo que detectan de forma parecida en las ideas de G. Deleuze y F. Guattari (Abélès y Badaró, 2015: 56). En efecto, Foucault rechaza una visión jurídica del poder, que enfatiza reglas y prohibiciones y que deriva, a su vez, en una concepción negativa del poder que el mismo filósofo rechaza. Ante esta problemática,

Foucault se plantea rescatar los mecanismos positivos del poder. A partir de la lectura del segundo libro de *El Capital* de Marx, insiste en rehusar pensar en el poder, para pensar en los poderes, es decir, en “formas de dominación, de sujeción, que funcionan localmente” (1999: 239), de ahí que necesitemos observarlos con sus especificidades. A estas unidades específicas de poder les confiere un lugar principal, en el sentido de que son previos al poder estatal y, como tales, éste último es entonces secundario con respecto a los primeros. Estos poderes específicos no tienen como función primaria la de prohibir, la de regular en el sentido negativo, sino la de producir “una eficacia, una actitud, un producto” (*ibid.*: 240). Foucault aconseja equiparar estos poderes a técnicas que han sido inventadas y desarrolladas con el tiempo (1999: 236 y ss.). “Desplegar las relaciones de poder en toda su plasticidad mostrando hasta qué punto ellas mismas están imbricadas en otros tipos de relaciones de poder, multiformes y locales” derivó en la noción de micropoderes (Abélès y Badaró, 2015:57). Abélès y Badaró animan a ver en el giro posmoderno de Foucault un intento de expresar *el poder contra el Estado*.

Por otra parte, Díaz Cruz identifica algunos puntos de encuentro en las nociones del poder de Victor Turner y Michel Foucault: ambos autores imprimen un carácter conflictual a sus concepciones de la vida social; rechazan la representación vertical del poder, atribuyéndole la capacidad de la omnipresencia; y ponen un especial énfasis sobre los eventos disruptivos. Asimismo, existen diferencias entre los dos pensadores: la agencia adquiere mayor importancia en las ideas de Victor Turner³⁶ que en las de Michel Foucault y, por otra parte, el filósofo francés reitera con mayor frecuencia los fenómenos que representan la discontinuidad; en Turner, aún con la atención prestada a los dramas sociales, hay lugar para las situaciones de regulación y ajuste (Díaz Cruz, 2014:74-75).

Otra contribuciones sobre el poder que merecen interés las aporta Pierre Bourdieu, del que ya he introducido algunas notas en este trabajo. La dinámica del poder en el pensamiento del sociólogo francés ha de ser considerada en relación a toda una conceptualización que gana coherencia a partir de la integración de los elementos. Bourdieu introduce las nociones de *campo*, *capital* y *habitus*. Simplificando en exceso se puede argumentar que el poder

³⁶ Turner toma el *coeficiente humanístico* para sus fines analíticos (2008a: 40). Con el *coeficiente humanístico*, Florian Znaniecki (1927) buscó otorgar un lugar a la subjetividad en los estudios sociológicos, apostando por una ciencia social humanística.

obtiene expresión en la adquisición del capital, pero se requiere de ciertas puntualizaciones para entender su funcionamiento. El campo puede entenderse como una red de relaciones objetivas, ocupadas por individuos y/u organizaciones. Las posiciones en el campo se hayan determinadas por la distribución desigual del capital (o poder) en juego en cada campo. Las relaciones en el campo son vistas en términos de competencia (lucha, dominación, subordinación, etc.) por la obtención del capital en pugna (Bourdieu y Wacquant, 1995: 64). El concepto de capital quizá haya sido el más vagamente definido de entre todos los conceptos clave de su obra. Lo asimila a “trabajo acumulado”, “energía social” o “fuerza” (Bourdieu, 2001: 131). Bourdieu distingue principalmente entre tres tipos de capital: económico, cultural y social, así como un cuarto tipo de poder, que en estas páginas me interesa sobre los demás y que es intercambiable o convertible por los otros tipos de capital: el capital simbólico (*ibid.*: 135 y ss.). El capital simbólico en Pierre Bourdieu será más escrupulosamente expuesto en estas páginas junto con la noción de carisma de Max Weber³⁷. El capital simbólico sirve a Bourdieu de articulador entre el campo y el habitus, entre la objetividad y la subjetividad:

la existencia del capital simbólico, es decir del capital "material" en cuanto es desconocido y reconocido, recuerda, sin invalidar no obstante la analogía entre el capital y la energía, que la ciencia social no es una física social; que los actos de *conocimiento* que implican el desconocimiento y el reconocimiento forman parte de la realidad social y que la subjetividad socialmente constituida que los produce pertenece a la objetividad (Bourdieu, 2008: 196).

El tercero de los conceptos que termina por explicar, aunque sea de un modo somero, lo que se viene a llamar la Teoría de la Práctica de P. Bourdieu, es el de habitus. El habitus sería el “principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (Bourdieu, 1997: 19).

Tanto Bourdieu como Foucault observan el papel crucial de la disciplina sobre el cuerpo como determinación en la constitución del sujeto. Las formas modernas de poder no son el resultado de la emergencia de nuevas tecnologías para disciplinar cuerpos, como sugiere Foucault, sino de la normalización, la objetivación y la formalización de prácticas a

³⁷ La noción de capital simbólico de Pierre Bourdieu recibe gran parte de su influjo del pensamiento de Max Weber (Fernández Fernández, 2013).

través de la codificación, que conducen a nuevas formas de poder simbólico conectadas a las instituciones del Estado moderno. Sin embargo, el agente del sociólogo francés no es un sujeto pasivo ante el poder disciplinario. Los *habitus* reflejan las normas de la cultura dominante legitimada por el Estado, lo que otorga a las clases dominantes el monopolio sobre el poder simbólico que influye en la formación de la auto-comprensión de los sujetos. El sujeto está menos presente en la obra de Foucault, siendo en la teoría de Pierre Bourdieu un reflejo o expresión de la estructura social a través de la incorporación de esquemas de apreciación y evaluación (Cronin, 1996: 72 y ss.).

2.1.1. Sobre el poder, la etnicidad y la religión.

La primera de las cuestiones que mencioné en este trabajo aludía a la construcción de los grupos gitanos como grupos étnicos y las múltiples definiciones que de ellos existen³⁸. Con esta afirmación se descarta el carácter primordialista de la etnicidad (Jenkins, 1997; Brubaker, 2002; Comaroff y Comaroff, 2006; Baumann, 2010). Aunque producto histórico específico, la etnicidad toma la forma de un fenómeno *natural* (Comaroff y Comaroff, 2006: 124). Aquí la naturalización de la etnicidad se produce a través de procesos de reificación, a partir de los cuales la etnicidad se comprende como realidad objetiva (Berger y Luckmann, 2011: 114 y ss.). Resulta interesante observar los procesos a través de los cuales estas ideas simplistas cristalizan (Brubaker, 2002: 166-167) o, atendiendo a Michel Foucault, conocer las formas en que los discursos adquieren históricamente un *efecto de verdad*, si bien los discursos no son ni verdaderos ni falsos (1980: 118). Esta labor, así como la de atender a las circunstancias bajo las cuales los individuos niegan dichas reificaciones, paradoja necesaria para los sujetos en favor de alcanzar sus objetivos, sean éstos individuales o colectivos, es una tarea fundamental para entender el carácter dialogante y múltiple de las identificaciones (Baumann, 2010: 166 y ss.) y, por extensión, las dinámicas culturales en toda su complejidad. Los procesos de reificación de los grupos étnicos, tal y como anuncié, son muchas veces del

³⁸ Jenkins (1997) traza una diferencia entre las dimensiones nominales (nombre del grupo) y virtuales (contenido significativo del grupo) de la etnicidad. Ambos niveles pueden sufrir cambios simultáneamente, pero también puede variar alguno de ellos dejando intacto al otro. El sustantivo gitano se mantiene en múltiples contextos, sin embargo, los significados asociados a uno u otro grupo varían determinados por el tiempo y el espacio. Esto remite a una noción de la etnicidad dinámica y relacional, donde las identificaciones étnicas operan de un modo situacional.

interés de sectores del activismo gitano (Brubaker, 2002: 166; Baumann, 2010: 120), donde sus líderes se convierten en *ethnopolitical entrepreneurs*, es decir, especialistas que viven de la etnicidad y por la etnicidad. La reificación de los grupos por parte de estos emprendedores forma parte precisamente de su empresa como líderes. Cuando los procesos de reificación se solidifican exitosamente, la ficción política de un grupo unificado puede cobrar materialidad en la práctica (Brubaker, 2002: 166). En este sentido, de acuerdo con P. Bourdieu las clasificaciones del sentido común están determinadas por funciones prácticas y obedecen a algún interés. Éstas operan frecuentemente de forma que producen lo que en apariencia se describe o se designa (1985: 87).

Desde el punto de vista de Richard Jenkins (1997), la definición de los grupos queda sometida asimismo a la categorización externa de los mismos por parte de diversos sectores del entorno y ambos procesos –auto-identificación y categorización– se influyen mutuamente. La definición interna de un grupo por los propios agentes que lo representan queda determinada en parte por las definiciones externas que de la etnicidad hacen agentes en contextos concretos. De acuerdo a este respecto, Bourdieu reconoce, a la vez que aconseja su análisis, que la “lucha de las clasificaciones” influye en la constitución de grupos sociales (1985: 65). Por este motivo el poder diferencial resulta aquí una cuestión ineludible. En palabras de John y Jean Comaroff: “La etnicidad tiene sus orígenes en la incorporación asimétrica de grupos de estructura diferente en una sola economía política” (2006: 118). La desigualdad, así como el comportamiento de los grupos, sería fundamento indispensable para la emergencia de la etnicidad (Baumann, 2010: 83). De igual modo, Bourdieu ve en la distribución diferencial de propiedades un posible principio constitutivo de grupos diferentes (1985: 99). La categorización social de los grupos en relación con la definición interna de los mismos puede dar distintos resultados, yendo desde la armonía que supone el consenso definicional desde un punto de vista y otro, hasta el rechazo o la resistencia de los grupos en situaciones donde las categorías sociales resultan de ejercicios de imposición (Bourdieu; 1985: 99; Jenkins, 1997: 72 y ss.; Comaroff y Comaroff, 2006: 120). La creación cultural y la estructuración social son procesos permanentes que dependen del poder para legitimar algunas definiciones y prácticas e inhibir otras. Así, la existencia relativa de un orden social es percibida en términos del poder de establecer la validez de definiciones específicas (Pina Cabral, 2000: 874).

La etnicidad, de igual modo, adquiere distintas connotaciones y significados, según sea el clima social en el que se exprese. Las identidades étnicas pueden intensificarse o atenuarse, disfrutarse o padecerse, imponerse o incluso negarse, dependiendo siempre de la situación y el contexto (Baumann: 2010: 85).

Ante el poder implícito en la categorización de los grupos, sea esta categorización negociada o impuesta coactivamente, existe siempre alguna forma de resistencia. “No hay una forma de poder sin resistencia” (Foucault, 1988: 19), lo que quiere decir, siguiendo la lógica del ejercicio del poder de Foucault, que los grupos siempre ejercen una acción contra las acciones de imposición, legítimas o no, de las definiciones externas, por sutil o débil que sean estas acciones. Puede entenderse la relación de desconfianza de algunos grupos gitanos a la sociedad más amplia, o algunas de sus instituciones, como una forma de resistencia. La desconfianza supone un nivel particular de la probabilidad subjetiva a través de la cual un agente valora que otro agente u otro grupo no realizará una acción específica³⁹ (Gambetta, 1988: 217). La desconfianza en las instituciones asociadas a la sociedad mayoritaria, también sobre el antropólogo haciendo trabajo de campo y representando a un Departamento universitario, son entonces una forma de resistencia que devuelve el ejercicio del poder desde las bases hacia el centro, representado éste por el Estado. De igual modo, como he podido comprobar a lo largo de esta investigación, el trabajo antropológico también sirve a algunos sectores gitanos como medio de ejercer poder, gracias a las expectativas de la representación de sus demandas en el texto etnográfico, desde las bases hacia aquel centro virtual desde donde suponen que irradian todas las formas de poder, pero también contra otras formas de poder local⁴⁰.

Más allá del sector político representado por el activismo gitano, uno de los espacios donde los grupos gitanos son producidos y reproducidos a partir de las definiciones internas de los grupos son las iglesias pentecostales de la IEF. Aunque sutiles, existen mecanismos de invisibilización y visibilización, exclusión e inclusión de las congregaciones locales que varían, en cierto modo, dependiendo del contexto donde se sitúan y parecen adaptarse a las

³⁹ De una forma simétrica, aunque inversa, podríamos definir la confianza.

⁴⁰ Durante mi trabajo de campo siempre he asegurado el anonimato de los individuos que me han servido algún tipo de información, pero frecuentemente me he encontrado con agentes que han mostrado indiferencia con esta condición. En algún caso incluso me han pedido que escriba sus verdaderos nombres para lanzar una queja sobre alguna persona o hecho concreto.

especificidades étnicas locales, sosteniendo la mayor parte de las veces las definiciones hegemónicas locales sobre los grupos gitanos. Aún así, el ejercicio del poder y el liderazgo religioso entre los líderes de la IEF interesan como eje central en este trabajo más allá de las definiciones étnicas que emergen en su seno, aunque este será un tema que discutiré más adelante. Por el momento, trataré de dilucidar el ejercicio del poder en una cuestión ya anunciada: la construcción del sujeto gitano pentecostal, así como en la articulación de éste con la identificaciones étnicas locales. Dándole énfasis al componente estético en la formación de distintos grupos sociales a través de los sentidos, sobre todo en aquellos grupos que podemos denominar como religiosos, Birgit Meyer insta a través de Jacques Rancière a pensar en el plano político de la estética, pudiendo entenderla como:

el sistema de formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir. Es un recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y la problemática de la política como forma de experiencia. La política trata de lo que vemos y de lo que podemos decir al respecto, sobre quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, sobre las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo (Rancière, 2009: 10).

Los sentidos se vuelven accesibles a ajustes y cambios en contextos de regímenes político-religiosos específicos, produciendo una experiencia particular del mundo que implica vínculos horizontales entre las personas al nivel de la comunidad, así como vínculos verticales con fuerzas más elevadas (Meyer, 2010b: 755). La estética, tal y como la conciben Meyer o Rancière, guarda una estrecha vinculación con el “*estilo*”. El estilo supone el núcleo de la estética religiosa, ya que la adopción de un estilo compartido es central en los procesos de subjetivización (Meyer, 2009: 9-10). La noción de estilo, como reconoce la misma autora, resuena al habitus de Bourdieu (*ibid.*: 26).

Escriben Abélès y Badaró que una de las formas estéticas mediante las cuales se puede expresar la política es la metáfora teatral, y ella trae de vuelta las ideas de Victor Turner y los “*dramas sociales*” (2015: 80 y ss.). A veces, estos dramas sociales, revelan conflictos políticos, a veces religiosos y, a veces, los conflictos sintetizan ambos niveles. El problema surge al insistir en trazar distinciones entre religión y política⁴¹. Si se atiende a la

⁴¹ En este sentido, cabe preguntarse, si es oportuno ver lo religioso y lo político como ámbitos radicalmente distintos si en la teología evangélica pentecostal el contacto con la trascendencia es generalizado y se extiende en diferentes ámbitos de la cotidianidad.

teorías procesualistas de la antropología política encontramos el texto inaugural de Swartz, Turner y Tuden, quienes identifican la dimensión política allí donde se observa “algo que sea al mismo tiempo público, orientado según objetivos definidos y que involucre un poder diferenciado –en el sentido del control– entre los individuos de un grupo en cuestión” (2010: 290). Según esta definición, los supuestos de la antropología política son asimismo aplicables al ámbito religioso, más concretamente a las acciones que producidas por individuos adscritos a congregaciones pentecostales. Sin embargo, los autores sugieren que se debe ser prudente a la hora de extender *lo político* a las dimensiones religiosas. Las actividades destinadas a la legitimación y la distribución del poder y a la organización de una ceremonia dentro de una congregación religiosa, nos dicen estos autores, pueden analizarse con las herramientas teóricas de la antropología política procesualista. Aquellas acciones que se relacionan directamente con los vínculos de los actores con la divinidad y las relaciones sociales subsecuentes implicadas o derivadas de aquellos vínculos estarían dentro del dominio del estudio antropológico de las religiones (*ibid.*: 291). A veces resulta imposible sostener tal diferencia. El solapamiento entre religión y política puede detectarse cuando la religión otorga “las estructuras, creencias y tradiciones subyacentes que son manipuladas por cuantos aspiran al poder” (Lewellen, 1994: 92).

En definitiva, los dramas sociales ayudan a enmarcar procesualmente episodios conflictuales en el seno de las comunidades religiosas como, por ejemplo, cuando se generan escisiones. Sin embargo, en algunas ocasiones, estos episodios no solo tendrán la marca de lo religioso, sino que se adentrarán en el mundo de lo político, porque, como se viene diciendo, son frecuentemente dominios inseparables. Para Turner los dramas sociales son en gran medida procesos políticos dado que implican la lucha por el control de fines escasos, como el poder, la dignidad, el prestigio, el honor o la pureza, haciendo uso de medios específicos y a través de la utilización de recursos asimismo escasos, como bienes, territorios, dinero, hombres o mujeres (1982: 71-72). Los dramas sociales conforman estructuras temporales aislables sobre los cuales, desde la posición de participantes u observadores.

retrospectivamente se puede discernir en ellos una estructura temporal análoga a las «formas» narrativas, con sus motivos inaugurales, transicionales y terminales, con sus elementos culturales –muchas veces altamente convencionalizados– que marcan un inicio, periodos intermedios y un fin. Más aún, los dramas sociales no sólo poseen la forma de los relatos: las acciones que los integraron son articuladas, organizadas,

seleccionadas y descritas *a posteriori* de tal modo que pueden conformar un relato más o menos unitario y coherente; una forma de hablar de, y representarnos a, nosotros mismos en los mares turbulentos en los que navegamos” (Díaz Cruz, 1997: 8).

La atención sobre la narración de conflictos en forma de dramas sociales revelan los distintos procesos de identificación etno-religiosa en fases conflictivas y susceptibles a transformaciones por las que pueden haber atravesado las distintas congregaciones pentecostales, o bien a localizar las distintas evaluaciones que algunos agentes o grupos hacen de otros agentes, como los valores que se le atribuyen al liderazgo étnico o religioso, en el marco de sucesos disruptivos que pueden configurar fragmentos fundamentales de la construcción histórica de los grupos. Una vez que el relato del drama social adquiere materialidad, es decir, cuando los sucesos que dieron lugar a la construcción del mismo se han disuelto, sea cual sea el resultado final, se está en disposición de valorar ciertos cambios o continuidades, si se han producido, entre ellos: los cambios o permanencias en las formas organizativas de los grupos o sectores implicados en el drama, el número de las partes involucradas, la intensidad de las relaciones entre las partes, así como la estructura total del campo⁴². Pero también se puede atender a las transformaciones o persistencias de las alianzas, de la simetría o asimetría de las relaciones, del prestigio, de la autoridad, de la distancia entre los integrantes en el campo, de la incorporación o exclusión de sectores en el campo, de las instituciones, de las normas que rigen el campo, de los apoyos a los distintos agentes o sectores, de las formas de legitimación o de las técnicas empleadas por los distintos líderes (Turner, 2008: 37-38).

⁴² El campo al que aquí me refiero no hace referencia a la conceptualización de P. Bourdieu, sino a la de la antropología política de corte procesual inaugurada por Swartz, Turner y Tuden (2010), en la que el campo político es el espacio donde se producen los procesos políticos. Para estos autores, el campo político no opera de forma mecánica, sino que “es, más bien, un campo de tensión, lleno de antagonistas inteligentes y determinados, solos y agrupados, que están motivados por la ambición, el altruismo, el interés personal y por el deseo del bien público, y quienes en situaciones sucesivas están vinculados uno con otro a través del interés personal o del idealismo —y separados u opuestos por los mismos motivos” (*ibid.*: 292). Distinguir la noción procesualista del *campo* de la concepción de *campo* de Bourdieu no impide una reconciliación teórica entre las dos versiones, que además implicaría conciliar enfoques dinámicos y estáticos en un intento de resolver los problemas epistemológicos que subyacen al enfrentamiento aparente entre cambio y continuidad. Un intento interesante de conciliar las ideas de Bourdieu y Turner en relación a la política lo constituye Ceriani Cernadas (2014) a propósito de los evangélicos indígenas del Chaco argentino.

2.1.2. Reflexiones sobre el carisma.

La estructura organizativa de la IEF cuenta con cinco *ministerios* instituidos, es decir, puestos de decisión con funciones concretas atribuidas, que son ocupados por varones adultos. Estos ministerios los encarnan: *pastores*, encargados de una congregación en concreto; *predicadores*, que aún pudiendo ostentar otro cargo, como el de pastor, se le confiere un papel importante por los conocimientos que poseen en relación a la doctrina; *evangelistas*, que con carácter itinerante predicán en lugares donde no hay congregaciones; *maestros*, encargados de la predicación y de la enseñanza en las sedes de la Escuela Bíblica Evangélica Filadelfia (EBEF); y *apóstoles*, que son responsables de la gestión de la Iglesia a nivel estatal. De todos ellos, pastores y *predicadores* actúan a nivel local.

La organización interna de cada congregación cuenta con la figura del pastor, máximo representante de una iglesia en concreto por un tiempo limitado en cada congregación donde ejerce este cargo; los *candidatos*, que se capacitan para ejercer como pastores (generalmente una preparación que se da durante cinco años); los *obreros*, que son pastores inactivos, es decir, que por algún motivo se encuentran retirados de la causa durante un tiempo; y otros cargos, que dependerán de las necesidades de cada congregación, como tesoreros, vocales, secretarios, etc.

El *responsable de zona* cuida del funcionamiento de las iglesias en una zona designada, es elegido por votación por los obreros de dicha zona y forma parte del Consejo Nacional, establecido en Madrid. También por votación se elige al *líder nacional*, que pasa a representar el alto mando del Consejo hasta el siguiente proceso de elección. Dilucidar la forma en que tal sistema de liderazgo es legitimado es uno de mis objetivos en el presente estudio. Para ello, se presentará una reflexión a partir de diversas aportaciones sobre el carisma y otras formas de legitimación que diferentes autores han ofrecido.

La autonomía de las iglesias locales y la forma de organización que he descrito posibilitan que los pastores tengan que hacer frente a circunstancias diversas. Ante un conflicto, los líderes pueden perder la confianza de los fieles, enfrentarse a escisiones o ser

disciplinados. En algunas zonas, el liderazgo de los pastores de la IEF se extiende durante más de una década; en otras, los líderes abandonan su cargo pastoral en menos de seis meses. En adelante, expondré las aportaciones más relevantes para el análisis del liderazgo. Entre ellas, las ideas de Max Weber sobre las fuentes de autoridad siguen siendo materia de discusión aún hoy.

Existen tres tipos *puros* de dominación legítima. El fundamento primario de su legitimidad puede ser:

1. De carácter *racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal).

2. De carácter *tradicional*: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).

3. De carácter *carismático*: que descansa en la entrega extraordinaria a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ellas creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática) (Weber, 1964: 172).

Aquí haré énfasis sobre la forma de liderazgo carismático, si bien es necesario observar que el liderazgo religioso gitano se sustenta asimismo sobre la legitimidad tradicional dadas las especificidades culturales que el pentecostalismo gitano presenta y teniendo en cuenta la transferencia –y complementariedad– del liderazgo de los *gitanos viejos* hacia los pastores (Cantón-Delgado, 2017). Por otra parte, la autoridad religiosa de los pastores de la IEF descansa también sobre aspectos racionales, por ejemplo, en relación a la dinámica de rotación de los pastores o con respecto a la burocratización e institucionalización de congregaciones, que responde a las exigencias legales del Estado español y, de otro modo, a las formas en que lo sagrado se articula y se expresa en el mundo secular y en la esfera pública. La experiencia de FACCA supone asimismo un ejemplo paradigmático de la incursión en el mundo secular por parte de la denominación gitana orquestando de un modo original escalas de acción racionales, en su significado más estrecho, y trascendentales. Pero la racionalización o tradicionalización del liderazgo carismático es asimismo, y según Weber, el fin inevitable de la rutinización del carisma.

Weber entiende que la autoridad carismática se sustenta en el reconocimiento de cualidades extraordinarias en la personalidad de un individuo y como tal se supone poseedor de habilidades “sobrenaturales o sobrehumanas –o por lo menos específicamente

extraordinarias y no asequibles a cualquier otro—, o como enviado de dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como *jefe*, caudillo, guía o líder” (1964: 193. Cursivas en el original). El carisma está sujeto al reconocimiento social, pero Weber refiere a características de la personalidad de ciertos individuos. La ambivalencia entre el carácter personal y relacional, a partir del reconocimiento que Weber señala, del carisma añade ambigüedad a su conceptualización (Tybjerg, 2007: 172). Ciertamente las personas pueden reconocer ciertos aspectos de la personalidad de un individuo e investirlo como líder a partir de ellas, esta circunstancia puede constatarse empíricamente al prestar atención sobre el punto de vista de los sujetos sociales. Pero hay que ir más allá para clarificar qué cualidades se consideran extraordinarias en un contexto dado en relación a los valores compartidos por un grupo. Además, se requiere descentrar la personalidad del análisis. El carisma, al fin y al cabo, forma parte del dominio de las construcciones sociales (Wallis, 1982). El carisma depende de la percepción de los individuos que conforman la relación carismática, no solo del sujeto al que se le atribuyen las capacidades que lo fundamentan. En ese sentido, los individuos son una parte activa en su construcción (Scott, 2000: 54; *id.*, 2013: 55). Segundo, y estrechamente relacionado con la anterior observación, las habilidades “sobrenaturales” o “sobrehumanas” hay que considerarlas, al igual que ocurre con la personalidad, dentro de un *frame* determinado, en un contexto significados compartidos y culturalmente específico que permiten la interpretación de la realidad de una determinada forma. Por último, aunque el carisma, según señala el sociólogo alemán, pueda provenir de Dios, el análisis no debe agotarse aquí. En efecto, existe la creencia dentro del seno de la IEF que la autoridad de los pastores procede directamente de Dios y que el líder es solo un instrumento ante los propósitos de la divinidad, pero esta afirmación no satisface las preguntas sobre la demostración del carisma, su reproducción, su pérdida, etc., ni la cuestión de la distribución del mismo entre una cantidad amplia de líderes. El carisma de los líderes de la IEF debe ser demostrado por éstos y reconocido por los fieles. El *llamado de Dios* no exime a los pastores de tener que reproducir su condición de vehículo del poder de Dios continuamente, existe toda una red de fieles comunes y otros líderes que ejercen control sobre las acciones del pastor, dentro y fuera del espacio cultural, para seguir prestando sus apoyos al mayor representante de la iglesia local. En otras palabras, el carisma ha de ser ratificado, de lo contrario el líder corre el riesgo de su pérdida (Weber, 1964: 194).

El carisma parece sujeto a una especie de transformación al rutinizarse o institucionalizarse, que le hace perder su carácter o fuerza genuina. Es ese carácter “extraordinario” o “fuera de lo cotidiano”, marcas del carisma genuino, el que queda sometido a una variación. De las palabras de Weber se desprende que la rutinización del carisma implica la pérdida, en algún grado, de su *autenticidad*, de su fuerza o su eficacia. Asimismo, la institucionalización de la autoridad carismática responde a un interés, ya sea el de los fieles de una comunidad por el mantenimiento de la misma, ya sea el del cuerpo administrativo por la continuidad de la relación. Estos intereses aparecen allí donde emerge el problema de la sucesión del líder (*ibid.*). El carisma en su estado original, en definitiva, está frecuentemente al límite de su institucionalización. El futuro del carisma, en el pensamiento weberiano, no resultaba prometedor:

Con la racionalización de la satisfacción de las necesidades políticas y económicas tiene lugar inevitablemente, en cuanto fenómeno universal, la divulgación de la disciplina. Y esto reduce con frecuencia la importancia del carisma y del obrar individualmente diferenciado” (Weber, 1964: 889).

Algunos autores han señalado la contradicción en la que incurre Weber al presentar dos formas de autoridad carismática que parecerían discordantes entre sí. Por un lado, presenta la forma primigenia del carisma, como si de un carisma *más auténtico* se tratase, que sería el carisma individual, no institucionalizado, generador de una fuerza revolucionaria. Por otra parte, estaría el carisma institucionalizado, hereditario o asociado a roles, más que a personas, cuya fuerza sería algo menos poderosa y funciona legitimando instituciones y a personas (Shils, 1975: 257; Lindholm, 1992: 44-45; 2013: 8; Turner, 2003: 9-10). La idea de la disolución del carisma en la modernidad que promulgó Weber es insostenible, como lo demuestran diferentes estudiosos de la materia (Shils, 1975: 256 y ss; Lindholm, 1992, 2013; Giner, 2003).

Uno de los teóricos que ha seguido la senda de Weber ha sido Charles Lindholm, quien niega que el carisma pueda residir en la personalidad del individuo o expresarse de forma aislada. El carisma “es ante todo una *relación*, una fusión del yo interior del líder y del seguidor” (Lindholm, 1992: 22. Cursivas en el original). Esta fusión entre líderes y seguidores es central en el enfoque de Lindholm sobre el carisma. Constituye un marco teórico a partir de las nociones de Weber, Durkheim, la psicología de las masas y Freud para

tratar de explicar, a partir de cuatro casos prácticos, las formas en que se genera el fenómeno carismático teniendo en cuenta además la personalidad de los líderes carismáticos. La originalidad de su forma de entender el carisma, en mi opinión, reside en que Lindholm extiende el fenómeno a una dimensión colectiva. Recurre a Durkheim, quien frente a Weber subordina las inclinaciones individuales bajo el manto de la colectividad, y a su idea de la *efervescencia colectiva* producida durante los rituales para otorgarle al carisma el efecto de la comunión del grupo. Siguiendo con la lógica de Lindholm, lo colectivo puede representarse en la figura de un líder y, de esta forma, el autor consigue establecer una analogía con el líder carismático de Weber. La diferencia central que Lindholm encuentra entre el carisma weberiano y el “carisma” durkheimiano estaría en la jerarquización y la unificación. Pero, a pesar de las diferencias, el resultado es el mismo: una fuerza emocional central, elevada y encarnada que une a los individuos disolviendo las identidades individuales de los participantes en una intensa unidad (Lindholm, 2013: 11).

Existe un especial interés en Charles Lindholm por la alteración de los estados de conciencia en relación a los fenómenos carismáticos. Es quizá ésa la razón por la que tiene en cuenta el concepto de *efervescencia colectiva* de E. Durkheim para su exploración del fenómeno carismático. Recurrí a la *efervescencia colectiva* a colación de dos cuestiones, ambas conectadas entre sí: la Teoría de las Cadenas de Interacción Ritual de Randal Collins y la emergencia de la *communitas*. Sostengo que la labor de los pastores pentecostales a la hora de fomentar un alta intensidad emocional durante los cultos evangélicos implica que la imaginación religiosa se materialice evocando y perpetuando experiencias compartidas, emociones y afectos (Meyer, 2009: 7). Pero además, estos estados de alta intensidad emocional pueden vincularse a la *efervescencia colectiva* o a la *communitas* y su emergencia se produce en gran medida a través de la mediación de los pastores o líderes de los cultos locales, aunque también existen condicionantes previos, tal y como describiré.

Esta labor es frecuentemente reconocida por los fieles y otros líderes de la congregación durante el desarrollo de la situación misma en la que acontece y al ser parte de las expectativas de los creyentes pentecostales en relación a los predicadores. Es más, es durante los periodos de gran emoción generados en los cultos cuando con mayor frecuencia se manifiestan los *dones del Espíritu*, sobre todo, el *don de lenguas* o *glosolalia*. Campos

observa, haciendo uso de la propuesta de Collins, que el éxito del pastor, y subsecuentemente la extensión del movimiento pentecostal, pueden ser explicados en alguna medida a partir de su capacidad para hacer circular el carisma entre la congregación de fieles, dado que éstos quieren adquirir signos de salvación, y, en parte, el carisma de los pastores depende de esta capacidad (Campos, 2011: 1019; 2014: 284). La conclusión que se deriva es la siguiente: la competencia de los pastores para generar la *communitas existencial* o *espontánea* mediante la manipulación de símbolos es fuente del carisma de los líderes. Sin embargo, hay algo *a priori* incoherente en esta conclusión provisional. Se trata de que la *communitas* es por antonomasia la anti-estructura, la horizontalidad, por lo que sostener que los líderes de las congregaciones locales legitiman su autoridad interviniendo en la producción de la *communitas* parece, cuanto menos, inconsistente. Sin embargo, anuncié que tal y como se genera en las congregaciones de la IEF, la *communitas* mantiene una relación dialéctica entre dos de sus formas: la *existencial* y la *normativa*. Es precisamente atendiendo a una determinada manera de articular la teología pentecostal –performada además en las acciones de los líderes–, la concreción de sus formas organizativas locales y el desarrollo de prácticas simbólicas, como puede llegar a cobrar sentido la idea de que la producción de la *communitas* es fuente del carisma de los líderes de la IEF y también parte del éxito de la denominación.

El mismo Turner estableció un paralelismo con el carisma weberiano:

Religion and ritual, it is well known, often sustain the legitimacy of social and political systems or provide the symbols on which that legitimacy is most vitally expressed, so that when the legitimacy of cardinal social relations is impugned, the ritual symbolic system too which has come to reinforce such relations ceases to convince. It is in this limbo of structure that religious movements, led by charismatic prophets, powerfully reassert the values of *communitas*, often in extreme and antinomian forms.

The primal impetus, however, soon attains its apogee and loses its impetus; as Weber says, “*charisma* becomes routinized”, and the spontaneous are converted into institutionalized structure, or become routinized, often as ritual (1975: 248).

De esta forma, el cometido pasa por evidenciar cómo se articula el carisma en todo un cuerpo de líderes religiosos y dilucidar de qué forma se actualiza la *communitas espontánea* en los rituales diarios. Este proceso implica la manipulación de símbolos en un juego dialéctico que se mueve entre las formas organizativas de la iglesia y los rituales pentecostales cotidianos.

Otro célebre acercamiento al carisma es el de por Edward Shils. Aunque parte de la concepción weberiana del carisma, centra su interés sobre el fenómeno carismático en la instituciones (Deusdad Ayala, 2001: 163; Turner, 2003: 12). Desde la comprensión de la realidad social como metáfora espacial a partir de la dicotomía centro-periferia, Shils sostiene que el carisma es la cualidad de aquellos roles, símbolos, personas, instituciones o normas que se hallan conectado a algún tipo de poder trascendental (Shils, 1975: 127), es decir, a los valores centrales de la sociedad. En este sentido, el carisma aparece así vinculado al orden sacro (Turner, 2003: 12). Shils entiende que la potencialidad del carisma reside en su capacidad para generar, mantener o destruir el orden (Shils, 1975: 264). Cuando habla del carisma, Shils parece referirse siempre al carisma institucionalizado y, por tanto, el fenómeno adquiere un carácter conservador (Lindholm, 2013: 7), su concepción está vinculada al mantenimiento del *status quo* (Lindholm, 1992: 253). Cabe recordar algo de lo anunciado con anterioridad: las especificidades de las diversas formas de construcción étnica gitanas locales son coherentes con los sistemas de rotación de sus líderes. Por tanto, la idea del mantenimiento del orden social por parte de los líderes étnico-religiosos ofrecida por Shils nos revela que el componente étnico no es una variable de poca importancia en el sistema de liderazgo de las IEFs.

Merece especial atención la asimilación que Bourdieu hace entre capital simbólico y carisma⁴³, en el grado en que el sociólogo francés adquiere gran protagonismo en estas páginas, pero además apremia la necesidad anclar el fenómeno sobre condicionantes estructurales que, hasta el momento, hemos obviado. Esto, a su vez, nos ayuda a huir del extremo subjetivista que implicaría prestar atención únicamente a las cualidades personales de los líderes (Campos, 2014: 280).

El capital simbólico no sería más que otra forma de designar eso que Max Weber llamó carisma si, prisionero de la lógica de las tipologías realistas, aquel que sin duda comprendió mejor que nadie que la sociología de la religión era un capítulo, y no el más pequeño, de la sociología del poder, no hubiera hecho del carisma una forma particular de poder en lugar de ver en él una dimensión de todo poder, es decir, otro nombre de la legitimidad, producto del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia "en

⁴³ Para una acertada comparación entre el capital simbólico y el carisma se aconseja la consulta de Fernández Fernández (2013).

virtud de la cual las personas que ejercen autoridad son dotadas de prestigio" (2008: 226-227).

Bourdieu democratiza el carisma extendiéndolo a todo ejercicio de poder ya que comprende que todos los campos son campos de creencias, en el que los agentes y grupos aceptan las reglas del juego desde el desconocimiento de las lógicas ocultas del poder, de ahí que la labor de sociología sea la de desvelar las relaciones de poder subyacentes bajo las formas simbólicas. Mediante el concepto de capital simbólico, intenta otorgarle una capacidad explicativa al carisma que, en su opinión, no le confiere Weber, quien repara sobre todo en su nivel descriptivo (Bourdieu, 1997: 172). En el juego producido entre el reconocimiento-desconocimiento se halla la eficacia misma del capital simbólico.

Todas las propuestas sobre el carisma expuestas parten del mismo punto de partida: la sociología comprensiva de Max Weber. Todas ellas suman fuerzas en favor del entendimiento de los fenómenos carismáticos y, cada una de ellas, aporta elementos positivos al análisis. La articulación del liderazgo de la IEF a nivel externo, como describí, evidencia el gran cuerpo institucional en el que se ven inserto los pastores y otros líderes. Sin embargo, la IEF no se desenvuelve en un espacio abstracto, sino en contextos concretos que determinan en parte las formas en que la IEF se constituye y funciona. En adelante, me detengo en explorar la forma en que se construye la autoridad en la IEF y, después, en la implicación que ello tiene sobre los sujetos que integran la denominación.

2.2. Lo que se acepta cuando se «acepta a Dios».

Cuando uno hace trabajo de campo etnográfico sobre fenómenos religiosos se vuelve un converso potencial. Esta es una idea compartida por muchos de mis colegas y durante mi propio trabajo de campo pude comprobarlo multitud de veces. Muchos de los creyentes que fueron testigos de mis primeras visitas al culto auguraban mi futuro como converso; los más optimistas me veían incluso como pastor. La insistencia con la que me preguntaban si ya tenía fecha para mi conversión nunca llegó a incomodarme. Es más, yo asumía con cierto entusiasmo los deseos que los fieles tenían hacia mí, dado que, al fin y al cabo, ellos me

motivaban a dar un paso que adquiriría una importancia significativa, un paso que, reconocían, les había cambiado la vida. Siempre que me preguntaban por mi conversión, contestaba que esta llegaría si *encontraba a Dios*, algo que hasta el momento no había ocurrido. Ellos no se obstinaban ante mi respuesta y generalmente me motivaban a seguir asistiendo a los cultos. Pero una tarde de octubre de 2013 el deseo de los fieles se me impuso y sentí una molestia que hasta aquel momento nunca había experimentado en el culto.

Aquella tarde conducía hacia la iglesia sabiendo que había cambiado de pastor hacía una semana. Me correspondía, como cada vez que visitaba una nueva iglesia, presentarme ante él, contarle mis propósitos como investigador y pedirle que me permitiera asistir a los cultos. El pastor se mostró reticente en un principio, pero los miembros que nos acompañaban en aquella reunión espontánea le explicaron que yo era conocido por los fieles de la congregación y que asistía a la misma desde hacía un año aproximadamente, lo que resultó fundamental para que éste me diese la bienvenida. Durante el culto todo transcurrió con la peculiar normalidad de aquellos encuentros, hasta que el pastor pidió que se apagaran las luces de la iglesia y que los asistentes comenzaran a orar a Dios. Incliné el rostro, como pedían siempre los líderes durante la oración. Comenzó a sonar la música. Aproximadamente a los diez minutos de que diera comienzo la oración, una mano me tocó el hombro. Abrí mis ojos. Era el nuevo tesorero de la iglesia, me estaba pidiendo que lo acompañase. Seguí al tesorero recorriendo la nave de la iglesia hacia el púlpito donde se encontraba el pastor y, cuando estaba delante de él, me pidió que me acercase.

Caminé ahora sin compañía hasta situarme delante del pastor, dando la espalda a los fieles mientras murmuraban sus oraciones. Éste me preguntó si quería *'aceptar a Dios en mi corazón'*. Ante tal proposición, respondí con mi réplica usual: *'no estoy preparado. Yo vengo aquí para hacer mi tesis, quizá en el futuro pueda hacerlo, si encuentro a Dios'*. Para mi sorpresa, el líder de la congregación no se contentó con mi respuesta e insistió: *'Dios te está dando esta oportunidad, estás aquí por una razón'*. En algún momento me imaginé lo que ocurría a mis espaldas, todos los miembros de la iglesia estarían siendo testigos de lo que allí ocurría, lo que me hizo pensar en que las posibilidades de la etnografía podían verse minadas. *'Creo que aceptar a Dios es algo muy serio y yo no vengo aquí pensando en esto. Quizá en el futuro me encuentre preparado y pueda hacerlo'*, contesté incómodo, deseando que dejara de

insistir. La conversación se prolongó unos minutos más, hasta que el pastor preguntó: '*¿qué más te da? Esto no es nada. Solo tienes que repetir unas palabras y luego haces lo que quieras. Si quieres seguir, sigues; si no, no pasa nada*'. Comprendí que estaba agotando mis argumentos y que éstos tenían escasa validez para él. Yo le había explicado que mis intenciones estaban lejos de la conversión, pero el pastor parecía restar tanta importancia a la *aceptación de Dios* e insistió tanto en ella, que no tuve más remedio que aceptarla. Soy incapaz de recordar cuáles fueron las palabras que él pronunció y que yo repetí, pero sí sé que las luces seguían apagadas y que me tocó la frente con su mano. Estaba muy nervioso. Cuando terminó, el pastor me dio un abrazo y me dispuse a volver a mi asiento. Antes de que pudiese llegar a él, el tesorero interceptó mis pasos y me abrazó. En ese momento pude ver la cara de muchos de los asistentes. La gente entendía qué había ocurrido y muchos de ellos me miraban con entusiasmo. Cuando volví a la banca que había abandonado, el hermano que se sentaba a mi lado me preguntó si sentía algo, yo contesté que estaba nervioso y que por ello temblaba, y éste contestó: '*lo que tu sientes es el demonio, que no quiere que aceptes a Dios*'. Aquellas palabras me dejaron atónito. La presencia divina o demoníaca podía sentirse, experimentarse personalmente, y me pregunté cómo los fieles de la iglesia podían llegar a compartir estas experiencias. Estaba contrariado, había visto la alegría de muchos hermanos al ver que había *aceptado a Dios*, pero de otro modo me sentí traicionado, como si hubiese sido víctima de una trampa. Me sentí un farsante en aquella iglesia y lo peor de aquello era que sabía que no era el culpable último de tal situación. Si había algo que agradecer al pastor, era que, después de aquella oración, explicara a los fieles en voz alta que mi intención no era la de *aceptar a Dios* y que él mismo había flexibilizado las condiciones de mi aceptación.

Durante los días que siguieron a aquella tarde me pregunté frecuentemente qué podría explicar lo que había ocurrido. Para mí, las conclusiones más valiosas que podía extraer de aquello tenían que ver con el liderazgo. Por una parte, pensaba, quizá el pastor intentaba atribuirse cierta capacidad, y así sostener en parte su autoridad, ante el hecho haber logrado lo que antes nadie había logrado: acercar al antropólogo, una persona a quien se le miraba como experto, a la creencia. Era una posibilidad que me convertía de algún modo en un ser presuntuoso a mis propios ojos, pero no podía descartarla. Por otra parte, me preguntaba a mí mismo si, ante las facilidades que el pastor me había presentado, no estaría exagerando la

importancia y rigidez del compromiso con la iglesia. En todo caso, nunca se ha repetido una situación semejante.

De esta anécdota, que yo viví en aquel momento con la suficiente angustia como para no considerarla una mera curiosidad, creo fundamental destacar dos ideas que quizá no pasan por alto para el lector. La primera de ellas, tiene que ver con la ayuda que algunos de los hermanos de la iglesia me prestaron para que uno de los pastores que iniciaba su actividad en la IEF de Jerez me permitiera continuar asistiendo al culto. El pastor pareció resistirse a que prolongara mi trabajo en la congregación, solo hasta que los fieles, en aquella pequeña reunión improvisada en la cafetería de la iglesia, manifestaron que conocían mis intereses académicos y que los aceptaban. Esta coyuntura favoreció que se abrieran puertas. En el caso de la IEF de Buenos Aires, las puertas se abrieron gracias a los líderes de la denominación en España quienes, en contacto con pastores y obreros de la IEF en Argentina, anunciaron mi llegada con antelación. La autoridad de los líderes es así limitada. A veces, las decisiones vienen de la cúpula de la denominación y se acatan; otras muchas veces, son los hermanos de las congregaciones locales los que negocian con el pastor de turno las decisiones, poniendo en cuestión el ejercicio de poder de éstos. ¿Dónde están los límites del empleo del poder de los pastores de la IEF? ¿Cuál es la fuente de autoridad de éstos? Trataré de responder a estas preguntas en el presente capítulo para, en los venideros, detallar de qué forma transitan los pastores entre los límites en favor de la continuidad sin poner en riesgo su autoridad.

La segunda cuestión tiene irremediablemente relación con la anterior. Los pastores han de gobernar las iglesias locales, pero también son fundamentales en la producción de una sensibilidad compartida por los fieles de la denominación a través del empleo de ciertos recursos. ¿Qué dispositivos son recurrentes para la constitución de un régimen de la realidad donde la presencia de Dios se materializa? ¿qué consecuencias tiene la asunción de este realidad sensible para los conversos? Los modos de promover el contacto con Dios son compartidos en los rituales de la IEF, lo que lleva a considerar dos conclusiones lógicas: que la promoción del contacto con Dios de una forma específica es una labor indisoluble del rol del líder de la congregación y que, en el desenlace del contacto promovido, se produce una experiencia y subjetividad religiosa de la que participan los hermanos de la denominación religiosa allá donde se opera con los mismos mecanismos. El resultado del uso de ciertos

medios, no obstante, parece asimismo determinado por otros factores, como precisamente el ejercicio del poder que despliegan los líderes.

El presente capítulo está destinado a responder a estas cuestiones respectivamente. Sin embargo, creo que es preciso una breve introducción acerca de la historia de la IEF. En esta historia, los líderes étnicos y religiosos poseen un papel fundamental, y a través de ella acometo introducir de forma paralela la cuestión de la autoridad religiosa evidenciando su alcance.

2.2.1. De la tradición al carisma.

'Muchos se convertían; otros, no'. Evocaba un influyente anciano de la IEF durante una conversación en la casa de un pastor residente en Linares. 'Pero íbamos a los pueblos y preguntábamos por el hombre formal. Hablábamos con ellos: «mire, venimos a esto, esto, esto, esto y esto. Y usted nos puede ayudar» Muchos, la mayoría, hacían caso; otros, no. Muchos han dicho: «no, aquí no se hace», «no, aquí no vengáis a decir esas cosas»'.

'Ustedes respetaban lo que les decían...'. Dije con el ánimo de continuar con la conversación.

'Sí, lo respetábamos. No podíamos ir ahí a pelear. Pero Dios lo ha arreglado. Asturias estuvo mucho tiempo sin dejarnos entrar. Había un gitano y no dejaba entrar a ninguno. Se murió el gitano, pero ahora los hijos, por hacer la voluntad de su padre, nos prohibieron. Pero uno se convirtió. Un hijo. Uno. Y empezó con los hermanos, y ya entramos'.

'Y ya empezó allí la iglesia...'

'¡Exactamente! Dios abre puertas, nosotros no podemos tirar puertas. «¡Pues yo vengo a predicar!» No, no podemos hacer eso. Somos gente de paz. Oramos a Dios: «Señor, ya ves que no nos dejan: lo dejamos en tus manos». Hemos tenido muchos problemas de esos, porque gitanos hay de todo'.

'¿Ha cambiado el tema de los hombres formales con la entrada de la iglesia?'

'No, el hombre formal ya no existe. Esto que te hablo, era hace ochenta años o noventa. No existe porque la vida ha cambiado tanto que ya no existe eso. Existía y valió en un tiempo. Las cosas valen un tiempo, pero luego no valen. Hemos visto que el hombre formal no arreglaba nada. Mira, yo estaba pastoreando en Zamora y había dos familias encontradas. Una eran unos cincuenta hombres y la otra eran unos veinte hombres. Llevaba razón la familia minoritaria, pero, la otra, como tenía el poder, no se iba. Porque esta familia larga le hicieron sangre a la otra familia y la ley gitana dice que ellos se tenían que marchar, porque el que hace sangre, se va. Y había unos hombres formales, viejos y de edad. Pero, ¿qué pasa? Que a esos hombres de edad que iban a ver si lo arreglaban, los mayoritarios no le hacían caso por la fuerza. ¡Y eran

muchos! Y venían... Yo me enteré y les dije: «¿puedo ir con ustedes?» Yo estaba de pastor. Y me dijeron: «¡No!». Bueno, pero yo tenía una “siata”...’.

‘¿Una qué?’.

‘Una “Siata”, una camionetita pequeña. Y un día tenían que ir, porque vivían a cinco o seis kilómetros fuera de Zamora y no tenían coche. Y vinieron a mí, quiso Dios que vinieran a mí’.

‘Para que los llevara usted a...’.

‘¡Eeeeexactamente! «¿Nos puedes llevar a... a la familia de pocas personas?» Buenos, entramos y allí estaban diez u ocho gitanos con unas varas de viola ¡Uh! Y el cabeza de familia, que era el abuelo, no era un anciano todavía; era viejo, pero tenía la mente bien. Y hablando con él, y él: «no, no y yo llevo razón». Y venga y venga a hablar y no arreglaban nada. Yo allí callao. Yo allí callao. Y veía que en la puerta había muchos niños jugando. Y a esto que levanté el dedo, y a estos que venían, los tres o cuatro, les pedí permiso. Digo: «Dígame, ¿puedo yo hablar?». Y uno de ellos: «Sí, ¡tú con nosotros, hombre!». Yo no era un viejo, pero tampoco es que fuera un niño, ya tenía mi edad. Y Dios me bendijo: «Ayúdame Padre, que no nos maten». Y entonces le dije: «mire, usted tiene toda la razón». Y se me quedó mirando, porque cuando le das la razón a un hombre lo amansas. «Tiene toda la razón, porque el que haga sangre se tiene que ir». Él callao. Y mirándome. «Dígame, esos niños gitanos jugando ahí afuera, ¿quiénes son?». Dice: «Mis nietos»; «sí, y dígame, cuando esos niños sean más grandes y alguno diga «¿y tu padre?» Y alguno diga: «está cumpliendo 12 años de presidio porque mi abuelo llevaba razón»; «O dígame, ¿y tú padre?»; «Debajo tierra, lo mataron en una quimera porque mi abuelo llevaba razón». ¿Merece la pena la razón?, le pregunté. No dije más. Y dice: «¡De acuerdo! Nos vamos nosotros». No sabían arreglarlo. Eso no vale hoy. Valió en su tiempo, como las películas de vaqueros: valían, ¡pero hoy no te entretienen!’

“La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla”. Con esta cabal frase, que bien podría aparecer en cualquier manual de técnicas de investigación a colación de las historias de vida, abre García Márquez su propia autobiografía en *Vivir para contarla* (2002). Pone en cuestión el binomio autobiografía y realidad/verdad, pero no detrae valor a la autobiografía como producto. Más preciso que el escritor colombiano, al menos en lo que refiere a epistemología de los relatos biográficos, J. J. Pujadas acierta en señalar que los datos biográficos que producimos no se encuentran por lo general aislados de todo contexto, sino que frecuentemente nos retraen a las tramas de relaciones de los entornos más cercanos (2002: 12). El fragmento que transcribo arriba no forma parte del producto de una historia de vida, sino de una conversación, aunque está atestado de referencias autobiográficas con alusiones a la organización familiar gitana, a los procedimientos legítimos para iniciar la actividad evangélica por parte de la IEF en algunas zonas y a las transformaciones producidas alrededor del liderazgo étnico y religioso entre los gitanos.

Los gitanos españoles restringen –o restringían antes de la implantación del evangelismo– sus relaciones sociales al ámbito del parentesco. Así, aunque los gitanos eran y son conscientes de la existencia de otros gitanos viviendo no solo en otras ciudades españolas, sino en sus mismos barrios, no se podía hablar de éstos como *sociedad*, en el sentido sociológico clásico del término (Gay y Blasco, 2002: 178). Las relaciones sociales entre los gitanos españoles eran así fragmentarias (San Román, 1997: 210; Gay y Blasco, 1999: 40-41). En este sentido, la realidad diaspórica, en el caso de los gitanos españoles, se caracterizaría por la falta de una estructura que sustente la pertenencia étnica; la escasez de intercambios sociales entre gitanos de grupos de parientes diferentes; una gitaneidad que se sostiene sobre la performatividad de la *ley gitana*; y un rechazo a considerar el pasado como punto de apoyo de la identidad (Gay y Blasco, 2002: 179). Las consideraciones de Paloma Gay y Blasco, que enfatiza el carácter performativo de la identidad gitana, pueden complementarse con las formas recurrentes que los gitanos de distintos lugares –como son Jerez de la Frontera (Cádiz, España), Linares (Jaén, España) o Buenos Aires (Argentina)–, sitúan los límites de una gitaneidad *auténtica* o deseable. Conviene acercarse a los cambios producidos en las dinámicas de relaciones entre los gitanos, que implica la emergencia de otro proyecto diaspórico. Este cambio viene de la mano de la expansión de una denominación religiosa fundada por y para gitanos en el territorio español hace más de medio siglo: la Iglesia Evangélica Filadelfia.

La historia de la IEF tiene su génesis a mediados del siglo pasado en la Bretaña francesa. En esta zona del noroeste de Francia un pastor payo, Clement le Cossec, comenzaría un proceso de proselitismo que se extendió hasta llegar al sur de España. Le Cossec comenzó a evangelizar a los primeros gitanos en la década de los sesenta, cuando éstos permanecían en territorio francés para trabajar en la vendimia. A partir de entonces, y después de un tiempo de insistencia, los gitanos comenzaron a asistir asiduamente al culto. Entre ellos había algunos de origen español que, a su vuelta, comenzaron a predicar en España. Estos primeros actos de proselitismo se dieron con mayor fuerza en Cataluña. La fundación de la Iglesia Filadelfia tuvo lugar en España en 1965 y la primera Iglesia Filadelfia en nuestro país se erigió en 1968, en Balaguer (Lérida), punto de encuentro de las primeras reuniones evangélicas gitanas. En 1969 este movimiento fue inscrito en España con el

nombre de Iglesia Evangélica Filadelfia, después de ser legalizado por el Ministerio de Justicia. Con esta denominación se enterraba toda posibilidad de hacer referencia étnica en la misma, tal y como se había intentado anteriormente, ya que la primera iniciativa fue la de denominarla “Misión Gitana” (Cantón *et al.*, 2004: 67-78).

La Iglesia Filadelfia, frente a las iglesias *históricas* protestantes, se inscribe en la rama pentecostal de la misma familia, procede de los movimientos cristianos reformados que tuvieron lugar en Estados Unidos a finales del siglo XIX, sobre todo en California. Surge como movimiento regenerador a partir del metodismo, fundado por el pastor John Wesley, derivado del anglicanismo, pero también es producto de movimientos como el restaurador o renovador de Irving y el regeneracionista de Keswick.

Entre las características propias de esta iglesia, frente a otros grupos protestantes, se destaca el rechazo a la idea de la predestinación que viene de la mano de la Reforma calvinista. Asimismo cabe destacar el carácter ascético y sentimentalista de estas congregaciones, que recibe la influencia directa del metodismo de Wesley y explica, en primer lugar, la aceptación de la creencia de la intervención directa del Espíritu Santo y, en segundo término, los fenómenos de carácter extático. Por su parte, el ascetismo vendría a dar cuenta de la regeneración que viven los individuos, comenzando por la dimensión meramente física de los mismos.

La adaptación del pentecostalismo por parte de los gitanos ha supuesto asimismo la aparición de un nuevo relato que los presenta como un grupo diaspórico. En el seno de las congregaciones se insta a pensar en los gitanos como *el pueblo elegido de Dios*, enfatizando la idea del origen judío de los mismos⁴⁴. A diferencia de lo que ocurre entre los gitanos no

⁴⁴ No deja de ser llamativo que tanto el activismo como el movimiento evangélico gitano apelen a las vinculaciones con el *pueblo judío* en sus distintos recorridos y atendiendo a distintos intereses, aun cuando son estructuras de muy distinta naturaleza. Los primeros, sitúan el Holocausto Nazi como uno de los puntos de inflexión en la historia de los gitanos, circunstancia que también afectó a los judíos residentes en Europa. Además, la condición diaspórica de los judíos sirve de modelo al activismo roma y, hasta la fundación del Estado de Israel en 1948, estos han sido vistos como una nación sin Estado, algo que ha interesado al asociacionismo gitano para vehicular sus reclamos. Por parte del evangelismo, los pastores gitanos ponen en circulación narrativas que designan a los gitanos como la tribu perdida de Israel en la travesía durante 40 años de Moisés en el desierto. El origen de los gitanos es re-fundado y desplazado de la India a Israel. Estos relatos vienen a señalar el interés por parte de los líderes religiosos por la elaboración de una nueva realidad diaspórica, que muestra características diferentes a las que señala Gay y Blasco para los gitanos no conversos al evangelismo

conversos, la estructura de la iglesia dota a los evangélicos de un elenco de instituciones, roles y estatus que se asimila al concepto de *sociedad*. La diáspora religiosa se sustenta sobre la idea de un destino común para los gitanos conversos, manteniendo la distinción entre gitanos y payos y la idea de una supuesta superioridad moral de los primeros sobre los segundos (Gay y Blasco, 2002: 181 y ss.). Estos relatos diaspóricos son expresiones de procesos de etnogénesis (Cantón-Delgado *et. al*, 2004; Cantón-Delgado, 2014) que refieren al surgimiento de identidades étnicas (Eriksen, 2010: 95). Pero hay un medio inexplorado a través del cual los gitanos evangélicos adheridos a la IEF se vinculan y que permite comprender cómo se forma un sujeto pentecostal concreto. Me refiero al modo en que se percibe y se experimenta el mundo, que a su vez produce comunidad (Meyer, 2009: 9).

En el transcurso de la historia de la implantación de la IEF, los líderes étnicos y religiosos han resultado fundamentales. Los pastores y evangelistas de la IEF requerían el permiso de los *gitanos viejos* para iniciar las predicaciones en determinadas zonas, iniciando así procesos de transferencia de autoridad hacia los pastores de la denominación. Las reuniones sirvieron para expandir el evangelio y promover las conversiones, pero también para motivar relaciones entre personas o familias enteras que tal vez solo se conocían de vista o de oídas y para organizarlos en congregaciones administradas por pastores. En adelante exploraré los límites en el ejercicio del poder de los líderes religiosos de la IEF para desentrañar las fuentes de autoridad de los mismos. Una segunda parte de este capítulo estará centrada en el análisis de la IEF como un proyecto religioso y político en el que se promueve una determinada forma de experimentar la realidad que los distingue de otras propuestas de organización política secular propuestas por el Estado.

2.2.2. Los límites del poder.

Realicemos un ejercicio de imaginación poniéndonos por un momento en la piel de un pastor evangélico de la IEF. Centrémonos sobre todo en las labores que ha de desarrollar como gestor de una iglesia local. Es un ejercicio difícil de sostener, aunque no se me ocurre un ejemplo equiparable con el cual aclarar la cuestión que deseo tratar. Siendo pastor

evangélico tendremos que cumplir una máxima ideal, aquella que nos exigiría dar cuerpo a la idea de que no somos cualitativamente diferentes a los correligionarios de la iglesia de la que somos responsables. La *salvación* no es más accesible para nosotros, que ahora somos pastores imaginario en una iglesia imaginaria, que para el señor o la señora que escucha nuestra predicación observándonos desde su asiento. Los tenemos enfrente y nos vemos en la coyuntura de volver coherente esas relaciones, potencialmente idénticas, que todos en la congregación mantenemos con Dios. No hay más que comportarse de acuerdo a los preceptos morales derivados de la interpretación bíblica que han consensuado algunos líderes de la denominación religiosa a la que pertenecemos, al igual que se espera que hagan nuestras ovejas, para situarnos en pie de igualdad con ellos. Nuestros derechos para con Dios son los mismos que los de los fieles, ¿pero y nuestros deberes y obligaciones?

Todo no iba a ser tan fácil. Además de una interpretación concreta de la Biblia por parte de la denominación a la que pertenecemos, la misma nos ha pedido que nos organicemos de una determinada forma. Esa forma pasa por someternos a un sistema de rotación. De hecho, seremos pastores de la congregación a la que servimos durante un tiempo, que no va a extenderse, en condiciones normales, mucho más allá de los dos años. Puede, además, que la iglesia que administramos no esté situada en la localidad en la que residimos o a la cual solíamos asistir, sino que los responsables de zona hayan decidido que pastoreemos en un culto distinto al que íbamos o van nuestras familias y vecinos. Tendremos que adentrarnos en ciudades donde quizá nunca hayamos estado, en barrios que ni siquiera sabíamos que existían y asistir a gente que no conocemos. Pero esa gente a la que predico *la palabra* se suele reunir del orden de cinco a seis veces por semana y, por tanto, generalmente guarda relaciones entre ellos de tipos muy diversos, que pueden ir desde aquellas producidas a través de los vínculos familiares, hasta los de amistad, incluyendo la posibilidad de que existan relaciones conflictivas entre algunos hermanos. Hay que sumar que la iglesia tiene un recorrido en el tiempo de menor o mayor alcance, a menos que seamos nosotros quienes inauguraremos las reuniones en aquel barrio que nos han designado. La iglesia, así, tendrá su propia *historia*. Presumimos que alguien habría tomado alguna decisión desde el inicio de su existencia hasta hoy. Estas determinaciones pueden tener que ver con la elección de los días en los que se celebra el culto; con la contratación del suministro de electricidad o agua; con la mudanza del local de culto ante las quejas vecinales por el elevado volumen de la música del

coro; con la elección de algún varón que ocupe el cargo de tesorero; con una reunión extraordinaria para orar; con situaciones conflictivas entre algunos conversos de la iglesia; y un largo etcétera, entre el que podemos agregar la solicitud de algún antropólogo para *estudiar* algo de importancia relativa para nosotros, como por ejemplo el liderazgo religioso – algo que, dicho sea de paso, no llevaría para nosotros un trabajo tan minucioso, al fin y al cabo, no nos cabe duda de que *los pastores estamos puestos por Dios*.

Aunque Dios sea el que designe nuestra labor en este mundo al que también hemos decidido acceder, las decisiones que tomemos en la congregación no van a aceptarse acriticamente ni a acatarse automáticamente. A veces, si damos entrada al antropólogo de turno, los fieles van a preguntarme por ese extraño con aires de despiste; otras veces, si hace falta pasar la colecta de nuevo porque el tesorero de la iglesia nos comunica que no hemos recaudado la suficiente cuantía económica para el pago del alquiler del local de culto, puede que oigamos un murmullo en la iglesia y alguna queja explícita; no digamos si la cantidad de dinero no llega para percibir nuestro ingreso mensual a cambio de nuestra labor y del sacrificio subyacente de tener que suspender temporalmente nuestro negocio o alejarnos de nuestras familias, entonces puede que pasemos incluso a ser sospechosos de perseguir nuestros intereses particulares en detrimento de los de la congregación o, lo que es peor, de los propósitos de Dios.

Ante esta multitud de situaciones posibles tendremos que satisfacer a la cúpula de la denominación que nos nombró como pastores y a los miembros concretos del culto que gestionamos. Los obreros y también los fieles de la congregación pueden elevar una queja sobre mí al responsable de zona y mi labor puede verse comprometida. Puede que uno de los fieles que asiste a mi iglesia pierda la confianza en mí y decida no volver a pisar el culto, lo que con casi total seguridad conllevará el abandono de la iglesia de los familiares de éste, si es que no arrastra a algunas familias más. Por otra parte, también podemos tomar una decisión que sea del agrado del conjunto de la iglesia, pero que suscite la sanción por parte de la cúpula de la denominación religiosa. Ante este panorama de no fácil solución quizá nos preguntaríamos si vale la pena ser pastor, si ello no implica insatisfacciones y sacrificios de difícil compensación. Pero hay quien lo tiene claro y, en el caso de la Iglesia Evangélica Filadelfia, ha existido un crecimiento progresivo de ministros de culto.

¿Qué podría compensar el sacrificio de dejar a la familia, la casa o el trabajo a cambio de atender a los hermanos ante cualquier situación incluso a horas intempestivas, de preparar a diario el culto, de tener que comunicarme con otros pastores, reunirme con ellos, organizar encuentros entre iglesias, etc.? En primer lugar, los fieles llegan a ser pastores en correspondencia con el *llamado* que Dios les ha hecho. Cumplen el propósito de Dios. Esto, en segundo lugar, les aporta prestigio. Sin embargo, el prestigio dado por la autoridad que los pastores detentan hay que reproducirlo en el tiempo. Como expliqué arriba, la autoridad puede verse contestada y, para que esto no ocurra, hay que complacer a los fieles, por un lado, y a los líderes de la denominación, por otro. Esto se debe a que los pastores encuentran límites para ejercer poder. Los fieles pueden, como mostraré en el capítulo 4 y 5, ofrecer resistencia ante algunas situaciones. He aquí la multidireccionalidad del ejercicio del poder al que hizo referencia Foucault.

Aunque he anunciado algunos arriba, me gustaría detenerme con mayor detalle sobre los límites de la acumulación de poder por parte de los pastores de la IEF. Pienso que estas constricciones pueden ayudar a desentrañar el rol de los pastores. Las limitaciones al poder de los pastores pueden encontrarse ejercidos *desde arriba*, por usar una metáfora espacial usual para el análisis político del Estado, es decir, a nivel externo si focalizamos en las congregaciones locales; pero también puede encontrarse *desde abajo*, a nivel interno, cuando los fieles ofrecen resistencia a las resoluciones y acciones de líder de la congregación. En el siguiente apartado me detendré en las fuentes de las principales constricciones en la autoridad de los líderes de la IEF fijadas por la denominación principalmente y terminaré mencionando las variables que pueden obstaculizar el ejercicio del poder de parte de los fieles y su organización local, aunque abordaré éstas más escrupulosamente en los capítulos 4 y 5 de esta tesis. Una vez que haya considerado las restricciones que los pastores pueden encontrar para ejercer su autoridad como tales, será más fácil vislumbrar dónde recaen las bases del liderazgo religioso en la IEF.

2.2.3. Verticalidad: la IEF como jerarquía.

Pienso que de una forma general los límites del poder que se imponen desde la denominación vienen dados principalmente a través de dos limitaciones. Por un lado, a través de una lectura de la doctrina evangélico pentecostal la IEF asienta la idea de la igualdad entre los fieles y el pastor, inspirando la idea de que ambos han de someterse de igual manera ante la autoridad de Dios; por otro lado, el sistema de rotaciones en los puestos de liderazgo pone cerco a la acumulación de poder, manteniéndose coherente con la simetría en las relaciones que mantienen líderes y seguidores con Dios.

Ya mencioné sucintamente que los puestos de liderazgo de las iglesias locales estaban sometidos a regímenes de rotación. Los mismos líderes de las iglesias observan que no siempre existe una lógica que determine la ocupación de un ministro de culto en una iglesia concreta, más allá de la idea de que los pastores con menor experiencia son enviados a pastorear a cultos con un bajo número de asistentes. Además, algunos obreros reconocen que tienen la posibilidad de negociar con los responsables de zona el lugar de destino. La rotación de los pastores es también un mecanismo para impedir la acumulación de poder. Ahora bien, hay dos niveles de rotación que necesitan de atención: el externo y el interno. Generalmente se promocionan las rotaciones de cargos instituidos al interior de la iglesia local y las rotaciones en los puestos que forman la jerarquía de la denominación. Sin embargo, hay casos en los que no se producen rotaciones y deriva en resultados aparentemente contradictorios. Adelantaré, en este sentido, que la existencia de una escasa alternancia al interior de la IEF de Buenos Aires tiene una importancia fundamental para entender la escisión que vivió la congregación en 2104. Sin embargo, las rotaciones entre líderes de las dos congregaciones activas en Argentina es hoy en día inexistente, y ha resultado en el tiempo un mecanismo que favorece la continuidad de ambas iglesias. Pero esta paradoja puede mantenerse dada la condición transnacional de la IEF y las circunstancias singulares de los fieles en aquella región.

En un artículo reciente, Manuela Cantón-Delgado (2017) ha reflexionado sobre las causas y consecuencias que tiene la rotación para los pastores de la denominación. La

movilidad de los pastores impulsa la formación continuada de los mismos y les aporta prestigio. Pero además, la implantación de este modo de organización resulta ineludible por algunas razones: las numerosas tareas a las que los pastores se ven obligados a atender (gestión cultural casi diaria, organización y asistencia a reuniones y atención de los miembros, entre otras) la convierten en una labor muy sacrificada. Por ello, ante el cambio o la renuncia en algunos de los puestos de responsabilidad de la iglesia, los hermanos encuentran justificación en la *carga* a la que están sometidos. Esta *carga* también conlleva la complementariedad de sus funciones en la iglesia con su trabajo diario en los mercadillos ambulantes, o bien abandonarlo temporalmente. La alternancia en el liderazgo ofrece así cierta recuperación económica ante la posibilidad de que se vieran afectados los ingresos familiares. Cantón-Delgado enfatiza, además, las congruencias en la promoción de este sistema con la movilidad gitana, que no pasó a ser inexistente después de su sedentarización, con la distribución geográfica de los linajes familiares. Finalmente, el alto número de obreros en relación con la cantidad de congregaciones activas vuelven inevitable las rotaciones, a la vez que las rotaciones respaldan la formación de un cada vez mayor número de jóvenes (*ibid*: 82-83). Ser pastor aporta prestigio, pero no ha de ser pretexto para ejercer arbitrariamente el poder, puesto que puede correr el riesgo de discordar con el principio que recuerda que pastores y fieles son iguales ante Dios. Y esto me lleva a considerar otro de los mecanismos con la que la denominación trata de aplacar la concentración de poder por parte de los líderes.

Cuando el primer pastor que conocí en la IEF de Jerez de la Frontera encontraba algún contratiempo para asistir al culto, le sustituía uno de los dos obreros que en aquellos días visitaba la congregación. Una tarde, uno de los obreros sustituyendo al pastor se dirigió al conjunto de hermanos al oír la cuantía económica recolectada por los ofrenderos: *'No se viene al culto para cumplir con el pastor, sino con Dios. El pastor no es un sacerdote, el sumo sacerdote es Dios'*. Al obrero le había parecido escasa la cantidad recaudada aquella tarde, asumiendo que esta circunstancia obedecía a que los congregados respondían de un mejor modo a las expectativas del líder si éste era el pastor nombrado para ocupar el cargo de forma permanente y no un obrero que lo reemplazaba temporalmente. Con aquellas palabras el obrero restaba importancia a la figura del pastor y desplazaba la autoridad a Dios, reconociendo a su vez que no siempre los fieles se comportaban de acuerdo a ella, con lo que evidenciaba un reparto desigual de la autoridad de los líderes de la iglesia. Dichas quejas se

volverían a repetir alguna vez más, poniendo en tela de juicio la idea que los fieles generalmente reconocen al situar la fuente de autoridad de los pastores. Valga como ejemplo el siguiente extracto transcrito de una conversación que mantuve con un joven músico de una iglesia de Linares:

Antonio: *'Los pastores están puestos por Dios, son instrumentos de Dios, pero son iguales que todos los demás'.*

Yo: *'Entonces, confiáis en todos los pastores que pone Filadelfia'.*

Antonio: *'No, en el hombre no podemos confiar, confiamos en Dios'.*

Yo: *'Pero hacéis caso a los pastores cuando os dicen algo...'.*

Antonio: *'¡Claro! Porque están puestos por Dios'.*

Para los fieles de la IEF, la autoridad de los líderes de la iglesia, como se difiere de las palabras del obrero y de Antonio, está secundada por Dios. Pero los pastores son *levantados* según los mecanismos que activa la denominación para dicho fin, por lo que el carisma se desprende, en primer lugar, de la integración del cuerpo de líderes en la denominación.

Entrar a formar parte en el cuerpo de pastores de la IEF está sujeto actualmente a la condición de programa de formación de una duración de cinco años. Los candidatos pasan a estudiar en la Escuela Bíblica Evangélica Filadelfia (EBEF), un seminario creado por los líderes de la denominación aproximadamente en 2003. Según las cifras de algunos líderes de la IEF, entre ellos un maestro de la EBEF, hay 7 coordinadores a nivel nacional y aproximadamente 50 centros de estudios en toda España. Alcanzar el grado de obrero implica asistir a las reuniones de estudio bíblico que se celebran una vez por semana, superar algunos exámenes y predicar esporádicamente a modo de ensayo en congregaciones con escaso número de fieles. Los líderes de la IEF consideran que hay un número elevado de candidatos en las escuelas bíblicas (aproximadamente 500 en 2016, según los datos aproximados de un líder nacional) y que generalmente todos ellos llegan a ser obreros, por eso ven la necesidad de elevar las exigencias de acceso en las escuelas. Toda la estructura erigida alrededor de la formación de líderes religiosos señalan la dinámica meritocrática, racional, que se imprime en la autoridad de los líderes. Su lógica sostiene la institucionalización del carisma en el seno de la denominación. No es de extrañar que los hermanos asuman el conocimiento de los líderes en cuestiones bíblicas como una expectativa inherente a su puesto.

La legitimidad carismática pasa así, en un primer momento, a detentarse a través del puesto de liderazgo de la denominación y, en segundo término, en personas concretas, puesto que existen líderes de la denominación que detentan mayor capital simbólico que otros. La institucionalización del carisma y su integración en los roles de la jerarquía denominacional favorece la recepción de pastores en los cultos locales en el contexto del sistema de rotación de líderes. Los fieles entonces han de aceptar *a priori* la distribución y designación del liderazgo de los responsables de zona a cada iglesia y posteriormente valorar la figura del pastor de acuerdo a ciertos criterios. Llegado a este punto, una pregunta se antoja adecuada: ¿cuál o cuáles son los criterios aceptados para evaluar las acciones de los pastores?

2.2.4. El testimonio: una medida incierta.

Un pastor, para los fieles pentecostales de la IEF, es *llamado* por Dios. Parece existir una contradicción entre el llamado de Dios y la forma que la denominación evangélica gitana tiene de designar pastores. Puede entenderse que el llamado es individual y que cualquiera puede manifestar que ha sido *llamado por Dios* para ostentar un rol en las congregaciones. Pero el *llamado* es puesto a prueba a través de lo que se conoce como el *testimonio*. El uso social del término *testimonio* puede llevar a equívocos si no se considera el contexto en el que se enuncia. Por una parte, un *testimonio* puede referir a un relato de un acontecimiento en la vida de los conversos donde se evidencia la intervención del Espíritu Santo en un evento determinado en la biografía de los individuos, por lo que dicha crónica se entiende como un *testimonio* de la existencia de Dios. Por otra parte, el *testimonio* puede aparecer en los discursos como prueba de un comportamiento moralmente correcto según la teología evangélica pentecostal. *Dar testimonio* puede ser traducido como demostrar que el comportamiento desplegado a través de las acciones individuales es congruente con los preceptos morales de la doctrina difundida por la denominación. *Dar testimonio* es, con otras palabras, performar *la palabra* contenida en una exégesis particular del texto bíblico. De esta forma, la autoridad de la Biblia se encarna en la persona que manifiesta tener *testimonio*. Un integrante del coro de Jerez de la IEF madre de Jerez de la Frontera explica el *testimonio* como sigue:

'El testimonio es un comportamiento de cara a la vida en la sociedad que te identifique de entre todos en el comportamiento, en la manera de hablar, en la forma de vestir, en la actitud. Que con esa actitud la gente pueda decir, cuando le hables a alguna persona que sepa de tu conducta y de tu forma de ser, que cuando le hables de Cristo la gente diga «verdaderamente, pues sí, porque a este chaval de verdad le gusta, tiene esto, tiene lo otro y tiene muchas cualidades donde es verdad lo que él dice por su boca. Que él es de Dios, que Cristo puede cambiar vidas y que puede hacer una gran obra en la vida de los humanos»'.

El testimonio, entonces, se manifiesta en el comportamiento⁴⁵. Hay todo un habitus cristiano gitano que se expresa a través de formas del habla, vestimenta y que, como explica el creyente, está sujeto a la evaluación pública de los miembros de las iglesias. Los fieles estiman el grado de fe de sus hermanos a partir de la performatividad de unos códigos morales y ésta, por tanto, se considera puente entre la vida pública y la privada. Mediante el testimonio los fieles dan cuenta pública de su compromiso privado y personal con Dios: el *testimonio* funciona como índice de verdad (*'y tiene muchas cualidades donde es verdad lo que él dice por su boca'*). No obstante, la distancia entre el comportamiento público y la *verdad*, no siempre guarda para los creyentes una relación inequívoca y a veces los pastores se afanan en recordarlo, como hacía un pastor de la iglesia de la localidad de Algeciras (Cádiz) durante una visita al culto jerezano: *'A veces queremos ser grandes en Siria, tener fama en Siria y que nos reconozcan en el culto. Pero luego vamos a Israel y no somos nadie, no nos reconoce ni Dios en nuestra intimidad'*.

Los hermanos de la IEF asumen una relación unidireccional entre lo público y lo privado: la apreciación del comportamiento público es entonces ineludiblemente anterior y necesaria para una estimación positiva del compromiso personal con Dios. Si el *testimonio* abre la posibilidad a la *verdad*, una manifestación del *llamado* de los pastores se adquirirá a través del *testimonio* de los mismos. Un pastor de la iglesia madre de Linares expresaba la cuestión de la autoridad de la siguiente forma:

'La autoridad de un pastor viene bajo su testimonio. Cuando una persona es fiel a su palabra, va ganando autoridad. Una cosa es decir algo y otra cosa es hacerla. Tú haces lo que está escrito por medio de la palabra, ese pastor tiene autoridad. Una cosa

⁴⁵ En algunas entrevistas realizadas el término *testimonio* aparece como sinónimo de *comportamiento* o *conducta*.

es decir y otra es hacer. Un pastor tiene autoridad cuando hace lo que tiene que hacer bajo la autoridad de Dios. Entonces, lo que él predica, lo vive y tiene autoridad, y la gente lo ve'.

Por su parte, un anciano de la IEF muy reconocido y valorado por los fieles, a quien pude ver predicar en Jerez de la Frontera y visitar en Linares, alineaba las propiedades ideales de la autoridad de los pastores a los de la gitaneidad:

'Además, nosotros los gitanos, esto lo predico, sabemos más de esto que los jambos. Te digo porqué: porque en el gitanismo ha tenido hombres formales que han evitado riñas, hombres formales, formales de palabra. Bueno, el hombre formal tenía que tener seis o siete atributos naturales: no mentir, no ser borracho, ser espléndido, no consentir el abuso, ser más honrado que una niña de cuatro años y que le respetaran en su casa. Si no tenía estos cinco o seis atributos, no contábamos con él. Y Dios dice parecido, que tengo que tener atributos de lo que soy y entonces la gente me respetará, si no, no me respetan'.

Existe cierta correspondencia, según esta forma de interpretar el liderazgo, entre representar la *ley gitana* y representar *La Palabra* a través del comportamiento. Ser un *hombre de palabra*, cumplir con lo que uno mismo dice, es coherente con *tener testimonio* en el sentido en que lo utilizan los evangélicos de la IEF, es decir, demostrar en el comportamiento que se *'predica con el ejemplo'*. La continuidad en el valor de *la palabra* en el contexto de la transferencia de autoridad⁴⁶ del sistema de autoridad gerontocrático hacia líderes religiosos más jóvenes, así como el respeto a los ancianos en la IEF como denominación o en los cultos locales, indican que el carisma de los pastores de la IEF está impregnado de la autoridad tradicional. De hecho, los líderes reconocen que en la resolución de conflictos los pastores tienen un rol significativo si éstos se producen entre fieles de la iglesia o si en ellos está implicado alguien que asiste a la iglesia. El carácter gerontocrático del liderazgo tradicional entre los calós se solapa así con el liderazgo religioso.

Aunque en los discursos que reflexionan sobre la autoridad de los pastores abundan las referencias hacia la necesidad de *dar testimonio*, encuentro que ésta es una expectativa a la que también han de responder los fieles que no ocupan cargos en los cultos. Resulta

⁴⁶ Las historias locales de apertura de puntos de oración de la IEF están atestadas de referencias a negociaciones entre los líderes religiosos de la denominación y los *gitanos viejos*. Como se verá en el ejemplo de la expansión del evangelismo entre los calós en Argentina (Capítulo 5), al igual que en el relato con el que abría la sección 2.2.1., el permiso de los líderes calós resultaba fundamental para el inicio de la evangelización entre los gitanos de las zonas donde residían.

evidente que comportarse *'como dice la Biblia'* es un ideal que tanto miembros de la iglesia como líderes esperan de todos los conversos. Pero ese comportamiento lleva aparejada señales corporales como la adquisición y el uso de un lenguaje específico o la utilización de una vestimenta considerada apropiada. Ciertamente los fieles incorporan un vocabulario que integra términos procedentes del texto bíblico o expresiones pautadas y que funciona como signo de pertenencia a la confesión. Como me explicaba un hermano de la iglesia madre de Jerez: *'hay que conocer para sentir a Dios. Dios te abre la mente y te da ese conocimiento. Hasta la forma de hablar te cambia'*. El uso de conceptos procedentes de la Biblia no se limita a la denominación gitana, sino al evangelismo, lo que sugiere que la pertenencia a la IEF dispone a los individuos con unos códigos que posibilitan el tejer puentes de sentido con fieles pentecostales de otras regiones de habla castellana. El uso del lenguaje es una herramienta para la vinculación potencial a una comunidad evangélica global aún mayor.

El atuendo también sirve de símbolo de pertenencia y rectitud moral. Se consideran impropias las faldas cortas o pantalones para las mujeres, así como el empleo de prendas para el torso que puedan ser percibidas como provocativas. Los varones suelen preferir las camisas sobre las camisetas de algodón y los pantalones largos sobre los cortos, evitando el uso de chándales, al menos en el espacio cultural. He sido testigo de algunas que otras sanciones en torno a la vestimenta de los conversos. En Buenos Aires, por ejemplo, un creyente bromeaba con el joven pastor sobre los colores y el estampado de su camisa: *'¿tú te puedes creer que un pastor puede venir al culto con esa camisa con esos colores y esos cuadros?'*. O durante un culto en la iglesia madre de Linares, un asistente que se sentaba en un banco detrás de mí, le dijo a quien me acompañaba a modo de burla: *'¡Qué camiseta más bonita!'*. A los pocos minutos, mi acompañante salió de la iglesia explicándome: *'me voy a casa a ducharme, que no me ha dado tiempo después de salir del trabajo'* y volvió aproximadamente después de veinte minutos con pantalón largo y camisa. En resumen, no solo se valora un comportamiento adecuado para demostrar el *testimonio*, este viene acompañado por otras señales, como el lenguaje o la vestimenta. Pero si el *testimonio* es un valor no solo esperado de los líderes, sino también entre los mismos fieles, conviene, entonces, encontrar la diferencia entre las expectativas implícitas en el rol de los líderes de la congregación y del de los fieles comunes. El siguiente extracto de una conversación con el anciano de la obra de la IEF a quien visité en Linares puede contribuir a llevar al fondo de la cuestión:

'La autoridad procede de Dios y de la oración. El pastor que no ore está seco. El poder viene de la oración, de tener contacto con Dios. ¿De dónde viene el amor? ¡Del roce! Y el roce con Dios es hablar con él, contarle todo, decirle: «ayúdame en esto, yo no puedo» todas las cosas, pero siempre en beneficio de los demás, no una oración interesada para mí. Eso lo tiene que tener un pastor... Porque eres sincero y eres íntegro para Dios, vas a crecer, en el evangelio hay que crecer. Si yo oro poco, me entretengo con algo, pues creceré muy poco. Entonces, ese que es obediente al pastor ¡crece mucho más! Y le hace mejor a la obra'. Me explicaba el pastor.

'Pero hermano, si tenemos a un pastor que ora mucho y una de sus ovejas también ora mucho, ¿cuál es entonces la diferencia?'

'Pues que el pastor administra y la oveja, no. La oveja tiene que obedecer al pastor, lo dice La Palabra: «obedeced a vuestros pastores»'.

La diferencia entre las expectativas que se tiene de los fieles y de los pastores no es exactamente el *testimonio*. En la conversación que transcribo se manifiesta la potencial igualdad entre pastores y fieles ante Dios. De los líderes, entonces, se espera además que desarrollen sus funciones en las congregaciones locales como agregado a su *testimonio*, dado que así se vuelve auténtico lo que entienden como el *llamado de Dios* para el desempeño de un cargo en la iglesia. Con otras palabras, los pastores, miembros del coro, ujieres, etc. entienden que han recibido un *don de Dios*, un *llamado de Dios* para el desarrollo de las actividades concretas, lo cual ha de ser justificado *a posteriori* del nombramiento del cargo a través principalmente del *testimonio* y la aplicación del mismo en el desarrollo de las actividades que se les designan. Cuanto más importante sea el cargo ocupado por un individuo entre los roles distribuidos en los cultos, mayor será la exigencia de los hermanos en cuanto a su *testimonio*. El pastor, en su caso, tiene que representar el prototipo del comportamiento ideal.

Para administrar la iglesia, los pastores cuentan con la colaboración de otros miembros que encarnan otros roles en el contexto de las congregaciones locales. De hecho, esta colaboración se antoja deseable, motivo por el cual se entiende que un pastor ha de impulsar la promoción de ciertos individuos hacia puestos de relevancia en la iglesia⁴⁷. Entre las tareas de administración de las iglesias, los creyentes observan que el pastor local ha de aconsejar a los fieles de la iglesia ante las problemáticas que afrontan los mismos. Los fieles,

⁴⁷ Las deficiencias en torno a la promoción de líderes puede ser objeto de críticas entre los fieles de una congregación local, como sucede en el caso de la IEF de la zona centro de Buenos Aires (ejemplo que expondré en el capítulo 5 de esta tesis doctoral).

así, recurren al pastor ante algún problema personal y ellos pueden asistir a los miembros de la iglesia en sus domicilios, independientemente de la hora a la que sean reclamados, o antes o después de la celebración del culto. En la IEF de Buenos Aires, por ejemplo, fui testigo de cómo el pastor de la congregación local ayudaba económicamente con parte de los fondos de la iglesia a una familia quien le expresaba sus dificultades financieras antes de la celebración de un culto. Asimismo, se espera que los pastores motiven a los fieles a continuar asistiendo a los cultos diarios.

Pero el pastor ha de administrar también la congregación en su conjunto. Los miembros de las congregaciones locales esperan que los pastores hagan frente a problemáticas que tienen que ver con los recursos materiales y simbólicos de la congregación. La necesidad de captar recursos económicos o de promover la participación de los creyentes en las congregaciones locales se convierten en fuente de tensión entre iglesias o al interior de las mismas, como mostraré en los capítulos 4 y 5; será entonces el momento de ilustrar en la práctica el despliegue de los límites que los mismos hermanos de las congregaciones imponen a los pastores, el poder que ejercen sobre ellos. Por el momento vale con identificar los mecanismos eficaces para ejercer resistencia por parte de los fieles, dificultando la acumulación de poder de los pastores.

2.2.5. Horizontalidad: la IEF como conjunto de fieles.

Hasta ahora me he centrado en detallar las dos fuentes que limitan la acumulación del poder por parte de los líderes locales de la IEF como imperativos de la denominación en su conjunto. Pero comportarse de acuerdo a *la palabra*, manifestando un *testimonio* ejemplar que pasa, entre otras cosas, por no situarse en un plano de superioridad con respecto a los fieles, y acogerse al sistema de rotaciones es compatible con otras muchas formas de acción y toma de decisiones. Esto responde fundamentalmente a que el *testimonio* es indeterminado en dos sentidos: su carácter público guarda una relación ambigua con el ámbito privado y puede estar sujeto a múltiples interpretaciones a la hora de actuar de cara a diversas situaciones, en ocasiones contingentes *per se*. Por ello, y ante la inviabilidad de supervisar el desarrollo

cotidiano de los pastores por parte de la jerarquía denominacional, existen formas de coartar la acumulación de poder por parte de los fieles que forman las congregaciones a nivel local, a partir de la resistencia hacia ciertas acciones y determinaciones.

Llegados a este punto conviene evocar el trabajo de Pierre Clastres en torno a la *jefatura* en las *sociedades primitivas*. Entre otras cosas, Clastres se pregunta por las funciones del *jefe primitivo* de cara a las relaciones internas de su grupo. La *sociedad* (entendiéndola aquí como la entidad grupal a la que pertenece el jefe), explica,

le acredita un mínimo de confianza garantizada por las cualidades que despliega precisamente al servicio de la sociedad. Es lo que denominamos prestigio (...) el punto de vista del líder sólo será escuchado cuando exprese el punto de vista de la sociedad como totalidad (Clastres, 2001: 114).

Pienso que hay similitudes entre el *jefe primitivo* de Clastres y los pastores de la IEF, sobre todo en la medida en que ambos dependen de los grupos entre los que gozan de prestigio. La confianza que reciben los pastores de la IEF por parte de los fieles precede a sus capacidades porque *'están puestos por Dios'* y *levantados* por la denominación, pero simultáneamente dependen de sus cualidades para conservarla y verificar la entidad del *llamado*. Su actitud, por otra parte, debe alinearse con las expectativas e ideales del conjunto de la congregación, es decir, debe performar el *testimonio*. Pero también encuentro diferencias entre sendas formas de liderazgo en su grado de autonomía. El antropólogo francés observa que no hay un órgano de poder distinguido de la sociedad, de hecho, el líder no goza si quiera de autoridad (Clastres, 2010: 217). Los pastores pueden, e incluso deben, sancionar ciertos comportamientos y disciplinar a quienes los ejercen; arbitrar posibles conflictos; instituir prácticas; organizar y aprobar la ocupación de ciertos puestos en la iglesia, la organización de actividades, la logística del espacio y de la práctica cultural. No obstante, existen ciertos límites, como en el caso de la *jefatura* que constata Clastres:

La tribu somete al jefe de algún modo a una estricta vigilancia, prisionero de un espacio del que no le deja salir (...) En virtud del estrecho control al que la sociedad somete (...), *como todo lo demás*, la práctica del líder, escasos son los jefes en situación de transgredir la ley de la sociedad primitiva: *no eres más que los demás* (Clastres, 2010: 219. Cursivas en el original).

Aunque el axioma de la igualdad está presente tanto en un caso como en el otro, las formas de personificarla sin ponerla en riesgo son distintas. Para los líderes de la IEF ese *espacio* se antoja más amplio que el que restringe al *jefe primitivo*, pero posee, al igual que el de éste, ciertos confines. Cabe preguntarse ahora por los mecanismos para contener el acopio del poder *desde abajo* en la IEF para ejemplificar y profundizar, en los capítulos que siguen, sobre el contenido de los espacios del que los líderes son, por emplear los términos de Clastres, prisioneros.

El mismo *testimonio*, tal y como lo he abordado, introduce entre los creyentes adheridos a la IEF un principio que permite contrastar y evaluar ciertas prácticas de los líderes, de quienes se espera ejemplaridad en este aspecto. El pastor habrá de extender, como mencioné anteriormente, la representación de la palabra utilizando su propio cuerpo para administrar a la congregación que tiene a su cargo. Frente a éste, los hermanos contienen y sancionan ciertas actuaciones y transigen otras. ¿Cuáles son los mecanismos activos para la conjura de la acumulación de poder insertos en las dinámicas de las congregaciones? Existen varios. La existencia de un cuerpo variable de obreros en las iglesias, a partir del excedente existente de líderes relativamente activos, permite acotar las acciones de los pastores ante posibles sanciones que pueden incluso ser trasladadas a los responsables de zona o a otros líderes. Por otra parte, existe la posibilidad nada desdeñable del abandono de la congregación o de una escisión. En este sentido, cobran importancia los vínculos de parentesco que sirven de vehículo de adhesión a la denominación porque también son un factor potencialmente limitante del poder de los pastores: ante posibles tensiones con un hermano o hermana de una congregación local, el eventual abandono del culto puede extenderse a familias enteras de congregados. Este panorama es además posible gracias a la organización y dinámica del protestantismo español y del funcionamiento del campo religioso, sobre el que me detendré en otro capítulo. Pero falta una última consideración que estimo importante. Se trata del hecho de que los líderes pastorean usualmente en iglesias a las que no acudían antes de encargarse de su administración, por lo que han de tener en cuenta las problemáticas locales, los sistemas de cargos en activo y las especificidades de las relaciones que se producen en ellas, tratando de adaptarse a sus expectativas y conservando de este modo grados de autonomía variables.

Ante las restricciones que los pastores encuentran a través del funcionamiento de la denominación y de los mecanismos de resistencia que sostiene el conjunto de fieles de las congregaciones locales, los pastores, como los *jefes* de Clastres, movilizan la persuasión como un reducto desde donde mantener su autoridad. Los límites dejan a los pastores margen de acción y decisión y éstos han de adaptarse a las circunstancias concretas de cada congregación, con lo que a pesar de pertenecer a una denominación específica, las iglesias tienen un grado significativo de autonomía. No obstante, entre las funciones de los pastores de la IEF está la de la mediación espiritual y ésta, a pesar del supuesto anti-ritualismo pentecostal (Robbins, 2005: 59), adquiere acciones similares, cuando no idénticas, en las iglesias que he visitado. De la forma en que los líderes ejercen la mediación entre los fieles y el Espíritu Santo deriva un conocimiento sensible del mundo y una experiencia religiosa común para los fieles de la IEF. En el siguiente sección, me detendré en las consecuencias que la performance ritual tiene en la autoridad de los líderes, en la experiencia religiosa de los sujetos y en la comunidad de fieles de la denominación.

2.3. Carisma, experiencia y emoción.

Quiero volver fugazmente al ejemplo que propuse anteriormente, en el que un pastor de la IEF de Jerez me convenció para *aceptar a Dios* durante un culto. Como me habían contado algunos de los hermanos, a la vez que me lo ofrecían, se podía *aceptar a Dios* sin la necesidad de tener que hacerlo durante los cultos. Tampoco tenía que ser un pastor quien oficiase el evento. Podría haber aceptado a Dios de la mano de un hermano de la iglesia mientras tomábamos café en la terraza de cualquier bar. No se me escapaba que la ocasión elegida por el pastor para pedirme que aceptara a Dios no era un momento cualquiera, fue durante la oración. La oración o la alabanza se celebraba en un ambiente muy concreto, con una atmósfera que invitaba a la persuasión de los sentidos. La acción misma me provocó un estado de nerviosismo, con el consiguiente temblor corporal, que fue interpretado por un hermano de la iglesia como la acción del demonio. Este hecho me hizo pensar en la implicación de los sentidos, la constitución de la experiencia religiosa y el rol de los líderes de la congregación en la producción de dicha experiencia. Por este motivo, me interesa

examinar la dimensión estética de la IEF y su vinculación con el liderazgo religioso. El uso más generalizado y extendido de la noción de estética se fundamenta en las ideas de Kant. Sin embargo, pretendo abordar la cuestión desde el punto de vista aristotélico siguiendo las propuestas elaboradas por Jacques Rancière y, fundamentalmente, Birgit Meyer, ya que permite la aproximación a la constitución de los sujetos religiosos.

La estética para Meyer y Verrips refiere a “nuestra total experiencia sensorial del mundo y nuestro conocimiento sensitivo de él” (2008: 21. Traducido por mí). Este entendimiento de la estética amplía el concepto en la búsqueda de una concepción que abarca la sensibilidad y el conocimiento en una totalidad, esto es, un desplazamiento de la estética hacia la integración del cuerpo y la mente. Desde esta perspectiva, Birgit Meyer ha desarrollado un cuerpo conceptual que busca volver comprensible el fenómeno religioso en el contexto de la globalización. Existe, en este sentido, toda una serie de formas que modulan subjetividades y disposiciones corporales, también a través de los *mass media*. Daré un primer paso en este apartado con el propósito de comprender este modo de vinculación de los sujetos en el marco de una denominación religiosa transnacional, como es el caso de la IEF. La performance ritual juega un papel fundamental en la constitución del conocimiento sensible del mundo, por lo que el rol de los pastores adquiere una importancia significativa, aunque paradójicamente su labor en este ámbito no siempre se reconoce explícitamente.

En lo que sigue describo un modelo de acción ritual del que he sido testigo allá donde he asistido a los cultos de la IEF y en las unidades de observación de esta investigación: Jerez de la Frontera, Linares y Buenos Aires. La descripción está basada en la alabanza o cultos de oración, dado que son la principal fuente de producción de la experiencia religiosa para los fieles de la IEF y, por tanto, fundamento de la vinculación estética de los sujetos adscritos a la denominación pentecostal gitana. En otras palabras, la participación ritual es vehículo de la incorporación de un conocimiento sensible del mundo. Conviene una breve aclaración sobre los rituales de la IEF para adentrarnos en la producción estética de la IEF.

2.3.1. La percepción de lo invisible.

El culto de la IEF se celebra de cinco a seis días a la semana⁴⁸ y se extiende durante un tiempo medio de una hora y media a dos horas. A este culto diario se le suman las bodas y los bautizos, de especial relevancia para los miembros de las congregaciones locales. Alrededor de éstas, se organizan otras reuniones como las de la oración de intercesión, cuando un grupo de mujeres u hombres se encuentran para orar en favor de la salud de algún miembro de la iglesia, o las reuniones de jóvenes, matrimonios, etc.

El culto diario se estructura a partir de un orden secuencial de tres partes: oración, alabanza y predicación, si bien la duración temporal de cada una de ellas puede variar. Para la oración, el pastor pide a dos o tres varones que '*presenten el culto*', lo que da lugar a la oración *improvisada* en voz alta por parte de las personas indicadas. De la oración se pasa a la alabanza, momento en el que el coro, generalmente compuesto por hombres y mujeres jóvenes, entonan canciones de alabanza a Dios, también conocidas como alabanzas o *coritos*, en un estilo formalmente afín al flamenco. Cuando finaliza la alabanza, el pastor, o bien algún hermano invitado o algún obrero o candidato, toma la palabra en lo que será la lectura de algún pasaje bíblico seleccionado y la posterior explicación del fragmento leído, que generalmente incide en la forma de incorporación del mensaje bíblico a la vida cotidiana de los fieles. Los rituales que he enumerado arriba, así como su esquema temporal, están sujetos a variaciones que dependen generalmente de la decisión de los pastores y líderes y de las expectativas y motivaciones de los miembros de las iglesias concretas, según he observado durante el trabajo de campo.

A nivel retórico, el objetivo específico de los rituales cotidianos de la IEF es el de rendir culto a Dios, por lo que se impulsa el contacto con la divinidad y se invoca la presencia de Dios entre los fieles. Cualquier situación producida entre los miembros de la IEF, fuera o dentro del espacio cultural, puede ser interpretada a partir de la voluntad y omnipresencia de Dios o del diablo. El contacto de los pentecostales con la divinidad es generalizado y

⁴⁸ Existen excepciones sobre la frecuencia de los cultos. La IEF situada en la localidad bonaerense de San Miguel, por ejemplo, celebra sus cultos 4 veces a la semana. Por su parte, los fieles de la IEF emplazada en el centro de la capital argentina se reúnen a diario.

rutinario. De hecho, el ritual pentecostal puede ser recreado en cualquier situación y espacio, dada la capacitación de los fieles para la participación en ellos, algo que es promovido por el grado de espontaneidad que los caracteriza (Robbins, 2009: 60). Para los fieles pentecostales, el Espíritu Santo o Dios están potencialmente presentes en cada situación.

Cabe destacar el carácter emotivo de los cultos de la IEF. No se equivocan Cantón *et al.* cuando afirman que resulta fácil vincular esta cualidad emocional de los cultos pentecostales de la IEF a la identidad gitana (2004: 90). La definición de la *gitaneidad* en términos pasionales existe también entre otros grupos gitanos, más allá de los residentes en España. En Brasil, donde existe cierta exotización de la gitaneidad, los misioneros de la Missão Batista Cigana⁴⁹ (MBC) recorren los estados de São Paulo, Minas Gerais y Rio de Janeiro evangelizando a los *ciganos calon*⁵⁰ en los campamentos nómadas situados en las periferias urbanas. Una explicación que un misionero bautista atribuía a la expansión del pentecostalismo entre los *ciganos* brasileños se deduce de sus palabras: '*El pueblo gitano parece un pueblo pentecostal. Parecen llevarlo [el pentecostalismo] en la sangre porque los gitanos son muy emotivos*'. Pero hay más, con la pretensión de volver efectiva la labor misional, los misioneros bautistas de la MBC emplean esta asociación como recurso, llegando a transformar sus rituales con fines proselitistas. Tal y como me comentaba el mismo misionero bautista, cuando me mostraba fotografías de la primera iglesia bautista levantada en un campamento nómada en Brasil: '*¿ves? Aquí los gitanos levantan las manos en la oración. Esto no se hace en las demás iglesias bautistas, pero nosotros lo hacemos así con los gitanos porque son muy expresivos*'. Para traer el contacto entre los fieles y Dios, los líderes de la MBC están articulando sus prácticas con nuevos medios que les permite extenderse entre los gitanos nómadas de Brasil. Los misioneros de la MBC entienden así que el éxito de la evangelización entre los calon nómadas pasa por adaptar el culto bautista a la *forma de ser de los ciganos* a través de formas sensitivas concretas. Estas formas, como nos revelan las palabras del misionero bautista, responden a una idea preconcebida de la gitaneidad, es el ritual bautista el que es objeto de negociación en base a la naturaleza étnica del grupo y al modo como se la concibe contextualmente. De hecho, las formas sensitivas son

⁴⁹ Misión Bautista Gitana

⁵⁰ El uso común del etnónimo en Brasil refiere a los gitanos de origen ibérico que llegaron a Brasil a partir del siglo XVI (Toyansk, 2012: 77; Ferrari, 2010: 332).

construcciones históricas y, en este sentido, “son un excelente punto de entrada a los procesos de transformación religiosa” (Meyer, 2010: 751. Traducido por mí).



Culto bautista de la MBC en campamento de gitanos calons en Itaquaquetuba, São Paulo (Brasil). Fotografía tomada por mí.

El ritual de la IEF tiene características específicas que lo diferencian de otras denominaciones pentecostales en el mundo. El flamenco es el elemento más significativo y ha sido integrado en los rituales de la IEF, aunque de formas resignificadas. La práctica del flamenco incorporada en los cultos es uno de elementos más reconocidos de la IEF por parte de las personas que tienen conocimiento de la existencia del evangelismo entre los gitanos, sean estos gitanos o no. De hecho, la música de los cultos de la IEF tiene carácter proselitista (Llera Blanes, 2008: 181). Por ello, resulta un elemento fundamental de la IEF en el espacio público. Sin embargo, a nivel congregacional tiene un rol mucho más relevante. Si entendemos, como Birgit Meyer, que la religión consiste en el ejercicio de mediación entre los fieles y la divinidad (2009: 11), entonces los medios para invocar a la trascendencia cobran una importancia significativa.

Para observar los modos en que se producen una estética compartida en la IEF he seleccionado la alabanza como espacio temporal ritual por varias razones. Pienso que es adecuada esta disección dado que en la práctica los creyentes distinguen este evento de otras experiencias dentro del ritual global o culto diario, como las oraciones de presentación o la

predicación. Se trata de la entonación de canciones, generalmente con un estilo próximo al flamenco con letras cristianas, para alabar a Dios por parte del coro mientras que los fieles se comunican individualmente con Él. En algunos cultos, el estilo flamenco se aferra únicamente al nivel vocal a través del *quejío*⁵¹. Durante la alabanza, los pastores piden a los fieles que cierren sus ojos y que hablen con Dios, por lo que, aunque el coro cante una alabanza, el ejercicio de los fieles está usualmente orientado a orar a Dios. Muchas veces se realiza un *culto de oración*, que consiste en la supresión de la predicación del pastor en favor de la oración individual acompañada por la alabanza. Lo que distingue la experiencia en la alabanza o en los cultos de oración de otras en el culto diario es la interacción individual, personal y prolongada con la divinidad en presencia de la comunidad local de fieles que termina promoviendo una intensa emoción. Asimismo, la alabanza es señalada frecuentemente por los fieles como la parte del culto más atractiva. Finalmente, es en la alabanza donde se dan un conjunto de acciones que coinciden en todos los cultos que he visitado, lo que nos permite aproximarnos a la vinculación de los fieles de la IEF desde el punto de vista de una formación estética. Pero, ¿qué elementos son requeridos en la acción ritual para que ésta sea eficaz? Es decir, ¿qué componentes dotan de realidad, a través de la materialización de la imaginación, el vínculo entre los fieles de la IEF y la divinidad y producen un estilo estético concreto y compartido por los fieles asistentes a los cultos de la IEF? Para observar las formas en que los líderes de la IEF inducen a la experiencia religiosa, he reconstruido una descripción de la oración a partir de mis múltiples notas en mis diarios de campo:

'Por favor, cierra los ojos por respeto a Dios y habla con Él. Él quiere escucharte', pide el pastor invitado por la IEF madre de Jerez de la Frontera, quien es conocido por todos los miembros de la congregación local por haber pertenecido a la misma anteriormente. *'Apagad la luz, por favor'*, se dirige ahora al ujier⁵² de la iglesia, que se coloca junto a la puerta de la sala donde se celebra el culto. Primero, se apagan las luces que iluminan la parte del local donde se coloca el pastor, progresivamente la oscuridad se extiende hasta la puerta de la nave donde se celebra el culto. *'Habla con Dios, hermano. Él está aquí esta tarde. Él está aquí para escucharte. Habla con Él. Siente su*

⁵¹ A falta de una definición más adecuada, pienso que la definición que otorga el diccionario de la Real Academia Española para el término “quejido” se ajusta a lo que en los círculos del flamenco se entiende por *quejío*: “voz lastimosa, motivada por un dolor o pena que aflige y atormenta”. En: <http://dle.rae.es/?id=Um5bxA8>. [Consultado el 16 de octubre de 2017].

⁵² El ujier es, en el contexto de la iglesia, el varón que generalmente se encarga del acomodamiento de las bancas o sillas donde se sientan los fieles, de repartir Biblias o del mantenimiento de las estancias de la misma.

presencia esta tarde, hermano', anima el pastor a los asistentes a hablar individualmente con Dios.

Al principio, silencio.

El pastor pide, una vez más, que los presentes hablen con Dios.

Suenan los acordes de una guitarra. A la orden del pastor, uno de los guitarristas del coro de la iglesia comienza a tocar.

El pastor habla con Dios, enmarcando sus palabras en los sonidos producidos por las primeras vibraciones de las cuerdas de la guitarra: *'Dios mío, gracias por haber entrado en mi vida. Te doy las gracias por haber tocado mi corazón, por haberme tocado con tu mano...'*

Pronto comienzan a hacerse reconocibles las voces de los hombres que se sientan a mi alrededor. Hablan a la vez. No están conversando entre ellos; conversan con Dios. Con los rostros en dirección al suelo, ojos cerrados, articulan frases dirigidas a Dios. Al principio las palabras enunciadas son inaudibles. Sin embargo, a medida que transcurren los segundos, la música y las voces elevan sincrónicamente el volumen. Cuando las palabras se hacen reconocibles, las voces se han solapado y su origen se vuelve ambiguo, exceptuando los sonidos que emiten las personas que están a mi derecha y a mi izquierda, de forma que me permite oír sus palabras con mayor claridad. Entretanto, el pastor continúa animando a los fieles: *'Hermano, habla con Dios. Él está aquí. Él necesita oír tu voz'*. En alguna ocasión se dirige a algún asistente en particular: *'¡Venga, hermano Ramírez, habla con Él! Cuéntale, Él quiere saber lo que tienes que decirle'*, *'Santiago, dile a Dios eso que quieres contarle'*. El pastor anima a los miembros a hablar en voz alta, no vale con *imaginar* la conversación, ésta ha de cobrar materialidad a través de la locución.

La música aumenta el volumen, del mismo modo que lo hacen las voces de los congregados. El coro empieza a entonar una alabanza, momento en el cual las múltiples conversaciones que se mantienen con Dios aumentan aún más su volumen. El sonido emitido por el coro continúa *in crescendo*. Las conversaciones se funden, los hermanos hablan a la vez:

'Dios, gracias por la salud que nos has dado a mí y a los míos...'; 'ayúdame a seguir en tu camino...'; 'tú eres Santo, Dios mío...'; '¡Aaayyyy, Dios mío!...'; 'Dios bendice mi casa, bendice a mi familia...'; 'Ayúdame, señor' [se distinguen voces que se dirigen al Señor melódicamente. Cantan a Dios, con el quiebro en las voces, a modo de *quejío* del que se valen los cantaores de flamenco]; *'¡¡¡Santooooooooooooo!!!...'*

Las conversaciones se prolongan durante minutos. A medida que aumenta el volumen de la música y el de las palabras del pastor, también lo hace el de las conversaciones, que se mezclan irremediabilmente entre ellas. Si anteriormente sólo alcanzaba a escuchar las voces masculinas, ahora llegan a mis oídos las voces de las mujeres también, todas entretajidas en un: *'Toca-mi-corazón/salva-mi-alma-de-las-maldades-de-este-mundo/santifica-mi-hogar/¡¡¡¡¡Bendito-eres,-mi-reeeeyyyyy!!!!/soy-tu-siervo/yo-te-adoro-señor/shababababashababa⁵³/¡¡¡Santooooooooooooo!!!* [se oyen tres palmadas a la vez que se emite el sonido]/...⁵⁴.

⁵³ He intentado así, transcribir la expresión de la glosolalia o don de lenguas.

⁵⁴ Me he permitido obviar los espacios en el texto con la intención de trasladar al lector a la situación concreta. Mediante el uso de guiones (-) y barras (/) para, mediante ambos recursos, negar el silencio o pausa que impone el espacio en el texto. Utilizo los guiones para separar palabras emitidas por una misma persona; las barras pretenden separar lo que dice una persona de lo que dice otra.

El pastor impone su voz sobre la de los demás congregados, esta vez, hablando aún más fuerte: *'Señor, escucha a tu pueblo que está aquí para adorarte... ¡Dios mío, bendícelos con tu gloria!'*

La alabanza, que seguía sonando alrededor del tumulto de conversadores, va llegando a su estribillo final. Las voces de los fieles no cesan y el pastor mira al coro y mueve su mano derecha para indicarles que vuelvan a cantar el estribillo, parte presumidamente más intensa de la alabanza. Cuando el estribillo de la canción está apunto de anunciar de nuevo su fin, el pastor vuelve a pedirle a los músicos con la mano que sigan cantando el estribillo. Ahora el estribillo se repite innumerables veces sin que se requiera la petición del pastor.

Cuando el volumen ha llegado a su punto álgido la gente empieza a abrir los ojos y a levantar sus cabezas, mirando hacia el atril donde se coloca el pastor. Delante de mí, un hermano se seca las lágrimas con un pañuelo.

Después de que el coro repita el estribillo por enésima vez, el pastor indica con su mano que procedan a terminar la alabanza. El estribillo llega a su fin y el conjunto de voces de los asistentes se apagan progresivamente.

Un obrero se dirige al púlpito donde está el pastor, lleva una Biblia en la mano, los asistentes entienden que va a ser éste quien predique. Antes de que el pastor que ha dirigido la alabanza baje de la tarima para sentarse en las primeras bancas de la iglesia, el obrero que lo sustituye le reconoce su labor: *'yo quisiera ser como el pastor, que tiene tanto poderío hablando, pero ya estoy muy mayor. Se siente el Espíritu Santo, el poder de Dios. ¡Grita un fuerte aleluya!'*. Un grito unánime sale de los fieles: *'¡Aleluya!'*

El obrero se dispone a comenzar la predicación: *'Hermanos yo me había preparado hoy unas palabras para hablaros hoy, pero Dios me ha hablado y me ha dado otro mensaje para ustedes...'*

En los cultos de oración o las alabanzas interactúan distintas agencias: por un lado, la del pastor, que induce a los creyentes a la conversación con Dios y gestiona los ritmos y letras del coro; por otro, las de los creyentes mismos que, si bien parten de la interacción individual con la divinidad a petición del pastor, pronto comparten sus confesiones con el conjunto de la iglesia motivados por la intensidad creciente de la experiencia conjunta; las del coro de la iglesia mediante la producción musical que, junto con la modulación de los tonos de voz del pastor en una dirección determinada, la de la exaltación, deviene fundamental para la intensidad emocional en flujo; y, por último, la de *la presencia viva de Dios*. La reunión de varias agencias en la misma situación implica potencialmente la influencia corporal recíproca. En el transcurrir de la interacción los sujetos establecen, explica Collins (2005, 2009), un foco de atención mutuo y estados emocionales compartidos. Este encuentro intersubjetivo se negocia a partir de la sincronización o coordinación rítmica recíproca de las operaciones corporales implicadas en la situación: en este caso el acto de interlocución del pastor hacia los fieles primero, y luego hacia la divinidad (según transcurre la acción), y de los fieles comunes y el coro hacia Dios; y los movimientos corporales. Las palabras del

pastor, que al inicio de la oración resultan pausadas, inductoras, insinuantes, son acompañadas por los acordes de las guitarras que, en un principio, sirven como melodía que envuelve las palabras del pastor a la vez que anuncian el inicio del *corito*. En un primer momento, las voces de los fieles son casi imperceptibles, de modo que no compiten con las palabras del pastor; es en este momento cuando los individuos conversan espiritualmente recurriendo a símbolos que han sido incorporados durante rituales anteriores, símbolos que ganarán en visibilidad y vehemencia a medida que se intensifica la acción.

Sin embargo, y como he intentado mostrar, el aumento del ritmo de la música, así como el ascenso en los tonos de voz del pastor en medio del ánimo a la congregación, provocan un crecimiento progresivo en el tono de las oraciones de los congregados comunes. Las acciones verbales y corporales del pastor, los músicos y los fieles, se coordinan en un proceso que comienza en la conversación privada con Dios y termina con un estado emocional intenso compartido y un foco de atención mutuo. De hecho, para Collins es la sincronización física recíproca el elemento esencial para el establecimiento de un foco de atención común y un estado emocional compartido. En este caso, el foco mutuo se fija progresivamente en la conversación grupal con Dios, sobre todo en los reclamos del pastor, que frecuentemente exige los *aleluyas* y los *gloria a Dios* de los fieles en los momentos más intensos de la acción, coincidiendo con la repetición de los estribillos, lo que generalmente es acompañado con otros vítores de los fieles hacia Dios, palmas, elevación de brazos, etc. Existe una conciencia colectiva, o una efervescente relación intersubjetiva, en torno a lo que está ocurriendo en la situación. La misma percepción de participación conjunta y de la implicación de las conciencias de los actores en el ritual es indispensable para su propia eficacia (Collins, 2005: 49). La experiencia emocional compartida, a su vez, halla su expresión en la aclamación, cada vez más intensa, del pastor, los fieles y los músicos.

La presencia en la situación concreta de los elementos enumerados arriba da lugar a la *efervescencia colectiva*, aunque sólo en la medida en que se intensifica el foco de atención y la experiencia emocional entre los fieles. Este estado de *efervescencia colectiva* es potencialmente un motor generador de símbolos grupales, solidaridad grupal, Energía Emocional (EE) y pautas morales (Collins, 2005: 49). Para Randall Collins la EE es “una sensación de confianza, contento, fuerza, entusiasmo e iniciativa para la acción” (2009: 73).

La EE se entiende como el principio que impulsa a prácticas sociales sucesivas. De esta energía dependen los encuentros o rituales posteriores a su producción. Así, la *efervescencia colectiva* que deriva de la intensificación cognitiva y emocional dará lugar fundamentalmente a EE y a símbolos de pertenencia que contienen y expresan dicha EE. Cuando el ritual resulta eficaz, la energía a la que refiere Collins, se expresa en términos de *gozo*, lo que los agentes en el contexto de la iglesia traducen como alegría, aunque de sentido elevado, alejada de lo *mundano* para remitir a lo espiritual. La eficacia ritual, de acuerdo con Collins, determinará posteriores encuentros (Collins, 2005). Desde este punto de vista, el éxito ritual referido es responsable de la continuidad de la congregación.

Para que el *gozo* sea experimentado se dan ciertos aspectos coincidentes en la alabanza o culto de oración que he descrito arriba. Sin embargo, la descripción no recoge otras formas presentes en el evento. Hay otros elementos que concurren en la estructura de practicas disponibles para organizar el contacto con lo divino. Existen códigos de vestimenta concretos que pueden suscitar las sanciones negativas cuanto más se acercan los individuos a las edades consideradas propias para el bautismo, es decir, la adultez. Estas normas remiten a la cuestión del *testimonio*, sobre el que ya me referí arriba. Por otra parte, los espacios culturales aparecen divididos, no solo en relación al género, cuyas implicaciones no conciernen al argumento que esgrimo en estas páginas, sino también en relación al capital simbólico de los fieles. De esta forma, es normal encontrarse a los líderes de las congregaciones locales (ancianos, obreros, candidatos, etc.) en las bancas más cercanas al púlpito donde se coloca el pastor. Esta distribución del culto ofrece mayor eficacia al ritual, puesto que se le presupone un comportamiento ritual más adecuado a los hermanos situados generalmente en las bancas más próximas al pastor, espacio que toda mirada desentrenada habría de recorrer durante su participación al localizarse detrás de aquéllos. Además, los lugares de culto suelen carecer de un exceso de decoración y usualmente se presentan como espacios diáfanos, lo que facilita la concentración individual en la actividad ritual. Todos estos elementos, junto con las acciones descritas arriba (como la performance del pastor, la música, las acciones de los fieles, la oscuridad, etc.) forman parte de la escena donde se induce al contacto con la trascendencia, todos ellos forman parte de formas sensitivas que moldea a los sujetos implicados en los cultos y producen una experiencia compartida, aunque experimentada individualmente.

Finalmente, y no por ser una cuestión de menor calado, habría que considerar la composición étnica de los fieles, tanto comunes como líderes, que asisten las iglesias. La elección de las unidades de observación responde, como anuncié en el capítulo 1 de esta tesis doctoral, al rastreo de conflictos que llevasen a representar un panorama general a partir de un modelo de etnografía multisituada en relación al liderazgo y a la etnicidad. El criterio de elección de las unidades de observación también responde a la construcción diferencial de la identidad gitana en cada una de ellas. Siguiendo este argumento, no extrañará que las relaciones interétnicas en flujo en los espacios de culto encuentren su correlación en contextos más amplios, como son los configurados por las localidades donde se encuentran las iglesias. Dicho esto, la performance ritual se desarrolla en dichos contextos y, pese a su variabilidad, las estructuras de relaciones étnicas concretas forman parte de la escenografía ritual en su despliegue y resultan legítimas para la inducción a la experiencia que consideran trascendente. La construcción de la gitaneidad en Jerez, Linares o Buenos Aires serán objeto de discusión en los capítulos de esta tesis donde refiera a circunstancias concretas de cada región geográfica mencionada. Sin embargo, es adecuado avanzar aquí que el componente étnico de los individuos que ocupan cargos de cierta importancia en las congregaciones tiene una correspondencia con la manera de entender la gitaneidad en cada uno de los lugares a los que me refiero. En Jerez, donde la gitaneidad está sometida a dinámicas constantes de apropiación y reapropiación, existen matrimonios mixtos (entre gitanos y payos) desde hace al menos un siglo, y se entiende como una condición que distingue a los gitanos de la localidad de los gitanos de otras áreas españolas, los puestos de liderazgo de la IEF madre son indistintamente ocupados por gitanos, *gadjés* o entreveraos. En Linares, donde las fronteras entre gitanos y castellanos son fácilmente reconocibles y las relaciones sociales quedan limitadas al ámbito del parentesco o la iglesia, las iglesias quedan integradas casi exclusivamente por gitanos y los puestos de liderazgo disponibles en la iglesia quedan a cargo de agentes gitanos. En los cultos de la IEF en Argentina, donde los gitanos se entienden como pertenecientes a dos grupos diferentes, aunque vinculados diferencialmente al territorio español, los pastores encuentran límites a las rotaciones y gestionan las iglesias activas entre sus propios grupos.

Pero la relación se puede extender aún más. Los lugares donde se desarrollan los cultos frecuentemente, al menos en las localidades a las que he asistido, mantienen ciertas regularidades con los espacios simbólicos que ocupa la gitaneidad en los contextos concretos. En Jerez de la Frontera, la IEF madre se encuentra en la actualidad en un lugar muy transitado para los residentes en la localidad y al exterior puede leerse “Iglesia Evangélica Filadelfia. Templo de Jerez”, visibilizando así la actividad cultural de la denominación gitana. En Linares, aunque los espacios de culto puedan aparecer anunciados por alguna señal exterior (una cruz o algún letrero donde pueda leerse “Iglesia Evangélica Filadelfia”), se encuentran en las áreas periféricas, por lo que quedan fuera de los itinerarios de paso para el resto de la población. En Buenos Aires existe un culto en la zona centro de la ciudad, pero los líderes del mismo han rechazado señalar el local, permaneciendo invisibles para los viandantes. Y aunque la Iglesia de San Miguel del área del conurbano bonaerense queda situada junto a una vía bastante transitada, no existe una señal que anuncie al exterior la función del edificio, del mismo modo que ocurre con el centro de la capital.

Entre las similitudes y diferencias destacadas arriba para organizar el contacto legítimo con Dios, lo que más llama la atención es la diversidad de las relaciones interétnicas en los tres contextos propuestos. Es precisamente la conexión de familias gitanas fragmentadas a través de una organización uno de los mayores éxitos de la denominación. Pero esta vinculación pasa, no solo por la creación de una estructura jerárquica que las organice en congregaciones locales y a través de la institucionalización de nuevos roles y estatus, sino también por la promoción de una experiencia religiosa y una sensibilidad compartida más allá de las formas que tienen de asignar la gitaneidad. En la siguiente sección trataré de explorar el *gozo* como núcleo de la vivencia religiosa personal y de la subjetividad religiosa que opera en favor de la creación de una formación estética (Meyer, 2009).

2.3.2. Experiencia religiosa, creación estética.

Un hermano de la IEF de Linares me explicaba su experiencia durante la alabanza en los siguientes términos:

'En la iglesia llega un momento, que yo creo que es la oración, que es como si no estuvieses, como si valiera todo, es como si no estuvieses allí. La mayoría de gente cierra los ojos, levanta las manos y es cuando verdaderamente sientes el Espíritu. Es cuando verdaderamente su corazón, su bienestar se hace como agua cristalina. Es cuando ves la realidad de la vida y es cuando estás más tranquilo. En ese momento es cuando no hay problemas, evades todos los problemas que te llegan a ti y es como si tu pudieses hacerlo todo. Como si te sintieses un super-héroe que todo puede llegar a hacerlo. Ese es el momento clave, para otra gente, a lo mejor, será otro momento, pero para mí, no. Cuando el pastor ve que hay soltura, que la gente está gozando, normalmente el pastor es el que decide alargar, porque ve que están entrando en contacto con Jesucristo en una forma que les hace llegar al gozo. A veces se alarga muchísimo.

Cuando le pides a Dios, él te va a escuchar, pero es más bonito, más relevante cuando hay más gente que siente como tú, entonces ese gozo se aumenta tres veces más. Tú puedes orarle a Dios solo en tu casa, pero con la gente se llega a un punto máximo que tú solo no puedes conseguir.

En la oración, el clima, la circunstancia, que corten las luces, que haya una canción relajada, quizá tu mente está más abierta a que esto pueda producirse. Se crea el mejor ambiente para que tu corazón, tu sentir, tu mente, pueda alcanzar eso'.

Las palabras que he expuesto reflejan algunos elementos que pueden remitirnos a la propuesta de Randall Collins. Primero, hay un reconocimiento sobre el carácter central de la alabanza, de la oración con Dios, como el momento más atractivo para la persona que cuenta su experiencia (*'es el momento clave'*). Segundo, hay referencias implícitas y explícitas a la dependencia de la dimensión colectiva. En esta consideración aparece la sensación individual como dependiente de la acción de las personas del entorno. Por otra parte, el creyente refiere directamente a la existencia de diferencias entre la conversación privada con Dios, en la más íntima soledad, y la oración con Dios en el espacio cultural, en compañía de otras personas. La dimensión reconocidamente social del ritual, más cuando hay referencias a acciones concretas, como cerrar los ojos o elevar las manos, dirigen el foco sobre la interacción. Tercero, el establecimiento de relaciones intersubjetivas, a través precisamente de la interacción, resulta fundamental. Cuarto, del carácter interactivo del evento se infiere la naturaleza procesual del mismo, cuyo punto culmen es el contacto con la divinidad y, con ello, el gozo. Si bien los creyentes pentecostales tienen la posibilidad del contacto con Dios en cualquier momento y lugar, parecería que la oración en la iglesia promueve un acercamiento de otro tipo, que no tenían al inicio de la oración misma. El punto álgido se ilustra discursivamente con el contacto trascendente, que aquí se equipara al gozo, cuya

fuerza es la efervescencia producida a través de la interacción, la sincronización recíproca y la intersubjetividad.

La efervescencia emocional producida a partir de la performance ritual pentecostal de la IEF lleva a pensar en los estados alterados de conciencia o trance. No está entre mis intereses dedicarme al trance en esta tesis. Además, quizá no todos los creyentes de la IEF que han colaborado en esta etnografía aprobarían el término *trance*. Sin embargo, las reacciones de los agentes durante los cultos de oración o las alabanzas son variadas. Durante los cultos de oración o haciendo uso de los elementos arriba descritos, por ejemplo, para llevar a cabo dones de sanidad, he sido testigo desde episodios de glosolalia hasta el desvanecimiento de personas, pasando por la formación de una cadena humana que baila en el espacio cultural. Lo cierto es que encuentro argumentos sobre el trance extático que no contradicen las consideraciones que hago en estas páginas. Por ejemplo, Fericgla observa una relación estrecha entre la música y el trance extático y que este último es considerado socialmente como una expresión de la unión entre el individuo y la divinidad (Fericgla, 1998: 167). Durante los cultos de oración o en las alabanzas, los coros mismos se presentan en formas repetitivas, cuando no se acelera el ritmo musical, algo coincidente con la práctica musical de otras sociedades que conciben el trance entre sus pautas culturales (*ibid.*: 175). Por su parte, Richard Castillo entiende que el fenómeno del trance se caracteriza por una atención altamente focalizada, lo que resulta coherente con el enfoque microsociológico de Collins, aunque esta se encuentra determinada por el sistema de significados culturalmente dominante (Castillo, 1995: 17).

El *gozo* haría referencia, en palabras de Collins, a la EE producida. En adelante voy a detenerme en esta cuestión, porque a mi entender el *gozo* representa una síntesis de la experiencia religiosa para los fieles de la IEF. Sin embargo, cabe destacar aquí otras consideraciones que subyacen a las palabras mencionadas por el creyente cuando me hablaba sobre su experiencia durante la alabanza acompañada de la oración. El creyente sitúa la acción del pastor en un lugar central del evento, le reconoce al líder el papel de gestor del mismo. Por otra parte, la naturaleza del evento posee una cualidad ontológica diferente a otros sucesos, es reconocida como '*la realidad de la vida*'. El contacto con la divinidad es así significativamente diferente a la vida ordinaria, normal, que además diluye los obstáculos

cotidianos (*'es cuando no hay problemas'*) y persuade a los individuos de estar llenos de un poder no disponible en otras parcelas de la vida social (*'como si te sintieses un super-héroe que todo puede llegar a hacerlo'*). Estas apreciaciones son coherentes con los presupuestos de Victor Turner sobre la relación dialéctica entre la estructura y la anti-estructura, sobre lo que me detendré al final de este capítulo.

Las consideraciones de Clifford Geertz sobre la *baraka* en su trabajo de comparación transcultural sobre el islam, puede servirnos para desentrañar el rol de lo que los agentes identifican como *gozo*: “es un modo de construir –emocional, moral e intelectualmente– la experiencia humana, un comentario cultural sobre la vida” (1994: 64). En efecto, el *gozo* es una expresión para referirse a la experiencia religiosa que, siguiendo las nociones de Meyer, aúna dimensiones intelectuales, morales y emocionales. *Gozar* en los cultos refiere a un estado de ánimo o a una emoción, pero también implica –cuando no es explicado por– el contacto con Dios o el Espíritu Santo. El *gozo* es una experiencia compartida y concreta que ha sido promovida por las formas que persuaden a los agentes a la materialización de la imaginación. Estas formas son parte del núcleo de la estética gitana pentecostal y son motivadas principalmente desde los puestos de liderazgo, durante la performance ritual, en favor del contacto entre los fieles y la divinidad. En resumidas cuentas, cuando en Jerez de la Frontera, Linares o Buenos Aires los gitanos que asisten a los cultos de la IEF declaran haber *gozado* en el culto, refieren a experiencias afines. Aunque mi ánimo no es el de sobredimensionar la importancia de las creencias y las prácticas religiosas en las vidas de los individuos, sí creo oportuno reconocer su lugar en la constitución de los sujetos. Volviendo al fundador de la antropología hermenéutica:

La creencia religiosa en medio del ritual, donde engulle a la persona entera, conectándola, en la medida en que es capaz, a los fundamentos más profundos de la existencia, y la creencia religiosa como la amalgama de ideas, preceptos, juicios y emociones que la experiencia de ese engullimiento insinúa en el ánimo de la vida cotidiana, no son en absoluto la misma cosa. La primera está en el origen de la segunda; pero es la segunda la que determina la acción social (Geertz, 1994: 139).

El modelo interaccionista de Collins permite el análisis minucioso de las formas concretas de generación de emociones y símbolos, considerando de una forma autónoma, lo que asimismo Meyer tiene en cuenta de un modo indistinguible: el carácter visceral del

fenómeno religioso. Si Collins sugiere que el éxito ritual se obtiene a través del establecimiento de la intersubjetividad y de una alta intensidad emocional durante la interacción, Meyer observa que “el Espíritu Santo es una presencia experiencial que invoca sentimientos” (2010a: 742. Traducido por mí). A través del análisis interaccionista de la oración o alabanza se evidencia cómo las formas sensitivas resultan persuasivas. En estos procesos resultan fundamentales los “actos estéticos como configuraciones de la experiencia, que dan cabida a nuevos modos de sentir e inducen formas nuevas de subjetividad política” (Rancière, 2009: 5). Donde la política para el filósofo francés

consiste en reconfigurar la división de lo sensible, en introducir sujetos y objetos nuevos, en hacer visible aquello que no lo era, en escuchar como a seres dotados de la palabra a aquellos que no eran considerados más que animales ruidosos” (Rancière, 2005: 15).

En este sentido, la IEF constituye a través de formas específicas una nueva política, una realidad sensible gobernada por Dios, identificable aunque inefable, reconocible a través los sentidos. No es extraño que cuando los fieles de la IEF hablan de las conversiones, o de los episodios de carácter extático, los sujetos apelen a experiencias donde sienten la presencia del Espíritu.

Como describí en las páginas anteriores, el líder encargado de dirigir la alabanza o el culto de oración hace usualmente referencia expresa a la sensación como señal de la presencia del Espíritu Santo (*'siente su presencia esta tarde, hermano'*). Otras veces, las referencias a la sensibilidad como vehículo del conocimiento es más explícita, tomando a veces formas pedagógicas. Durante un culto en Jerez de la Frontera, el pastor se esmeraba durante la oración identificando la fuente de las sensaciones: *'cógele la mano al que está a tu lado y háblale a Dios. Dios quiere ver esa lágrima corriendo por tu cara. Algo te toca por la espalda, por la cabeza ¡El Espíritu Santo te toca!'*. En la iglesia del centro de Linares, durante uno de sus cultos, el pastor ilustraba el evento del siguiente modo: *'ya se están quebrantando las mujeres y hablan en lenguas dejando en libertad al Espíritu. ¡Únete a nosotros! ¡Deja tu mente libre!'*.

Pero además, en los mismos discursos de conversión o en las alusiones a las experiencias religiosas los sentidos y las emociones emergentes son relevantes y funcionan verificando el contacto con Dios. Como me explicaba un hermano de la IEF de Linares:

'cuando uno habla con el Señor, verdaderamente el Señor ve tu transparencia y el Señor ve que quieres hacer las cosas cómo él las manda, llega el momento que... Es algo que es difícil de explicar, pero sientes cómo verdaderamente la mano de Dios te toca, empiezas a quebrantarte, empiezas a romperte y sientes algo especial'.

Un fiel de la IEF de Buenos Aires cuando me relataba los inicios de su conversión:

'Sentía una paz. o sea, en mi vida he sentido algo así. Una paz tan sobrenatural, que yo había escuchado qué era la paz, pero ese día supe qué era la paz. Andaba relajao. La última vez que sentí eso, olí un olor que no lo he vuelto a oler, no lo he identificado, no lo he podido relacionar con nada. Un olor que inundaba el lugar donde yo estaba y olía a eso, no sé a qué. (...) Fue una hora o una hora y media. Era una paz, yo que sé. Tanto fue así, que yo no podía salir de mi habitación. Era una paz, que me había transformado. No había forma de expresarlo, me gustaría expresarlo, pero no puedo. De ahí, me enamoré literalmente de Dios'.

Incluso los *mass media* pueden resultar un vehículo legítimo para producir el gozo y aludir a las sensaciones para experimentar la presencia de Dios. Existe una película producida íntegramente por algunas iglesias de la zona de Madrid, basada en la vida del fundador de la IEF, el hermano Emiliano, titulada *Una puerta especial*⁵⁵. Antes del inicio del film algunos obreros y candidatos de la denominación, así como sus compañeras, la presentan en una grabación en el salón de una casa. Son interesantes las palabras que el varón candidato que participa en la película representando al hermano Emiliano dedica a los espectadores potenciales. A medida en que el actor enuncia sus palabras, un plano recoge la progresiva emoción que sienten él y su compañera:

'Esto es un privilegio para mí que Dios me ha dado, de poder hacer como hermano Emiliano. Quiero decir que es algo muy fuerte. Vais a sentir la Gloria de Dios grandemente porque el Señor se mueve. Quiero darle gracias a las iglesias que han participado y gracias a Dios por acordarse de nosotros porque no somos nadie. Y decir que adelante, que os gocéis a través e esta película como Dios lo está haciendo por nosotros. Que es un gozo grande y un privilegio tremendo'.

⁵⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=IOMQrBbor2c> [Consultado el 17 de octubre de 2017].

Pienso que la sensibilidad de los fieles de la IEF se expresa asimismo a otros medios. Después de mantener una conversación con un hermano de una IEF en Linares, éste insistió en que *aceptara a Dios* a través de algunos mensajes enviados a mi teléfono móvil. Transcribo a continuación uno de los mensajes tal y cómo él lo redactó:

La palabra de DIOS dice que lo que puedas hacer hoy, hazlo hoy no mañana. Porque hoy es el tiempo de rendirse ante DIOS y aceptarlo como tu DUEÑO Y TU SEÑOR, mañana puede ser tarde para ti, no pienses mas DIOS te llama, rindete ante EL UNICO DIOS VERDADERO, SU NOMBRE ES JESUS DE NAZARET..... Ameeeeeeén!!!!!! (Énfasis en el mensaje original).

Quiero detenerme en la forma en que aparece escrita la palabra “amén”. El hermano alargó la última vocal de la palabra y usó signos de exclamación de una forma reiterada. Pienso que esto se debe, no al énfasis sobre el significado de la palabra “amén”, puesto que las palabras y afirmaciones más significativas están escritas utilizando mayúsculas, sino sobre la forma, lo cual responde a una transcripción personal de la intensidad con la que los fieles y líderes entonan los “amenes” durante los cultos. Lejos de escribir al final del mensaje la palabra “amén” sin dar énfasis alguno, mi colaborador quiso expresar en el texto la intensidad emocional con la que los conversos participan en los cultos tratando de que ésta resultara persuasiva para mí. Al fin y al cabo, mi propia transcripción sobre la alabanza durante los cultos hace uso de los mismos elementos (la repetición de las últimas vocales y de signos de exclamación) con la intención de manifestar la intensidad formal con la que los fieles se dirigen a Dios.

Experimentar el *gozo* puede convertirse en algo rutinario, una emoción emergente en los actos cotidianos. Pero la producción, circulación e incorporación de la experiencia de entrar en contacto con el Espíritu Santo, esto es, en la modulación de las sensaciones, la acción del pastor durante los cultos resulta esencial. El pastor gestiona las formas de acceso a la trascendencia, que no están dadas *a priori*,

sino que están sujetas al poder de la distribución, que implica un proceso de habilitación e inhabilitación de impresión sensorial y un ajuste y racionalización de los sentidos. La cuestión es que la distribución implica un proceso político de gobernar las muchas posibilidades de sensación (Meyer, 2010: 755. Traducido por mí).

Estos procesos de distribución de lo sensible han de entenderse como alternativos a otros (*ibid.*: 756), que a veces entran en conflicto –como, por ejemplo, se da en el caso de las dinámicas del campo religioso español; pero también pueden aliarse por la consecución de otros recursos simbólicos o materiales⁵⁶. Sin embargo, la inmediatez de la experiencia trascendente “depende de su mediación y su negación” (Meyer, 2009:12. Traducido por mí), de forma que la labor del pastor y los recursos estéticos que emplea en la mediación es negada por los creyentes. Para los fieles de la IEF es Dios o el Espíritu Santo quien *se mueve* entre los creyentes, independientemente de la acción de los líderes. Sin embargo, poniendo en relación el uso que los pastores hacen del poder, teniendo a su vez en cuenta las limitaciones que señalé arriba, y los procesos de mediación espiritual que éstos promueven entre los fieles y Dios se pueden evidenciar diferencias sustanciales en los grados de eficacia ritual. Terminaré este capítulo exponiendo dos ejemplos donde se manifiesta que el grado en que se expresa la presencia del Espíritu Santo está determinada por el ejercicio del poder de los pastores y la subsecuente gestión de las congregaciones locales, de forma que se pueda trazar un puente entre la primera y la segunda parte de este capítulo.

2.3.3. La autoridad de los hombres y el poder de Dios.

El *testimonio* puede ser una medida para evaluar el comportamiento de fieles y pastores de la denominación religiosa que, en el caso de los líderes, se adhiere a sus labores de gestión. Los pastores de la IEF, como dije anteriormente, reivindican su estatus de igualdad con los demás miembros de la congregación, aunque los enunciados han de ser performados. En este sentido, aunque los líderes poseen un margen para tomar decisiones hay restricciones que inhiben su poder, lo cual es congruente con la máxima de la *hermandad*. En las siguientes páginas quiero ejemplificar la relación entre la autoridad, el *testimonio* y la producción de la experiencia religiosa a partir de situaciones que se repetían con frecuencia durante mi trabajo de campo. De esta forma, podré evidenciar el alcance que los límites de la autoridad de los pastores de la IEF tienen sobre la producción de la experiencia religiosa y, así, para la constitución de un proyecto político en el sentido de Jacques Rancière.

⁵⁶ Las pugnas y las coaliciones de sensibilidades alternativas, a través de estructuras político-religiosas, serán tratadas en el capítulo 3 de esta tesis doctoral.

'Lo que más me gusta es la alabanza, orar en la iglesia. Pero tienes que estar concentrado, con tu mente puesta en Dios. Empiezas a orar, a alabar, a adorar... cantas la alabanza ¡Y a veces lo ves! Lo ves y lo sientes, ves cómo la gente se va llenando, cómo va descendiendo la gloria de Dios. Desciende al pueblo y lo sientes. Se siente paz interna, se te da un descanso enorme para tu alma, para tu ser y el exterior también lo manifiesta, se ve al exterior. Lo principal es la paz interna, esa relajación y en ese momento te acercas a Dios. Sales del trabajo, tienes los problemas de tu casa, que todos tenemos en casa, la economía... Llegas ahí con tus problemas, cierras tus ojos y Dios te libera de esa carga. Lo mejor es orar antes en casa y liberarte de la carga de la vida social'.

Estas palabras son muy similares a las que transcribí para identificar en la voz de los actores algunos elementos de la propuesta teórica de Randall Collins. Pero además, como en aquellas palabras, se señala dicho evento como un espacio temporal diferente al de la vida cotidiana, al de la '*vida social*'. La separación que explícitamente se hace entre la oración durante la alabanza, con sus implicaciones inherentes para la experiencia religiosa, y la *vida social*, recuerda inevitablemente a la relación dialéctica enunciada por Victor Turner entre estructura y anti-estructura. La *communitas*, en este contexto, se percibe como un momento intersticial y trascendente en la realidad estructurada. Tanto en el último fragmento como en el anterior, sale a la superficie la dimensión eminentemente social que posee este evento. A través de él, se constituye la experiencia religiosa de un modo colectivo, se modulan los sentidos, se forja un estilo estético. Ahora bien, para que la *communitas espontánea* se genere, con las implicaciones que esta tiene sobre las significaciones y las emociones, necesita de la *communitas normativa*, es decir, de una organización horizontal, de un liderazgo laxo, cual es posible gracias a los límites impuestos por la jerarquía de la denominación y por la resistencia que potencialmente pueden ejercer los hermanos de las iglesias locales. Me gustaría exponer a continuación dos ejemplos contrapuestos, de modo que pueda ilustrar lo que sostengo. Éstos están extraídos de mi experiencia en la IEF de Jerez de la Frontera, primero, y de la misma durante mi trabajo de campo en la IEF de Buenos Aires, después.

La IEF madre de Jerez de la Frontera (Cádiz) se acoge al sistema de rotación de pastores de la denominación en España, de modo que ningún pastor ostenta el liderazgo durante un tiempo mayor a dos años aproximadamente, al menos fue así mientras visité la congregación a partir de finales de 2012. Asimismo, los asistentes rotaban en sus funciones

de ofrenderos, miembros del coro, tesoreros, etc. Por su parte, las mujeres participaban en el coro local y se instituyeron dos coros más para la inclusión de mujeres en grupos de edad diferentes. Los participantes en la congregación son payos, gitanos y entreveraos indistintamente. Durante mi trabajo de campo se promovieron actividades económicas con el objetivo de financiar la construcción de un templo nuevo en el que celebrar sus cultos⁵⁷. Generalmente todos los fieles de la iglesia participaban o se mostraban activos en la organización de tales actividades. De hecho, una tarde un converso de la iglesia se quejaba ante los jóvenes de la misma porque no fue reclamado para trabajar con ellos. La participación en las actividades de la iglesia se hallaba democratizada. Durante los cultos de oración o las oraciones que tenían lugar las alabanzas se generaban apasionadas escenas de personas llorando, hablando en lenguas o bailando en la iglesia. Cuando estos momentos eran producidos, había un reconocimiento explícito del *movimiento* del Espíritu Santo o el poder de Dios por parte de los fieles de la iglesia u otros obreros.

Por su parte, algo muy diferente ocurría durante los cultos de la IEF del barrio del Congreso de Buenos Aires. A lo largo de los aproximadamente 25 años de historia de la iglesia en la zona centro de la capital argentina, habían ocupado el puesto de pastor tres personas. Cuando comencé mi trabajo de campo en agosto de 2015, el pastor que se encargaba de administrar el culto llevaba solo un año en la congregación y había sustituido de sus funciones a un líder que había pastoreado durante 14 años. Ni miembros del coro, ni ofrenderos, ni pastores rotaban y había ciertas quejas sobre el estatismo del pastor a la hora de instituir actividades que fueran más allá del culto ordinario. El pastor presentaba el culto, no cedía la palabra para orar a los miembros de la congregación. Hacía un año que otro pastor gitano de origen español había inaugurado un culto perteneciente a la denominación Iglesias de Dios y algunos de los miembros de la IEF habían comenzado al nuevo culto⁵⁸. Los fieles que cambiaron de iglesia sancionaban a los pastores de la IEF por no promover la ocupación de cargos en el culto, por no *levantar* a ningún candidato o por no motivar a los fieles que se *enfrian*, es decir, que asisten con menos asiduidad a la iglesia. La crítica legítima se sustentaba en la comparación entre las acciones de los líderes de la iglesia con el texto Bíblico, por lo que los creyentes que cambiaban de culto cuestionaban el *testimonio* del

⁵⁷ Este será un tema que ampliaré en el capítulo 4 de esta tesis.

⁵⁸ Este caso será más ampliamente abordado en el capítulo 5 de esta tesis.

pastor y de los obreros de la IEF. Existían conflicto de interés por el ejercicio del poder a varios niveles. Durante las alabanzas o los cultos de oración de la IEF, la música y la luz tenue eran elementos presentes en el local de culto, pero el pastor parecía no coordinarse con estos elementos como lo había visto en otras iglesias, su performance estaba lejos de tener un ritmo predecible y no parecía existir una sincronización corporal que fuese en aumento. Era bastante infrecuente que se generara un momento de efervescencia notable, el pastor insistía repetidamente en que los presentes '*hablaran con Dios*' durante los cultos, viendo que la respuesta por parte de los miembros era escasa. A veces, el líder de la congregación trataba de animar a los fieles diciendo '*hermano, habla con Dios, que no te dé vergüenza*'. Además, entre los conversos del barrio existía la opinión de que la gente no mostraba un compromiso con la iglesia y que funcionaba como un *club*, donde la gente iba '*a pasar el rato porque no tienen nada que hacer antes de ir a la plaza con los demás calós*'.

Los dos ejemplos que he propuesto contrastan entre ellos y muestran que la posibilidad de producir una alta intensidad emocional durante los cultos está determinada por la horizontalidad y la participación de los fieles. En la congregación donde los fieles encuentran posibilidades de ocupar cargos, donde participan en el ritual presentando el culto o despidiéndolo y donde se promueven actividades al margen de la actividad ritual obtiene una respuesta general, la *efervescencia colectiva* emerge con mayor facilidad. En cambio, en la congregación donde la participación de los fieles en los cargos de la iglesia es limitada, su implicación en la actividad ritual es reducida y pocas veces se promueven actividades paralelas a la iglesia, la *communitas existencial* tiene exiguas posibilidades de experimentarse. La *communitas*, como explica Edith Turner, es voluntaria, de modo que el fracaso en su establecimiento puede provenir de la coacción de la espontaneidad ('*que no te dé vergüenza, habla con Dios*'); además, requiere de la disolución de las diferencias de estatus de los agentes implicados, de lo contrario la *communitas* es fallida, o lo que E. Turner a llamado *falsa communitas* (2012: 16 y ss.). En la IEF madre de Jerez se produce un alineamiento entre los agentes implicados, a nivel organizativo y también a nivel corporal durante el ritual; la IEF del centro de Buenos Aires está lejos de conseguir dicho alineamiento

entre los conversos. Dado que el alineamiento⁵⁹ es un elemento esencial de la *communitas* (*ibid.*: 197), ésta es más proclive a producirse en el primer caso que en segundo.

Argumento que la distribución del poder es un factor concluyente para el éxito ritual en el contexto de la IEF. Sin embargo, para los fieles de la denominación, Dios siempre está presente en el culto, aunque cuando se genera una intensidad emocional reseñable, los pastores deciden alargar la alabanza para convertir un culto rutinario en un culto de oración u otros líderes reconocen públicamente la acción del pastor de un modo directo o indirecto. Aunque la acción del pastor fuese reconocida públicamente durante el ritual, cuando yo les preguntaba a los fieles o líderes de la IEF por lo que más valoraban de la figura del pastor, nunca señalaban elementos presentes en la performance del mismo durante el culto como una característica reseñable de su rol. Un líder de reconocido prestigio en la IEF en España me explicaba que los pastores no intervienen en el *movimiento del Espíritu Santo* en las iglesias, sino que es Dios quien lo mueve. El pastor, para los hermanos de la IEF, podrá ser más o menos sensible a dicho movimiento, pero no interviene en él. En palabras de un joven converso jienense:

'Cuando se dice que el Espíritu se mueve en los cultos es que se siente su presencia. Lo sientes porque tenemos mil y una carga, económica, por ejemplo, y a lo mejor estás triste. Cuando sientes a Dios, lo triste se convierte en alegría, se enciende un fuego en tu interior'.

No se equivocan los sujetos cuando apuntan a la sensibilidad del pastor para notar la presencia del Espíritu Santo como una de las partes implicadas en el establecimiento del contacto con Dios. James C. Scott ha reflexionado sobre el carisma atendiendo a los discursos de Martin Luther King, Jr, y sus efectos entre el público. A largo plazo, escribe Scott, “los oyentes aparentemente pasivos de su vehemente oratoria contribuyeron a redactar sus discursos” (Scott, 2013: 55). En este sentido, los pastores se encuentran sujetos a las reacciones de los hermanos durante el culto y, de una precisa atención sobre ellas, los líderes

⁵⁹ Pienso que a nivel teórico existe un claro paralelismo entre el alineamiento, del que habla Edith Turner, y la sincronización corporal y el establecimiento de la intersubjetividad, centrales en la teoría de las Cadenas de Rituales de Interacción de Randall Collins. El alineamiento es una condición tan necesaria para la *communitas*, como la sincronización mutua y la intersubjetividad lo es para la *efervescencia colectiva*. Por tanto, observo una correspondencia entre la *communitas* turneriana y la *efervescencia colectiva* durkheimiana. Dicha correspondencia ha sido señalada por Olaveson, quien sugiere, además, que tal correspondencia puede arrojar luz sobre los fenómenos de trance (2001), sobre los que también he hecho referencia en el presente capítulo.

adecuarán sus palabras, tonos, énfasis, etc. a lo que han visto anteriormente entre los conversos de los cultos. A pesar de que en los fragmentos transcritos que hacen referencia directa al contacto con Dios no se menciona por lo general a la acción de los pastores, el trabajo de campo en los cultos permite acceder al reconocimiento público que sobre ellos se hace en momentos en que la *efervescencia colectiva* se ha producido. Asimismo, y aunque no es de mi interés en esta tesis centrarme en los *mass media*, un hermano de la IEF madre de Linares me contaba cuando nos dirigíamos al culto:

'Lo que se siente en el culto no lo hace el pastor. Es verdad que hay quien predica mejor. Por ejemplo, el otro día venía yo de la venta en mi furgoneta y venía escuchando una predicación y me puse a llorar. Hay pastores que te llenan más el corazón que otros'.



Sanación por imposición de manos.
IEF de Jerez de la Frontera. Fotografía cedida
por un hermano.

Síntesis

Comencé el presente capítulo exponiendo algunas aportaciones teóricas sobre el poder y sobre éste y su relación con la etnicidad, la religión y el carisma. He tratado de escapar de una visión del poder que identificara solo el ejercicio del mismo unidireccionalmente. He asumido la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu como planteamiento teórico que superara las aparentes incompatibilidades entre el positivismo y el naturalismo. El concepto de *campo*, además, servirá de ayuda para enmarcar las dinámicas de las minorías religiosas en el siguiente capítulo. En segundo lugar, las ideas de Jenkins (1997) y Brubaker acerca de la negociación entre categorías y definiciones internas de la etnicidad y la construcción de grupos son de gran valor para el análisis de los procesos de identificación entre los propios gitanos y su entorno y para la exploración de los mecanismos a partir de los cuales los grupos cristalizan. La definición de la política por parte del filósofo francés J. Rancière, por su parte, permite la aproximación a los modos en que la IEF procede a la constitución de un orden político a través de los dispositivos sensoriales que se modelan a través de las formas rituales en los cultos locales. Finalmente, tomando como punto de partida las formas de legitimación de la autoridad de Max Weber, he intentado identificar las propuestas más sugerentes en torno al carisma. Esta tarea me ha llevado a desplazar del núcleo de la autoridad carismática la personalidad de los líderes, para enfocarlo como una construcción social y atender a su institucionalización.

En la segunda parte del capítulo, de carácter etnográfico, he querido poner de manifiesto la importancia que los líderes religiosos tienen para una minoría étnica que, hasta la adopción del evangelismo, vivía por lo general confinada a sus relaciones familiares. Los pastores de la IEF han abierto paso entre la autoridad tradicional gerontocrática gitana complementándola. La creación de la estructura jerárquica y la organización de las congregaciones locales ha promocionado nuevos roles y estatus que, articulados, van adquiriendo la forma de un movimiento creativo autónomo, independiente de las estructuras o el lenguaje del Estado, aunque en el próximo capítulo argumentaré con mayor detenimiento en este sentido. En el transcurso del tiempo, la autoridad tradicional ha otorgado un mayor espacio a la autoridad carismática de los líderes religiosos, aunque ésta requiere de la

transferencia de la legitimidad tradicional y racional, mediante el establecimiento de la EBEF, para ejercer y controlar la adquisición de poder por parte de la denominación.

Aunque los líderes religiosos de la IEF poseen autoridad, el ejercicio del poder de éstos está vigilado por algunos mecanismos que restringen su acopio ilimitado. Algunos de los mecanismos quedan impuestos desde la jerarquía de la denominación y otros responden a la resistencia de los fieles de las congregaciones locales. El sistema de rotación implantado en la IEF, además de auxiliar en las labores profesionales y espirituales de los pastores, ponen cotas a la acumulación del poder. Este sistema, a su vez, es congruente con la máxima de igualdad que discursivamente sostienen los líderes de las iglesias de acuerdo a la lectura que hacen del texto bíblico. En este sentido, el performar *la palabra* o *dar testimonio* como exigencia para líderes y hermanos comunes de la denominación procura la igualdad en el comportamiento de todos ellos, puesto que en él va implícito el sometimiento a Dios y su reconocimiento como único *Sumo Sacerdote*, si bien de los primeros se espera que sean modelo de conducta para los fieles. El comportamiento socialmente aceptado bajo la idea de *testimonio* permite, a su vez, el control de los fieles de las congregaciones locales hacia los pastores que, de observar incoherencias, pueden enfrentarse a las sanciones de los responsables de zona o de la comunidad de fieles a los que administra ante la posibilidad de escindirse.

Por otra parte, la IEF puede ser vista como un proyecto de constitución política, puesto que vincula a sus fieles de la denominación a través de un nuevo régimen de la realidad gracias a una experiencia religiosa común, que los fieles suelen sintetizar en el *gozo*, y una subjetividad compartida donde las emociones y los sentidos resultan fundamentales. A pesar de las especificidades étnicas y la organización política tradicional de los gitanos en España, la IEF ha logrado un mayor éxito en la movilización de la minoría que otras iniciativas activas, como el asociacionismo gitano.

Para generar el *gozo* y modular las subjetividades los líderes religiosos juegan un rol esencial a través de técnicas persuasivas comunes. Estas técnicas están disponibles para los líderes de la IEF a la hora de celebrar el ritual, si bien los propios líderes de la denominación rechazan que su propia labor durante las alabanzas determine la presencia del Espíritu Santo

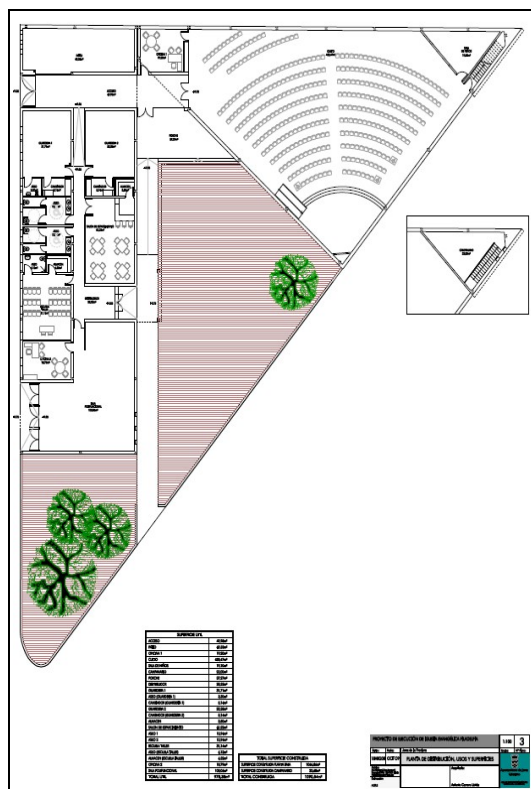
y esta negación es eficaz y sostiene a su vez la creencia. Sin embargo, para gestar los estados de intensidad emocional y el contacto con el Espíritu Santo algunas condiciones han de darse de antemano, como he intentado mostrar en los ejemplos contrapuestos e las IEFs de Jerez de la Frontera y Buenos Aires. El caso de la IEF en Buenos Aires muestra que el pastor ha de gestionar la congregación promocionando la participación en los cultos para que se genere la *communitas espontánea*. En este sentido, la búsqueda del contacto con la divinidad recae en la figura del pastor y es manifestación del carisma, por lo que “desde el punto de vista político también es fuente de autoridad y simultáneamente un argumento turneriano de *communitas* y transformación social a través de una dinámica de liderazgo y seguimiento” (Llera Blanes, 2014: 113. Cursivas en el original).

La participación en los cultos a nivel local no es homogénea. Líderes y fieles se implican de diversas formas y en distinto grado. Con todo, las posibilidades de participar en las acciones de las congregaciones locales puede volver comprensible la adhesión y la continuidad de los creyentes. Ocurre de similar forma con el contacto directo y personal con Dios que se promociona durante los cultos. Pienso que estas son formas de fomentar la capacidad agencial de los individuos, de forma que los propios hermanos sienten que tienen potencialmente algo que decir y algo que hacer en las iglesias, algo que puede explicar en parte el éxito del movimiento evangélico gitano de la IEF. Para ello, la labor de los líderes ha sido fundamental, puesto que sus acciones y decisiones determinan en gran parte el grado en que los creyentes se implican en las actividades de la iglesia en su conjunto o en el contacto individualizado con el Espíritu Santo.

En el siguiente capítulo trataré de mostrar los principales mecanismos que el Estado español ha dispuesto para la gestión de la diversidad religiosa y el lugar que ocupa la IEF en el campo religioso. Posteriormente, y a partir de mi trabajo de campo en Linares, trato de ilustrar los efectos de las prácticas estatales sobre tres ámbitos: el evangelismo gitano, el activismo gitano y el asociacionismo etno-religioso surgido en paralelo a la denominación.

3. Convertir la gitaneidad en ciudadanía.

El papel de la IEF en Linares (Jaén).



Primer diseño del templo que la IEF madre de Jerez iba a construir, en origen, con la ayuda de FACCA. Imagen cedida por un hermano

'Hacienda nos roba y se roba a sí misma cuando mete la mano en nuestra cuenta corriente y se lleva el dinero'. Así rezaba el encabezamiento de un correo electrónico⁶⁰ firmado por Juan de Dios Ramírez Heredia, presidente de Unión Romani (UR) en España, una asociación gitana con una importante presencia en el Estado. El documento fue enviado el 8 de septiembre de 2017 a su lista de contactos creada a través de las sedes autonómicas de la misma asociación. En la comunicación, el Presidente de UR manifestaba su malestar ante lo que consideraba una situación injusta que, en resumen, consistía en la pérdida de más de

⁶⁰ Aunque tuve acceso a él a través del correo electrónico, en la página web de Unión Romani el comunicado puede leerse entre otros artículos de opinión: <http://www.unionromani.org/notis/2017/noti2017-09-08.htm> [Consultado el 30 de octubre de 2017].

19 mil euros por un presunto uso injustificado de subvenciones concedidas en el año 2010, a lo que habría que sumarle más de 5 mil euros en concepto de intereses de demora. Lo que me interesa aquí no es la denuncia de Juan de Dios Ramírez, sino el modo en que la formula, expresando la relación entre el Estado –a través de la Hacienda Pública–, el asociacionismo gitano y los sujetos a los que éste representa. El comunicado termina enunciando:

La Unión Romani es una ONG que defiende los derechos de gente marginada, la mayoría de las cuales viven en situación de exclusión. Somos pobres de solemnidad. No tenemos más recursos que los que proceden de los poderes públicos. Pues bien, Montoro⁶¹ se ha robado a sí mismo, porque los 24.506,89 euros que nos ha quitado alevosamente de nuestra cuenta corriente proceden de la subvención con que este año estamos realizando un programa de lucha contra el absentismo escolar de muchos niños gitanos y otro de empleo juvenil.

Quiero llamar la atención sobre algunos elementos enunciados. Primero, hay una definición de la gitaneidad en términos de etno-clase: *'[s]omos pobres de solemnidad'* reza el escrito englobando a los gitanos y asociándolos a la pobreza. Segundo, establece una relación causal entre pobreza y situaciones de marginación y exclusión. Tercero, hay una alusión a una pertenencia común: la ciudadanía española, recordando de forma implícita un antiguo eslogan de la Agencia Tributaria que reclamaba que *'Hacienda somos todos'*. Bajo esta premisa, si el Ministro de Hacienda *'roba'* a la asociación gitana, que implementa sus programas fundamentalmente sobre población gitana española, entonces *'se roba a sí mismo'*. Dicho de otro modo: el Estado se roba a sí mismo. En resumen, y siguiendo el argumento de Juan de Dios Ramírez, los gitanos españoles forman parte del Estado español, aunque éstos encarnarían a una parte de los pobres y, por lo tanto, un sector gobernable de marginados y excluidos.

Vermeersch ha señalado, a raíz de los casos de Eslovaquia y República Checa, que la opción gubernamental de reconocer a los gitanos como una minoría étnica, a la vez que se asocian a la identidad gitana significados remitentes a una conducta social problemática y una escasez de recursos materiales, lleva a los activistas a una situación de *doblo vínculo*⁶². Por

⁶¹ Cristobal Montoro es un político español. Entre otros cargos, ocupó el de Ministro de Hacienda, entre 2000 y 2004; el de Ministro de Hacienda y Administraciones Públicas, entre 2011 y 2016; y el de Ministro de Hacienda y Función Pública, desde el 4 de noviembre de 2016 hasta la actualidad. <http://www.lamoncloa.gob.es/gobierno/gabinete/Paginas/minhap.aspx> [Consultado el 30 de octubre de 2017].

⁶² El *doblo vínculo* fue un concepto acuñado por Gregory Bateson para describir la experiencia de personas que

ello, los discursos hegemónicos que vienen a revestir la identidad gitana de marginalidad, pueden ser contraproducentes para el activismo romaní (2003: 897 y ss.). Inspirándose en la obra de Deleuze y Guattari, Cerasela Voiculescu ha publicado un sugerente artículo donde observa el movimiento pentecostal roma en Rumanía como una forma alternativa de gobernanza que, aunque complementaria con la del Estado, escapa de la “semiótica de la inclusión social” ofreciéndoles a sus fieles un nuevo lenguaje, reformulando al sujeto en un esfuerzo por recuperar la agencia (Voiculescu, 2017). Resulta tentador buscar detrás de estas ideas las razones del éxito del evangelismo gitano en España, en detrimento del activismo, pero este intento no debe pasar por alto los condicionantes específicos.

En España, la IEF ha experimentado un crecimiento imponente desde su fundación a finales de los años sesenta del siglo XX, alcanzando un mayor grado de movilización que el sector asociativo. Como ha señalado Paloma Gay y Blasco (2002), ambas parcelas sostienen relatos diaspóricos discrepantes. Si para uno de los más populares referentes del activismo español como es Ramírez Heredia, los gitanos son “gente marginada”; en la narrativa evangélica que circula entre los conversos de la denominación, los gitanos son *el pueblo elegido de Dios*. Asimismo, la práctica evangélica nutre la idea de la distinción y superioridad moral sobre los payos (Gay y Blasco, 2002: 185). Por otra parte, cabe recordar algunas consideraciones del capítulo anterior que vendrían a respaldar el carácter activo de los fieles de la IEF, como su capacidad para limitar el acopio de poder de los líderes locales; la permanente posibilidad de los mismos de participar en los actos culturales y organizativos o de ocupar cargos instituidos en las iglesias; o el cometido de dar testimonio a través de la acción. *'Nosotros, por encima de la política, creemos en las personas'*, decía el responsable de la zona de Cádiz y Málaga durante una reencuentra en Jerez a la que había asistido la Alcaldesa de la localidad. Voiculescu escribe que el pentecostalismo roma impulsa la responsabilidad individual de los sujetos “en un diálogo con Dios como autoridad internalizada” (2017: 198-199. Traducido por mí). En este sentido, es revelador lo que un hermano de la IEF de Jerez de la Frontera dijo cuando me instruía sobre la oración privada: *'es como hablar solo, para que me entiendas'*.

se encuentran ante enunciados contradictorios o excluyentes entre sí. Bateson trabajó sobre la teoría del doble vínculo en *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre* (1992).

Voiculescu, a través de su trabajo en Rumanía, ha visto en el movimiento roma pentecostal lo que Deleuze y Guattari denominaron *máquina de guerra* (2017: 192), puesto que es un movimiento que opera en “coexistencia y competencia” con el aparato del Estado (Deleuze y Guattari, 2015: 368). En este capítulo quiero ir en esta dirección tratando de ilustrar las dinámicas particulares del evangelismo gitano con respecto a los esfuerzos del Estado por volver el campo religioso un espacio susceptible de ser gobernado. Para ello, en primer lugar, realizaré un breve recorrido sobre las leyes más significativas dirigidas a la ordenación del panorama religioso en España y sus implicaciones fundamentales, con el objetivo de identificar la influencia que la gestión pública de la diversidad religiosa tiene sobre las creencias, las prácticas y las relaciones que se derivan de ellas. En segundo lugar, fijaré mi atención en el espacio protestante y en las formas en que los mecanismos estatales de reglamentación se concretan sobre las acciones y percepciones de los principales actores evangélicos. Además, trataré de reflejar las dinámicas relacionales que la denominación gitana mantiene con el Estado a través de aquellos organismos. Terminaré la primera parte de este capítulo con la exposición de los argumentos que rodean a los debates sobre la racionalidad y a la esfera pública. Finalmente, y teniendo en cuenta a población gitana de Linares (Jaén), trataré de mostrar cómo se concretan la organización del campo religioso explorando los cruces entre el evangelismo étnico, el activismo político de origen católico y la etno-política evangélica en un recorrido de tres partes: a) una breve historia de la IEF en Linares, contada además desde la voz de una gitana evangélica mediadora en Fundación Secretariado Gitano (FSG); b) el encuentro de puntos de vista divergentes en relación a las identidades étnicas, en concreto desde el activismo gitano y el evangelismo, a través de los discursos de gitanos técnicos de asociaciones y de gitanos evangélicos y un evento político al que asistí en Jaén con técnicos de FSG y *usuarias* de la asociación; y c) la iniciativa de FACCA, con sus éxitos, sus fracasos y las secuelas de éstos sobre la propia IEF.

3.1. Las fuentes del derecho, constitución de asimetrías: gobernar relaciones invisibles.

No hay nada nuevo en decir que España es un país eminentemente católico. Aunque con algunos matices y numerosas transformaciones, esta afirmación puede dilatarse para resumir en pocas palabras el paisaje religioso español entre la Baja Edad Media y la actualidad. De hecho, la comprensión de las dinámicas religiosas en la España actual no necesita un recorrido histórico demasiado extenso. La legislación responde a circunstancias históricas concretas (Moore, 1978: 9) y en España ésta ha sido planteada desde un punto de vista fundamentalmente católico, dada la temporalidad del origen de las mismas y los intereses de los agentes activos en el campo jurídico en complacencia con el sector político que se reestructuraba después de casi cuatro décadas de dictadura en una democracia emergente. Con ello no quiero señalar la existencia de confabulaciones que respondieran al interés de un sector con cuotas de poder significativas en la sociedad sino, más bien, remitirme a una correspondencia entre los valores de los actores encargados del campo jurídico, con sus respectivas creencias religiosas en un contexto particular dado, y el cuerpo de leyes instituido. No es de extrañar que, después de un protagonismo católico que se remonta a la Edad Media, las preferencias morales de una gran cantidad de ciudadanos españoles fueran coherentes con el catolicismo.

Habrá que remontarse sucintamente a la muerte de Franco y el fin de la dictadura franquista para comprender el modo en que se gestiona la diversidad religiosa en la actualidad. A la muerte del dictador en 1975 sucedió la etapa de la Transición Española (1975-1978). La Iglesia Católica jugó un papel neutral en la Transición, aceptando así la separación de la Iglesia y el Estado, aunque a cambio de asegurarse ciertas ventajas económicas que se mantienen hasta hoy (Rusiñol, 2013). Algunos autores ven en el cambio de una política autoritaria a una democrática el origen del influjo secularizador entre los españoles (Requena y Stanek, 2014: 352). La Transición, con la Constitución Española (CE) (1978) resultante de este periodo abrió un nuevo espacio al pluralismo⁶³ religioso, en su sentido jurídico, y a la diversidad religiosa en España. De hecho, el protestantismo

⁶³ Beckford señala la existencia de numerosos significados que existen detrás del término “pluralismo” y anima a pensar en términos de “pluralismos” (2014: 16).

concretamente experimentó un crecimiento notable a partir del cambio político (Rozenberg, 1996: 254). En todo ello, el fenómeno migratorio juega un papel fundamental, puesto que impulsa el incremento de la diversidad religiosa e incluso la conciencia de la pluralidad (Castilla, 2014: 29; Richardson, 2014: 31; Yang, 2014: 49). En el caso de España, los flujos migratorios han contribuido a diversificar el campo religioso a partir de los años ochenta y, sobre todo, a partir de los noventa del s.XX, lo que supone una etapa más de la apertura de España a otros países y su progresiva interacción a escala global que comenzaría en la década de los sesenta.

El periodo de Transición concluiría con la Constitución Española, aprobada el 6 de diciembre de 1978. La Constitución supone el marco legislativo supremo del Estado español y en consecuencia fundamenta, entre otras cosas, las relaciones que el Estado ha de mantener con las confesiones religiosas. El artículo 16.3 de la *Carta Magna* establece:

Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones⁶⁴.

A través de su mención explícita, la Iglesia Católica adquiere un papel predominante en la Constitución con respecto a otras confesiones religiosas. Pero esta preeminencia no se restringe a una dimensión exclusivamente simbólica, sino que además tiene relejo en la desigualdad de trato con otras confesiones, sobre todo en lo relativo al matrimonio o a la financiación (Pérez-Agote, 2008: 120). Para los representantes de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), el mismo carácter *aconfesional* del Estado, declarado en la CE, sienta las bases para la diferenciación y desigualdad de las distintas confesiones religiosas. La introducción de un espacio de ambigüedad en la Constitución, a través de su *carácter aconfesional*, ha permitido, después de su promulgación, el desarrollo de reglamentaciones diferenciales en torno a las distintas confesiones. Esta circunstancia lleva a los representantes oficiales del evangelismo español a extender las críticas sobre las fuentes del derecho: '*se funciona por tradición. Los católicos sí están representados* [en las distintas administraciones públicas], *pero no el resto*'. Para los representantes del protestantismo español el ordenamiento del campo religioso y su funcionamiento deberían

⁶⁴ https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1978-31229 [Consultado el 21 de abril de 2017]

responder a una lógica racional. El ideal que corresponde a los valores sobre los que debería descansar la ley es el de la igualdad entre los individuos en el marco de un Estado de derecho.

Un año después de la aprobación de la CE se renovarían los acuerdos entre el Estado español y el Vaticano con la firma de los Acuerdos del Estado español con la Santa Sede. Estos suponen la manifestación de un “desequilibrio” (Urrutia Asua, 2016: 54) latente entre el catolicismo y otras confesiones minoritarias en relación con las administraciones públicas. De entre los acuerdos firmados, de variada naturaleza⁶⁵, cabe destacar los acuerdos de carácter económico⁶⁶. En el primer artículo de este acuerdo se otorga libertad a la Iglesia Católica a recibir financiación de sus fieles a partir de donaciones, celebración de colectas, limosnas, etc. Pero es en el artículo 2 donde se especifica el cambio por el cual la Iglesia Católica fija su principal fuente de financiación, que anteriormente estaría compuesta por una retribución anual fija. En este momento, se establece el sistema vigente hasta la actualidad que deriva la financiación de la voluntaria aportación de los contribuyentes de nuestro país, lo que le permite disponer de recursos económicos muy por encima de lo que captan otras confesiones⁶⁷.

Si las referencias constitucionales sobre el carácter no confesional del Estado o sobre la Iglesia Católica desatan controversias, no menos polémicas son las consecuencias de su desarrollo posterior a través de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 (LO 7/1980). Por una parte, se reconoce a iglesias y comunidades como personas jurídicas, para lo cual deben inscribirse en el Registro de Entidades Religiosas (RER), que se crea a partir del acuerdo de esta ley. Este es un primer paso hacia la burocratización de las confesiones, una situación que las obliga en algún grado a someterse asimismo al control de las autoridades estatales. Pero no están todas las que son, ni son todas las que están. Empezar procesos de

⁶⁵ Los acuerdos que el Estado español firmó con la Santa Sede en la Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979 son de una tipología variada: Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos, Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos, Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y asuntos Culturales, Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el Servicio Militar de clérigos y religiosos.

⁶⁶ https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1979-29490 [Consultado el 22 de abril de 2017]

⁶⁷ Sólo en 2010, el 35,71% de los contribuyentes decidieron asignar parte de sus impuestos (0,7%) a la Iglesia Católica, lo que aportó un total de 249,4 millones de euros (http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/02/15/actualidad/1329303694_060314.html). Frente a este dato está el de las confesiones evangélicas, musulmanas y judías que recibieron, entre las tres, 5,9 millones de euros de la Fundación Pluralismo y Convivencia. Fundación Pluralismo y Convivencia. *Memoria 2010*. (Cedido por la Fundación Pluralismo y Convivencia).

institucionalización, de reconocimiento y de visibilización, resulta un obstáculo para algunas minorías religiosas, por desconocimiento de los procesos burocráticos o de la lengua utilizada en las tramitaciones, sobre todo si se piensa en aquellas agrupaciones religiosas compuestas por inmigrantes que no dominan la lengua oficial (Griera, 2008: 413; Briones, 2010b: 52). Existen multitud de congregaciones fuera del registro o, como en el caso de la IEF, una abundante cantidad de congregaciones detrás de la inscripción de las zonas en las que se distribuye la denominación. En todo caso, el registro permite acceder a subvenciones estatales destinadas a las confesiones minoritarias a cambio de una serie de condiciones y suscribir negocios, créditos o presentarse ante los tribunales de justicia en representación del colectivo. Por su parte, el Ministerio de Justicia, encargado del RER, se reserva el derecho a aceptar el registro de los grupos que lo solicitan, como ocurrió en el caso de la Iglesia de la Cienciología cuando trató de convertirse en entidad jurídica en los años 80 del pasado siglo. En última instancia, aunque se pueda conocer la existencia de confesiones no registradas, la inscripción supone la existencia legítima de cara al Estado. No es casualidad que, después de más de dos décadas de recursos impuestos para poder acceder al RER, cuando la Iglesia de la Cienciología pudo hacerlo, el periódico El País diera cuenta de ello con un llamativo titular: “La cienciología ya no es una secta⁶⁸”.

La LO 7/1980 ofrece la posibilidad de firmar Acuerdos de Cooperación con el Estado, algo que supone un intento de reducir las brechas entre la Iglesia Católica y otras confesiones. No obstante, para proceder a la firma es un requisito ineludible tener *notorio arraigo* en España y, además, el Estado tiene la última palabra sobre la firma de los convenios. Hasta el día de hoy, son cuatro las confesiones que han procedido a la firma del Acuerdo de Cooperación con el Estado: Iglesia Católica (1979), comunidades evangélicas (1992), comunidades judías (1992) y comunidades islámicas (1992). La principal diferencia entre los acuerdos que firman las confesiones es que, en el primer caso, se equipara con Tratados Internacionales y, en los demás, se consideran al nivel de leyes en las Cortes Generales (Mira Salama y Martín-Gil Parra, 1997: 140; Martín Sánchez, 2010: 193; Urrutia Asua, 2016: 58). Dada la heterogeneidad interna de las iglesias evangélicas, judías y musulmanas, se busca la firma de acuerdos con Federaciones que representen a las mismas. Las federaciones que pasarían a firmar estos Acuerdos de Cooperación de parte de una porción de estas confesiones

⁶⁸ https://elpais.com/diario/2008/01/03/sociedad/1199314806_850215.html [Consultado el 15 de noviembre de 2017].

serían: la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE); la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE); y la Comisión Islámica de España (CIE)⁶⁹.

Los Acuerdos del Estado español con la Santa Sede, o Concordato de 1979, equivaldrían a los Acuerdos de Cooperación que el Estado español firmó con protestantes, musulmanes y judíos en 1992. Sin embargo, las diferencias legales entre ellos constituyen la base para las relaciones desiguales entre el Estado y los agentes del campo religioso español. *'Partimos de una situación de desigualdad que aparenta igualdad, porque los dos⁷⁰ tenemos Acuerdos de Cooperación'*, me comentaba un importante cargo de FEREDE haciendo alusión al efectismo que produce la ley. Un técnico de Fundación Pluralismo y Convivencia⁷¹ (FPyC) reparaba también en la ambigüedad que se deriva de la brecha entre la existencia de un cuerpo de leyes y su aplicación práctica:

'Una cuestión que ocurre con los acuerdos es que con la Iglesia Católica se ha ido haciendo un desarrollo de las cosas que aparecen definidos en los acuerdos, con la educación, la economía... Con los Acuerdos de Cooperación de las confesiones minoritarias es muy lento el desarrollo que se está haciendo y muchos de los elementos que aparecen necesitan un desarrollo. Se necesitan saber cómo hacer ciertas cosas que aparecen en la norma y es lento, todo ese proceso está siendo mucho más lento. Hay derechos que, aunque estén reconocidos, luego a la hora de aplicarlo no se sabe cómo hacerlo, en esa indefinición se dificulta muchas veces la práctica.'

El carácter ambiguo que los actores perciben en el definición *aconfesional* del Estado español y la imposibilidad de concretar en la práctica los derechos y obligaciones de las minorías, llevan directamente a considerar la búsqueda de satisfacción de intereses de algunos grupos a través de articulaciones paradójicas entre la regulación jurídica y la acción. Como ha notado Sally F. Moore, la distancia aparentemente existente entre símbolo o forma y contenido abre la posibilidad de crear la apariencia de regular lo que en realidad se encuentra indeterminado y, al contrario, lo que pudiera parecer indeterminado puede enmascarar regularidades (1978: 49). De esta forma, detrás de la *no confesionalidad* del

⁶⁹ www.fundacionpluralismoyconvivencia.es

⁷⁰ En este punto se refiere a la comparación entre la confesión católica y la evangélica.

⁷¹ La FPyC fue creada en 2004 con el objetivo de fomentar la libertad religiosa y promover la investigación en torno a esta cuestión, atendiendo principalmente a las minorías religiosas a través de convocatorias de proyectos de tipo social o cultural.

Estado, que como bien ha señalado Rozenberg se enuncia en negativo (1996: 262), y con el conjunto de regulaciones desarrollado con posterioridad se produce una aparente situación en la que se estarían asegurando los derechos de las minorías religiosas.

Las relaciones que las administraciones públicas del Estado mantienen con las distintas confesiones religiosas quedan definidas a través de las mismas categorías creadas por las administraciones para clasificarlas, según criterios eventualmente arbitrarios. Así categorías como 1) “acuerdos con la Santa Sede”, 2) “confesiones que firman Acuerdos de Cooperación con el Estado español”, 3) “notorio arraigo⁷²”, 4) y confesiones inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, etc. permiten situar a las confesiones jerárquicamente en función de las relaciones que el Estado mantiene con ellas. Es esta una forma típica del funcionamiento estatal, la estratificación, la organización jerárquica de elementos, tratando de limitar y controlar las relaciones con actores externos al conjunto que las administraciones públicas fijan y ordenan (Deleuze y Guattari, 2015: 440-441). El alcance de esta jerarquización es sustancial dado que los dominios religiosos y legales activan procesos de definición y clasificación, pero también de creación de órdenes simbólicos y sociales (Turner y Kirsch, 2009: 6). Además, las implicaciones pueden extenderse más allá de las creencias. De un lado, en el caso de las congregaciones compuestas por minorías étnicas, el aparato del Estado puede lograr el control sobre ellos a través de la reglamentación del campo religioso. Por otro, los fieles de ciertas congregaciones pueden rechazar la vinculación de este sistema de organización que a todas luces conduce a grados variables de dependencia. Dependencia de interlocutores únicos, con sus reglas, estatutos, estratificaciones propias; dependencia de Ministerios, de Justicia, de Educación, de Defensa; dependencia del Estado.

La jerarquización tiene además implicaciones decisivas, al menos en dos sentidos. En primer lugar, revelan el reconocimiento del que disfrutaban algunas confesiones por parte del Estado, lo que implica en muchos casos una normalización en el trato institucional con las mismas que repercute en la percepción social que se tiene de ellas. Esta circunstancia es especialmente relevante porque en el imaginario social muchas de esas minorías son

⁷² Las confesiones que han obtenido el reconocimiento de *notorio arraigo* son: protestantes, musulmanes y judíos (que son así reconocidos en el año 1989); la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (obtiene el *notorio arraigo* en 2003); Testigos Cristianos de Jehová (que lo obtiene en 2006); Federación de Entidades Budistas de España (2007); e Iglesia Ortodoxa (2010) (Observatorio del Pluralismo Religioso en España).

consideradas *sectas religiosas*. De acuerdo con Díez de Velasco, dicha jerarquía responde asimismo a distintos niveles de visibilización de los grupos religiosos atendiendo a un factor legal⁷³ (Díez de Velasco, 2010: 246 y ss.). Cabe preguntarse hasta qué punto la estructura piramidal en torno a las confesiones religiosas en España no se corresponden con un sistema de organización a partir de gradaciones ontológicas, un continuum en el que situar a las numerosas tendencias religiosas dependiendo del grado de *verdad* que se les asigna a las creencias, en virtud subsidiariamente de criterios históricos, culturales o formales en relación a los rituales. Al fin y al cabo, tanto el Cristianismo, como el Islam y el Judaísmo proceden de una misma tradición religiosa, la abrahámica, alrededor de la cual existen elementos discordantes pero también compartidos y reconocidos como *verdaderos* por las múltiples ramificaciones de fe que de ellas se derivan. El reconocimiento del que algunas confesiones religiosas se benefician se traduce en derechos colectivos e individuales en correspondencia con los ideales oficialistas de *libertad religiosa*, y en contraste con aquellas otras adscripciones religiosas que se sitúan en los niveles más vulnerables de la jerarquía. El segundo aspecto refiere a los vínculos diferenciales que las confesiones mantienen con las administraciones del Estado y que sitúan a muchas de ellas en posiciones que les facilitan el acceso recursos económicos.

Comunidades evangélicas, judías y musulmanas, tienen la opción de recibir financiación sobre proyectos realizados con fines culturales o sociales siempre que estén vinculadas a las Federaciones que las representan, gracias a los Acuerdos de Cooperación que el Estado firma en 1992 con FEREDE, FCJE y CIE, mediante la FPyC. Resulta asimismo paradójico el hecho de que la FPyC financie las actividades de las minorías religiosas sólo en el caso de que los fondos se destinen a la ejecución de actividades de carácter sociocultural, ya que si algo resulta central en la experiencia colectiva de estos grupos es la unificación de creencia y práctica religiosas, expresada mediante una compleja ritualización de la que no es posible desligar el asistencialismo y el trabajo social (los centros de desintoxicación son considerados “ministerios” dentro de la jerarquía de la IEF, por ejemplo). De la ambigüedad que esta situación genera se derivan algunas estrategias subyacentes para la financiación indirecta de los cultos. Algunas confesiones o grupos locales participan en convocatorias de

⁷³ Díez de Velasco (2010) observa que la visibilización de las minorías religiosas en España viene determinada por tres factores: el *factor herencia*, el *factor legal* y el *factor numérico*.

ayudas de la FPyC proyectando mejoras para espacios donde realizar actividades escolares, sociales, culturales, etc., pero a veces esos mismos espacios sirven para la celebración de las actividades culturales de las confesiones. Las restantes minorías religiosas existentes en España deben ajustarse a modelos de autofinanciación, sin posibilidad alguna de obtener recursos económicos del Estado.

Se desprenden de los mecanismos de regulación de la diversidad religiosa que aquí he considerado que existe una tendencia a la racionalización de los grupos religiosos. Para que las confesiones religiosas tengan una cabida legal en la sociedad española se les exige adquirir un lenguaje común, el lenguaje burocrático de las administraciones del Estado. Esta situación convierte a algunas congregaciones y federaciones simultáneamente en actores jurídicos y religiosos, a la vez que favorece su dependencia de las administraciones estatales. En el siguiente apartado quiero aproximarme a algunas implicaciones que conllevan estos procesos de transmutación.

3.1.1. De leyes y Dioses. Traducciones de lo inefable.

Dado el modo en que el Estado español regula el campo religioso, las comunidades religiosas terminan adquiriendo un carácter híbrido. Las Federaciones que representan a las minorías religiosas en España son casos paradigmáticos de hibridaciones entre lo religioso, lo jurídico y lo político. Por un lado, la creación de estructuras federativas como soportes de representación de confesiones como las evangélicas, la islámicas y las judías favorece la creación de alianzas para la consecución de fines concretos. Por otro, la adecuación de los grupos religiosos en torno a federaciones ha evidenciado ciertos conflictos que contradicen, al menos de cara al fenómeno religioso, la planificación del pluralismo jurídico en relación a la gestión religiosa. Como me explicaba una técnica de FPyC:

'Desde el primer momento en el que se empezó a pensar en lo de la cooperación [Acuerdos de Cooperación], el modelo que se aprobó en España fue el modelo de interlocutor único. Entonces, eso obliga a que la confesión se organice, que en algunos

casos se está haciendo un tipo de organización que va en contra de su organización interna. El caso de las iglesias evangélicas es clarísimo, que se basan mucho en la autonomía, en la decisión individual, en la capacidad de gestión interna, en todo esto... Por eso se tardó tanto en firmar los acuerdos con respecto a la fecha de la Constitución y con respecto a la fecha de la Ley Orgánica [LO 7/1980]. Porque en ese tiempo, más que negociación interna de los Acuerdos, que sí hubo, fue el proceso de organización de las propias confesiones. Entonces, al final el Estado está pidiendo que te avalen como entidad. O sea, como el Estado no tiene capacidad, no tiene el derecho de decirte si tú eres evangélico o no; o sea, igual que no puedo financiar el culto, yo no puedo determinar tú quién eres, yo necesito que alguien te avale, que me diga que estoy financiando a una iglesia evangélica. Entonces entiende que la forma de decirlo, una es que tú adquieras personalidad jurídica como entidad religiosa, que digas: «yo legalmente soy una entidad religiosa»; pero luego, que los representantes de los evangélicos en España digan que efectivamente este grupo de personas son evangélicos. Entonces, la forma es que te inscribas en el registro y que seas parte de una de las federaciones. Los criterios para reconocerlos son asuntos internos en los que el Estado no se puede involucrar'.

Las reclamaciones que derivan generalmente de los representantes de FEREDE muestran una circunstancia paradójica: a la vez que observan incompatibilidades entre el carácter descentralizado del protestantismo y el modelo jurídico necesario para el diálogo con el Estado; sus reivindicaciones son inherentes al reclamo de supeditación a las administraciones públicas y justifican su existencia como organismo con autoridad ante las mismas. A pesar de que el modelo de interlocutor único con el Estado obliga a configurarse a las confesiones de una forma determinada, FEREDE persigue reducir dicha dependencia, cediendo capacidad de decisión a las denominaciones y congregaciones que se federan en virtud de la forma organizativa que adoptan, tal y como describiré más adelante. Por otra parte, las federaciones son además responsables de avalar la veracidad de las doctrinas y las prácticas de las confesiones que se vinculan con ellas. La definición de la identidad religiosa de las denominaciones e iglesias evangélicas/protestantes y su aval ante el Estado es responsabilidad de FEREDE. Se produce así una transmutación: los criterios de legitimidad en el campo jurídico dependen de criterios sobre la *verdad* en el campo religioso y, al contrario, el grado de veracidad de las creencias de cara a las administraciones públicas pasa a depender en parte de la pertenencia formal a la estructura federativa o a la adquisición de la figura jurídica. Sin embargo, existen otros criterios que rebasan lo estrictamente religioso, por ejemplo, para ser miembro de pleno derecho de FEREDE no solo es necesario registrarse en el RER, sino que además el voto en las asambleas está sujeto a cuotas económicas.

Aunque entre las funciones más relevantes de las federaciones político-religiosas está la de acreditar las creencias y prácticas de las diversas comunidades religiosas a partir de la vinculación política, se producen excepciones. Existen casos en los que no existe un consenso claro sobre la familiaridad teológica o en los que se reconoce explícitamente la divergencia entre confesiones que se federan. FEREDE, por ejemplo, actúa de representante de la Comunión Anglicana o la Iglesia Adventista de España, a pesar de las ambigüedades existentes sobre la pertenencia de las mismas al protestantismo/evangelismo⁷⁴. Por su parte, las Iglesias Ortodoxas⁷⁵ y la iglesia Nueva Apostólica son reconocidamente ajenas al evangelismo pero, aunque no participan en los actos de FEREDE ni tienen voto en sus consejos, se vincularon a la Federación para obtener ventajas fiscales y poder “celebrar matrimonios religiosos”⁷⁶. Estas situaciones ponen en evidencia que el sistema de interlocutor único con las administraciones del Estado a través de las federaciones también pasa por alto la diversidad de denominaciones y tradiciones religiosas y el hecho de que muchas de ellas quedan excluidas de estos soportes de representación. La existencia de todas las confesiones, incluso las excluidas de las estructuras políticas, son la manifestación misma de una diversidad religiosa empírica. Si la proliferación de la diversidad religiosa desafiaba la hegemonía de la Iglesia Católica, implicando una diversificación del campo religioso y una mayor complejidad social (Pace, 2014: 93), la creación de entidades de representación trata de simplificar la multiplicidad de posibilidades en las relaciones entre administraciones públicas y confesiones. Pero también reduce la diversidad de las experiencias y significados religiosos a la apariencia de formas simplificadas de cara a la sociedad. Las palabras de un responsable de FEREDE ilustran este punto:

Los términos protestantes y evangélicos los usamos en España como sinónimos, pero en otras partes del mundo tienen diferencias muy claras. Las iglesias protestantes son las que derivan directamente de la Reforma del s.XVI: luteranas, calvinistas, la iglesia anglicana, las presbiterianas, las Asambleas de Hermanos... esas son las iglesias protestantes. Las evangélicas son los movimientos que surgen sobre todo en Latinoamérica: movimientos pentecostales, carismáticos... un poco todos esos

⁷⁴ Aunque la Iglesia Anglicana surge de la Reforma, se la considera inclasificable (Rogue, 1995: 111). Baubérot ha escrito que a lo largo de la historia, la relación del anglicanismo con el protestantismo ha variado en intensidad. Aunque conserva una orientación teológica calvinista, hay reminiscencias católicas en sus cultos (1995: 191). Por su parte, Sol Tarrés y Jiménez de Madariaga afirman que los anglicanos “no se consideran a sí mismos plenamente protestantes” (2012: 279).

⁷⁵ La Iglesia Ortodoxa Griega en España pasó a formar parte de FEREDE en 1990; la Iglesia Ortodoxa Española, en 1992. Otros grupos ortodoxos quedaron fuera de la Federación (Díez de Velasco, 2015: 59-60).

⁷⁶ <http://actualidadevangelica.es/red/informacion-general/preguntas-frecuentes> [Consultado el 24 de mayo de 2017].

movimientos que son como un resurgimiento del protestantismo. Nosotros en España los utilizamos de forma sinónima precisamente porque no hay tradición; no hay historia protestante, aquí ha estado tapada desde el principio. Entonces, empezar con estas diferencias de cara a la administración es complicado'.

Sintetizar una propuesta religiosa en una propuesta política, el proceso mismo de hibridación, no siempre se resuelve sin conflictos (de hecho es así también en el caso de FEREDE, como comentaré en relación a la IEF). En algunos casos, dichos procesos han evidenciado diferencias doctrinales y políticas internas. El ejemplo más ilustrativo es el de la Comisión Islámica de España (CIE). Las formas jurídicas que adquieren las estructuras federativas y los grupos a los que acogen son indispensables para obtener garantías legales, recursos económicos, representación política y ampliar, aunque sea de un modo relativo, el nivel de autenticidad de sus creencias. Visto de este modo, se entiende que existan intereses por registrarse en el RER y vincularse a las federaciones; por otra parte, es el modo en que las confesiones religiosas y los individuos que las integran constituyen un espacio capaz de ser regulado por las administraciones del Estado.

Desde un punto de vista político, los responsables de FEREDE reclaman reconocimiento e igualdad dado que se presentan como representantes de los intereses de un sector de la población y un agente de bienestar social. En este sentido, los reclamos del sector político-evangélico evidencian su voluntad de ser un órgano efectivo para los aparatos del Estado y de obtener un mayor grado de influencia en las tomas de decisiones y de representación en la sociedad. FEREDE no demanda mayor autonomía, sino intercambios más intensos con el Estado e igualdad con otras confesiones religiosas. Ahora bien, ¿se puede extender esta conclusión a las denominaciones e iglesias que la Federación unifica? Pienso que en el caso de la IEF se puede identificar una tendencia contraria. Aunque se vincula formalmente a FEREDE, parece existir una voluntad de autonomía y huida en relación a la capacidad de *captura* del Estado.

3.1.2. «No somos protestantes porque no protestamos». La IEF frente al Estado.

La organización del campo religioso, tal y como vengo esbozando, vuelve necesaria una respuesta por parte de las Federaciones. Me interesa en concreto la forma en la que se adapta el evangelismo a un espacio gobernable, sobre todo a través de FEREDE, a la cual se vincula la IEF, y la relación que la denominación mantiene con el entorno protestante. La firma de los Acuerdos de Cooperación con el Estado por parte de FEREDE, la ha llevado a tener que desenvolverse como una estructura centralizada, a pesar de que el evangelismo representa un espacio fragmentado y no existe una autoridad central. Los representantes de FEREDE han resuelto esta tensión creando un modelo que definen como *democrático*, y que consideran más adecuado y justo que el de la configuración jerárquica de la Iglesia Católica.

FEREDE está formada principalmente por una comisión permanente, dedicada a tratar '*asuntos de urgencia*' es decir, es un “órgano encargado de decidir asuntos ordinarios sobre los que no se haya manifestado la Comisión Plenaria⁷⁷”. El máximo órgano de gobierno sería la comisión plenaria, que se celebra una vez al año. En estos eventos, que se organizan asambleariamente, cada congregación local adquiere un número de votos, con los que cuenta para apoyar decisiones en la comisión. Dependiendo del número de personas que normalmente se congregan en cada iglesia, se detenta un número de votos específico, siendo el mínimo, uno, y el máximo, tres. Hay que tener en cuenta que muchas de estas iglesias se organizan en denominaciones, por lo que, a veces, los líderes de una denominación nombran a un representante que participa en la comisión plenaria de FEREDE y cuenta con los votos de todas las iglesias locales constituidas en el territorio nacional. Cada denominación, por supuesto, puede tener una forma organizativa diferente, más o menos jerarquizada, por lo que los portavoces de distintas denominaciones tienen una capacidad de decisión diferencial. A través de este sistema, según los representantes de FEREDE, se fomenta la autonomía de las iglesias locales, favoreciendo lo que ellos observan como un modelo de organización horizontal, más que jerárquico. Por último, FEREDE también cuentan con comisiones técnicas, dedicadas a definir cuestiones estratégicas en relación a ámbitos como medios de

⁷⁷ <http://www.ferede.es/quienes-somos/organos-rectores-de-ferede/comision-permanente/> [Consultado el 31 de mayo de 2017].

comunicación, enseñanza religiosa, obra social, asistencia religiosa, etc. que previamente se han decidido en la comisión plenaria.

A su vez, la Federación cuenta con consejos que actúan como sus representantes a nivel autonómico. El órgano que representa a FEREDE en Andalucía es el Consejo Evangélico Autonómico de Andalucía⁷⁸ (CEAA) y funciona de una forma similar a FEREDE. La Federación nacional se articula con los consejos autonómicos a través de la comisión de coordinación. Los consejos autonómicos participan también en las comisiones plenarios, por lo que las personas que asisten a ellas también son portadores de votos, a la vez que pertenecen a iglesias locales concretas, cuales votan también a través de sus representantes, lo que aporta mayor complejidad a la transparencia con la que los miembros de FEREDE dicen actuar.

A pesar de la significativa presencia de denominaciones pentecostales en España como “Asamblea de Dios”, “Iglesia de Dios” o la misma “Iglesia Evangélica Filadelfia”, “la promoción, la organización y el control” de las estructuras federativas queda en manos generalmente de lo que se conoce como el *mainline protestantism* (Griera, 2008: 410; ver también Escrivá Chorda y Castro, 2010: 91), de donde queda excluida la confesión pentecostal. De hecho, de cara a las asambleas de FEREDE o del CEAA, la IEF debería tener una cantidad de votos superior a cualquier otra denominación evangélica/protestante en España en virtud de los locales de culto que poseen. Pero FEREDE se reserva en algún grado el poder de definir y avalar a una congregación como protestante o evangélica. El resultado de estas dinámicas es, entre otras consecuencias, la marginación de los pentecostalismos del espacio protestante⁷⁹. Griera señala que tradicionalmente el protestantismo histórico ha

⁷⁸ A fecha de junio de 2016, Andalucía es la tercera Comunidad Autónoma de España con mayor número de iglesias evangélicas, con 602 iglesias, solo superado por Cataluña (770) y la Comunidad de Madrid (662). Los datos son producidos a partir del Observatorio del Pluralismo Religioso. http://www.observatorioreligion.es/upload/71/94/Explotacion_Directorio_junio_2016.pdf [Consultado el 1 de junio de 2017].

⁷⁹ De entre las denominaciones evangélicas con mayor número de votos en la comisión plenaria de 2015, tal y como me enumeró un representante de FEREDE, estarían: Asamblea de Hermanos, con 156 votos; Asamblea de Dios en España, 140; Iglesia Independientes Bautistas, 132; Iglesias Adventistas (UICASDE), 122; Anglicanos, agrupando anglicanos españoles e ingleses, 61. En dicha comisión plenaria intervinieron 1410 votos, de los cuales 611 pertenecían a las cinco denominaciones mencionadas; entre ellas, solo una es pentecostal: la Asamblea de Dios de España. Esta forma de organizar la distribución de votos puede motivar críticas públicas que caracterizan a la Federación como endogámica: http://protestantedigital.com/blogs/4125/Comision_Permanente_de_Ferede_iquestendogamia [Consultado el 31 de mayo de 2017].

mantenido una relación de desconfianza con los pentecostalismos, desconfianza que no responde solo a cuestiones doctrinales. En el contexto catalán, esta desconfianza se redirige en la actualidad a los pentecostalismos étnicos, como ocurre en el caso de las iglesias pentecostales africanas (Griera, 2008). Pienso que el lugar periférico que mantiene la IEF en FEREDE responde asimismo a criterios que devienen de ideas circulantes sobre la etnicidad y el pentecostalismo, a lo que hay que sumar el deseo expreso de los líderes de la denominación de funcionar de una forma independiente.

La IEF de Andalucía, como me contaba una responsable del CEAA, no está vinculada al órgano autonómico representativo de FEREDE en la Comunidad Autónoma. Pero esta circunstancia no excluye la posibilidad de que los gitanos evangélicos tengan representación a través de FEREDE, vinculándose directamente al organismo central. En este sentido, y atendiendo al funcionamiento de la comisión plenaria, tal y como la he resumido, a la IEF le correspondería una gran capacidad de decisión en el organismo, como reconocen los técnicos de FEREDE. ¿Qué ocurre entonces para que esta posibilidad se vea coartada? Los responsables de FEREDE responden que los gitanos no suelen asistir a las reuniones y mucho menos pagar las cuotas anuales asignadas al número de votos que les corresponde por congregación y número de fieles. Ante el número potencial de votos que le correspondería a la IEF en la comisión plenaria, los representantes de FEREDE señalan una dinámica progresiva de escisiones en el seno de la IEF. La explicación que para ellos tienen las divisiones se relaciona con el carácter jerárquico de la denominación, por lo tanto encuentran que los problemas están en la base de los sistemas de autoridad⁸⁰. A su vez, perciben que la estructura jerárquica de la denominación es coherente con la *cultura gitana*, tan jerárquica a su juicio como la estructura de la denominación. De ahí a que perciban que la identidad étnica predomine por encima del compromiso religioso, lo que vendría a incurrir en una incongruencia con las *ideas cristianas*.

Los actores implicados en el sector oficial del evangelismo *gitanizan* acciones y decisiones para explicar el funcionamiento de la IEF, así como para señalar y construir *problemas* a su alrededor; desde el lado de la denominación, la asociación selectiva a estructuras políticas como FEREDE en detrimento de sus secciones autonómicas, así como la

⁸⁰ Antonio Montañés observa que el motivo generalizado que explica las escisiones, al menos en Madrid, están estrechamente vinculados con la distribución del poder (2016: 15).

escasa participación en las asambleas de la Federación, puede entenderse como una forma de independencia y auto-gobierno, mientras que simultáneamente cumplen con los requisitos jurídicos mínimos necesarios para poder obtener recursos económicos a través de las convocatorias de ayuda de la FPyC, representación política o asistencia.

A nivel andaluz, las causas de la inexistencia de vínculos entre la IEF y el CEEA guarda relación, según sus representantes, con las dinámicas de toma de decisiones a través de las votaciones. Para una líder del CEEA, el conflicto que resultó en la no vinculación de la IEF en el consejo autonómico se explica por la voluntad de los líderes de la IEF de obtener un número proporcional de votos en relación a sus congregaciones locales. Antes esta situación, que otorgaba una posición privilegiada a la denominación evangélica gitana en Andalucía, los representantes del CEEA trataron de limitar el número de votos de la IEF, lo que argumentaron recurriendo a la idea de que la IEF no registra todas sus congregaciones locales en el RER, sino solamente a una de ellas⁸¹. FEREDE presume que el sistema de votos que instaura es democrático, contraponiéndose al modo en que el Estado en general organiza la diversidad religiosa. Sin embargo, la votación como medio de participación de carácter cuantitativo vuelve opaca la diversidad en términos cualitativos, aunque resulta convincente debido a los ideales democráticos de igualdad y a la asunción de que la calidad puede medirse científicamente (Scott, 2013: 163).

Desde FEREDE se motivó a los líderes de la IEF a registrar cada una de las congregaciones locales existentes, con el objetivo de que, ante posibles pleitos, la responsabilidad no recayera sobre la totalidad de la denominación, lo que supone una forma más de devolver a las iglesias locales el protagonismo y la autonomía. Como respuesta a la falta de representación que la IEF tiene en el Consejo en Andalucía, los representantes del evangelismo, tanto del CEEA como de FEREDE, ven en la creación de la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA) un proyecto para competir con el entramado evangélico asociativo, desafiándolos y cuestionando su capacidad de movilización. FACCA no actuaba en todo el territorio español y además los líderes de la IEF se han desvinculado de ella permanentemente, haciendo una clara distinción entre Iglesia y

⁸¹ Estos argumentos me fueron esgrimidos en la sede del CEEA en 2014. Cuando visité la sede de FEREDE en Madrid en 2016, uno de sus técnicos reconocía que la IEF había empezado a registrar al menos una congregación por cada zona en las que se divide. A día 31 de mayo de 2017, el RER recoge 11 registros de la IEF, casi todos ellos inscritos con el nombre de “zona”.

Federación, sin embargo, las cuantías económicas de las que se ha beneficiado la FACCA son muy superiores a los recursos que eran susceptibles de obtener en las convocatorias de ayudas públicas como entidad religiosa vinculada a FEREDE.

En la percepción de los sectores políticos del evangelismo las incongruencias estarían en el entramado estructural de la IEF, de ahí a que algunos técnicos de FEREDE señalen el colapso de la denominación como una consecuencia inevitable. Algunas cuestiones que señalan son los *problemas en la formación* de los pastores; la *saturación* producida por la frecuencia de los cultos; el rol de la mujer; la incompatibilidad de las ortodoxia y ortopraxis religiosa con las prácticas y las pautas que consideran tradicionales, como por ejemplo el luto. Aunque uno de los representantes de FEREDE valoraba la tendencia al *respeto por la autoridad de los gitanos* como un factor positivo, la misma organización jerárquica de su estructura se entiende como una contradicción con la forma organizativa de la misma Federación, a la vez que es comparada con la de la Iglesia Católica, que de igual manera despierta críticas. La jerarquía y el liderazgo religioso es la principal razón que vendría a explicar los fenómenos de atomización de las iglesias.

La performance ritual de la IEF es asimismo usualmente blanco de las críticas de los detractores de la denominación. Las sanciones hacia los aspectos formales son múltiples y variadas, pudiendo ir desde la vestimenta de los fieles, hasta el hecho de orar con la luz apagada, pasando por la práctica musical. Pero generalmente todas las críticas vienen a caracterizar los cultos de la IEF como emocionalistas, asociando este apelativo a la gitaneidad, lo que mina la representación de la denominación al exterior y sirve de fundamento para deslegitimar su fe. La opinión general de las formas sensibles de la IEF puede resumirse en las palabras de un representante de FEREDE, quien me contó en la sede nacional en Madrid durante una conversación en febrero de 2016:

'lo que es cierto es que la Iglesia de Filadelfia se ha estructurado en torno a la cultura gitana, si tú eres de otra cultura, te choca. Yo he ido allí y ¡Todo el ruido! Toda su forma, pues choca. Cuando vienen a tu iglesia, pues también les choca: «si es que estáis muertos, estáis muertos. ¡Es que nadie acompaña, es que estáis muertos, es que estáis fríos!»'.

Para el representante de FEREDE, la *forma* perceptible en los cultos de la IEF es coherente con la *cultura gitana*, definiéndola indirectamente como apasionada. En su opinión, el *ruido* o la participación en los rituales de la IEF la distingue de la práctica religiosa de otras iglesias. La vinculación que traza entre la misma y la gitaneidad está presente en otros discursos elaborados a colación del ritual de la IEF. Pero estas sanciones son compartidas más allá del sector político del protestatismo. Durante una conversación mantenida en Madrid con dos varones adultos, uno gitano y el otro roma, auto-identificado como kalderash, el primero de ellos comentaba:

'En la IEF intentan crear una emoción: gritan muy fuerte, se ponen de pie... Pero también es una cosa muy de gitanos esa emotividad. Pero hacen eso porque no tienen conocimiento de la Biblia. En la IEF se buscan fuegos artificiales'.

Su acompañante añadía:

'Apagan la luz en la iglesia por lo mismo, para crear un ambiente más íntimo, para concentrarse mejor. Pero lo que se dice con la luz apagada, también puede decirse con la luz encendida. Dios no quiere impresionar a la gente'.

Hay casos que ganan en interés por lo paradójico que resultan. Aunque a veces se cuestione las formas rituales, sean éstas vinculadas a la doctrina tergiversada o a la gitaneidad, hay circunstancias en las que los agentes entienden que éstas pueden favorecerles. En el barrio del congreso de Buenos Aires existe desde hace 2014 un culto compuesto por gitanos calós del barrio, asociado a la denominación Iglesias de Dios. Algunos de ellos habían participado en la IEF, situada en la calle paralela al nuevo culto. La apertura de la iglesia desató un conflicto entre los fieles calós de la capital argentina. El pastor de la nueva iglesia me habló acerca de la iluminación en la práctica cultural de la denominación española:

'Hay muchos conceptos que están mal [en la IEF] porque se ha enseñado mal al pueblo, recursos que yo no comparto, por ejemplo, apagar la luz cuando se va a orar. Lo haces porque están acostumbrados, pero para mí no tiene nada que ver, ni [tiene] sentido'.

En efecto, aunque el pastor observa arbitraria e incluso errónea la forma de celebrar la oración en los rituales de la IEF, él mismo incorporó dicha forma en la iglesia que fundó en el barrio. Durante las alabanzas u oraciones de la nueva iglesia, los líderes apagaban las luces e

incluso cantaban con estilo flamenco algunas alabanzas que yo mismo conocía de mis visitas a la IEF madre de Jerez. De la misma forma que ocurre en las iglesias que he visitado en el sur de España, durante las oraciones que se celebraban en los cultos de la Iglesia de Dios gitana del centro de Buenos Aires se experimentaban, a partir de estos elementos asimilados, momentos de una inconmensurable emoción.

Pinto (2013) exploró el campo fragmentado del sufismo sirio, y observó correlaciones entre organización religiosa, liderazgo y experiencia religiosa comparando dos *zawiyas*⁸² de la misma *tariqa*⁸³. Del mismo modo, pienso que en el caso de la IEF la estructura denominacional, el carisma y la subjetividad religiosa están estrechamente relacionados, como intenté demostrar en el capítulo 2. Ahora bien, las correspondencias de estos tres factores también surgen en los discursos de los agentes representantes del evangelismo y otros implicados en el asociacionismo gitano o en otras iglesias evangélicas. El modo jerárquico de organización, la supuesta rigidez de la autoridad, la falta de roles relevantes para las mujeres, la escasa formación académica y el sentimentalismo son asociados a la figura estereotipada de la gitaneidad. De esta forma, los recursos activos en el campo evangélico para relegar a la IEF a sus márgenes, teniendo en cuenta además el recelo existente hacia los pentecostalismos, están vinculados a la forma en que entienden que los gitanos son. No caben dudas de que a la hora de explicar el precario espacio que ocupa la IEF al interior de la organización evangélica española, los argumentos étnicos y religiosos se vuelven inseparables; o, como escriben Mapril y Llera blanes, “los movimientos religiosos son consciente o inconscientemente 'etnificados' o 'racializados' en el proceso de definición de la diversidad religiosa” (2013: 5. Traducido por mí).

Cabe hacer otra reflexión acerca del pentecostalismo gitano. Es frecuente que los representantes del evangelismo oficial señalen, como expliqué arriba, el problema que muchas veces la IEF se encuentra con los vecinos de los cultos por los “ruidos” que producen. Pero si, como explica Scott, algunas organizaciones funcionan desplazando a la vía legal las reivindicaciones sociales que pudieran llevarse a cabo a través de ejercicios de rebeldía (Scott, 2013: 49 y ss.), entonces FEREDÉ depende también de los “ruidos” que

⁸² Zawiya puede traducirse como logia o escuela sufi.

⁸³ Tariqa puede entenderse como comunidad con una misma tradición en el sufismo.

emiten los gitanos durante sus cultos para existir, justificando su política de cara al cuidado de la convivencia en sociedad.

La organización y el funcionamiento del campo religioso en general, y del evangélico en particular, favorece la síntesis exitosa entre evangelismo pentecostal y gitaneidad en una denominación religiosa gestionada por y para gitanos. Las diferencias existentes entre las distintas denominaciones o iglesias no tienen necesariamente que ser vistas como carencias motivadas por la falta de un capital cultural, económico o simbólico relevante para debilitarlas. Pueden encararse como una forma innovadora de reafirmación político-religiosa con una capacidad de movilización y acción nunca antes vista en España en relación a los gitanos. Las palabras de un maestro de Andújar (Jaén) parecen subrayar en mayor grado la voluntad de independencia y gestión autónoma de la denominación que una presunta indefensión o exclusión de la IEF del paisaje protestante español y, en extensión, del campo religioso en general:

'La Iglesia Católica está unida al Estado. Nosotros, todos nuestros gastos y todas nuestras cosas... nos los hacemos nosotros. Si un hermano tiene algún problema, pues le ayudamos nosotros. Si alguien tiene una necesidad, nosotros lo arreglamos. Si necesitamos una iglesia, podemos pedirle algo de ayuda al Ayuntamiento, pero porque no tenemos otra alternativa. Pero no recibimos ayuda del Estado. Pero no nos vemos desprotegidos de ellos. No, porque nuestra doctrina no nos permite que nos apoyemos en el Estado. Nosotros como iglesia evangélica tenemos asociaciones y, como asociaciones, a veces recibimos ayudas para hacer unos cursos, unos proyectos... Eso sí, pero es diferente a que yo, como pastor, reciba una ayuda del Estado directamente'.

Estas palabras fueron pronunciadas por un obrero, que enseñaba en la EBEF de Andújar (Jaén), en presencia de un candidato. Acompañé a ambos a la escuela después de nuestra conversación y permanecí con ellos en la clase de aquella tarde de octubre de 2014. Durante la misma, era frecuente que los jóvenes candidatos completaran las reflexiones del maestro con las suyas propias. Refiriéndose al ministerio, el obrero hizo referencia al “Concilio de Jerusalén” (en Hechos de los Apóstoles 15), en el que se trata la cuestión de si los gentiles debían circuncidarse para ser salvos y en el que el apóstol Pedro se pronunciaría para cuestionar las leyes de los hombres frente a la de Dios. Cuando terminó el comentario, el joven candidato que había presenciado la conversación entre el obrero y yo, alzó la voz y, dirigiéndose a mí, principalmente, y al resto de alumnos, dijo:

'Estaba la Iglesia Católica y cuando sale Lutero en contra de la Iglesia Católica Apostólica Romana y nace el Protestantismo. Los del Protestantismo son protestantes porque protestaban, los de Alemania contra los de Roma, y se escindió y nacieron los anabaptistas y de ahí es donde salimos. Que realmente nosotros tampoco somos protestantes porque nosotros no protestamos. De hecho, cuando estabas hablando antes con el maestro del propio gobierno... nosotros no estamos con ellos, no compartimos muchas cosas, por el tema este mismo, porque nosotros no protestamos!'

Creo que sus palabras compendian de un modo muy cabal las relaciones que la denominación gitana mantiene con el resto de protestantes, en especial con el protestantismo oficialista, y con el Estado.

3.1.3. Digresión: religión, racionalidad y esfera pública.

Mientras Lori G. Beaman (2003) sostiene que en países como Estados Unidos y Canadá el pluralismo religioso no es más que un mito en favor de la hegemonía mal encubierta de algunas denominaciones cristianas, Peter Beyer extiende dicha conclusión a un contexto global, señalando que en todas las sociedades existe algún tipo de hegemonía religiosa (2003: 333). La imposibilidad empírica de confirmar la consideración de Beyer, no incapacita para decir que el catolicismo continua ocupando una posición inequívocamente hegemónica en el Estado⁸⁴ español. No se requiere una investigación de ningún tipo para sostener esta afirmación dado que la esfera pública, como señala Judith Butler en una línea muy próxima a las aportaciones de J. Rancière, está constituida por lo sensible, sus límites se sitúan en los confines de la percepción (Butler, 2011: 73), por lo que manifestar que la Iglesia Católica ocupa una posición central en el campo religioso español corre el riesgo de resultar redundante.

⁸⁴ Cuando hablo del *Estado* soy consciente del peligro reductor del uso de tal categoría. Si aquí la utilizo en alguna ocasión es por evitar la redundancia e insistencia en otras categorías, pero además porque la abstracción es un proceso necesario para el Estado y para los ciudadanos, dado que se presenta como un recurso discursivo actual y potencial que estructura las prácticas cotidianas (Asad, 2008: 56). El Estado es entonces una categoría de uso común generalizada y, como tal, habremos de considerarla. El uso de la misma, en mi opinión, consigue disimular simultáneamente la complejidad del funcionamiento de sus mecanismos –si bien esta es interesada y sesgadamente expuesta a través de la puesta en escena, por usar una metáfora teatral, de los espacios físicos de sus administraciones, algo que han explorado Velasco *et al.* (2006)– y las tensiones y conflictos insertos en los distintos campos que gestiona.

Existe un consenso sobre la necesidad de la constitución del carácter *secular*⁸⁵ de los Estados modernos (Baumann, 2010: 63; Taylor, 2011: 39) o, llevando el argumento aún más lejos, considerando que la idea implícita de ciudadanía en el mundo occidental es fundamentalmente secular (Calhoun, 2011: 75), ¿qué obstáculos nos encontramos para que tal proyecto pueda llevarse a cabo?

Baumann ilustra el principal problema del supuesto proyecto secularista como sigue: los Estados-nación fracasan en los intentos de ser neutrales de cara a la gestión de la diversidad religiosa puesto que se revisten de símbolos confesionales presentándose como religiones civiles⁸⁶. De esta forma, si las prácticas religiosas se ven relegadas constantemente al ámbito privado, toda una amalgama de valores, símbolos y rituales de signo religioso suple a estas en la esfera pública. Este desplazamiento responde a la tradición racionalista de los Estados modernos, como indica Baumann, dado que estos se encuentran ante la obligación auto-impuesta de legitimar sus acciones en favor de la acumulación de capital económico y simbólico, por utilizar términos de P. Bourdieu (Baumann: 2010: 63). La paradoja de la religión civil se complica si al pensar que ésta ha de ser entendidas en la articulación de intereses políticos en el campo religioso estatal. “En otras palabras, algunas religiones no solo ya están «dentro» de la esfera pública, sino que contribuyen a fijar unos criterios que delimitan lo público y lo privado” (Butler, 2011:70). En España es la Iglesia Católica, a través de todo un elenco de mecanismos sostenidos en gran parte por el campo jurídico y político español, a partir de los cuales se mantiene en una posición predominante, la institución religiosa que detenta los más ostensibles privilegios en el ejercicio de legitimación y deslegitimación del propio campo religioso estatal, de la definición de las reglas del juego y de sus propios límites (Bourdieu, 2000: 102-103).

⁸⁵ En el presente trabajo hago uso del término *secular* dado que la mayoría de trabajos en torno a esta cuestión publicados en el mundo anglosajón utilizan el equivalente a dicho término, como *secular* o *secularism*.

⁸⁶ La idea de la *Religión Civil* aparece por primera vez en los escritos de Rousseau en el *Contrato Social*, sin embargo, será Robert Bellah el que la incorpore a la conceptualización sociológica a partir de su famoso artículo publicado en 1967 titulado “Civil Religion in America”. Bellah observa una dimensión religiosa en el ámbito político norteamericano a partir del análisis de discursos, rituales, ceremonias y símbolos de estado, lo que no resulta excluyente, más bien complementario, con las tradiciones cristianas en Estados Unidos (Bellah, 1967).

Uno de los debates más interesantes en torno a la secularización y al laicismo ha sido el representado por los filósofos Jürgen Habermas y Charles Taylor. Antes se hace necesario un apunte sobre el uso del concepto *secularización*, dado que su utilización extensiva la ha vuelto un concepto viciado⁸⁷. José Casanova distingue dos usos del concepto: uno, amplio; el otro, más preciso. El primero, refiere a la progresiva decadencia religiosa, por decirlo de un modo muy simple; el segundo, refiere a la transformación laica de los actores que alguna vez han estado impregnados de algún aspecto del fenómeno religioso (Casanova, 2012: 19). En este trabajo me quedo con la acepción restringida del concepto, para referirme a la secularización de las democracias modernas.

La controversia derivada de la pregunta de cómo debe ser un Estado secular resulta enriquecedora abarcándola desde la óptica del debate que Charles Taylor y Jürgen Habermas mantuvieron en Nueva York en 2009 y que Mendieta y Vanantwerpen han llevado a publicación en un volumen titulado *El Poder de la Religión en la Esfera Pública* (2011)⁸⁸. En el mismo, Taylor expone que la condición secular de un Estado de derecho pasa por la absoluta neutralidad de las administraciones del Estado hacia posiciones religiosas y no religiosas (2011). Esto supone la equiparación de discursos, al margen de sus componentes religiosos o no, y, por lo tanto, de la variedad de sus racionalidades subyacentes. Es en este punto donde el argumento de Taylor confronta con el de Habermas. Para Jürgen Habermas, el discurso religioso ha de ser traducido a un contenido exportable a la esfera pública⁸⁹ (2011). Para su exposición, Habermas se basa en el refinamiento de la idea de *razón pública* de John Rawls, quien la define refiriéndose al contexto de las sociedades democráticas como “la

⁸⁷ El concepto *secular* en la actualidad nace de la brecha existente entre la comprensión de dos ámbitos distintivos: uno más bajo, mundano, y otro más alto, cual implica la trascendencia, si bien es concebido como una construcción humana (Taylor, 2011b: 33; Casanova, 2012: 19). Las ciencias sociales pronosticaron hace más de un siglo un proceso conocido como *secularización*. Aunque con matices, la *secularización* significaba la pérdida progresiva de la centralidad de la religión en la vida pública. Aunque las discusiones derivadas de la supuesta secularización de la sociedad necesitaría de un espacio de mayor amplitud que unas líneas aquí expuestas, quiero decantarme por una posición prudencial. Manuela Cantón-Delgado señala el surgimiento de nuevos sistemas religiosos en formas desinstitucionalizadas (Cantón-Delgado, 2009: 207).

⁸⁸ Este debate ha sido abordado por Cantón-Delgado en relación al evangelismo gitano y a FACCA (Cantón-Delgado, 2013b).

⁸⁹ La concepción del Estado como promotor de una religión civil bloquea, por el momento, las respuestas de ambos pensadores, si bien estos se mueven en el terreno de lo ideal. Sin embargo, aunque Baumann extiende la faceta religiosa del Estado a la totalidad de Estados-naciones occidentales (2010: 64); Charles Taylor niega que necesariamente estos proyectos se den en todas las democracias modernas, aunque reconoce que su consecución se llevó a cabo en Estados Unidos (2011: 51). Esta no va a ser la única diferencia entre Charles Taylor y Gerd Baumann. Baumann va a cuestionar las ideas de Taylor acerca de las *políticas de reconocimiento* (Baumann, 2010: 135-148).

razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía” (1994: 5). Rawls niega el estatus de razón pública a la razón religiosa precisamente porque él mismo relega implícitamente la dimensión religiosa al ámbito de lo privado. La propuesta de Habermas, aunque reconoce el lugar de la religión en la esfera pública, pasa por la traducción o, mejor, la traslación de tal discurso a otro universalmente comprensible para el conjunto de la ciudadanía, concediéndole un rol significativo a la precondition del entendimiento mutuo entre portadores de discursos no religiosos y discursos religiosos (Habermas, 2011). Una de las cuestiones que subyace en el debate entre Taylor y Habermas es entonces la plausibilidad de reducir racionalidades religiosas a una *racionalidad común*, a un lenguaje *universalmente comprensible*.

Habermas y Taylor performan en el debate dos puntos de vista en realidad muy anteriores⁹⁰. Una de los puntos de inflexión en los debates sobre la racionalidad, sobre la cual la antropología podría ser punto de partida de una reflexión explícita más profunda (Ulin, 1990: 11), ha venido de parte de la mano del filósofo británico Peter Winch, quien se basa en la filosofía del lenguaje wittgensteiniana para encarnar una postura relativista. Winch observa que la realidad no produce el sentido del lenguaje; sino que se expresa en el sentido del lenguaje (1964: 309). Taylor, quien parece alinearse en una posición semejante a la de Winch, pone en tela de juicio la supuesta inferioridad racional del discurso religioso (2011: 57). Los puntos de vista de Taylor y Winch llevan a la conclusión de la existencia de múltiples racionalidades. Sin embargo, aún reconociendo las potencialidades de la crítica de Peter Winch a Edward Evans-Pritchard, Robert Ulin alude al supuesto olvido del primero en relación a una conceptualización adecuada para dar cuenta del encuentro intercultural en el desarrollo de la etnografía (1990: 16). Para solventar el déficit que se origina en la necesidad de entender la construcción misma de los juegos del lenguaje, Ulin propone una síntesis de la hermenéutica y la teoría crítica de corte marxista (Ulin, 1990). Este es el emplazamiento en que parece situarse Habermas, es decir, en el convencimiento de que habría de producirse un encuentro entre las distintas formas de racionalidad (Habermas, 2011). Siguiendo el consejo de Ulin, se pueden atender los procesos de construcción discursiva, para seguir el tono de Winch, así como del debate entre Taylor y Habermas, apelando a la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu.

⁹⁰ Cantón-Delgado ha expuesto con mayor extensión y detalle las posiciones de los debates concernientes a la racionalidad y a la religión en otro texto (Cantón-Delgado, 2003).

Para el sociólogo francés, todo campo se constituye por la inversión de la creencia en el mismo, a la vez que estructura las creencias de las posiciones relativas de los agentes inmersos en sus dinámicas (2000: 94). Es más, Bourdieu alude abiertamente a la teoría que da nombre a una corriente de pensamiento relativista: “la teoría llamada de Sapir-Worf, o de Humboldt-Cassirer, según la cual la realidad que se construye a través de las estructuras verbales es completamente verdadera cuando se trata del mundo social”⁹¹ (Bourdieu, 2010: 104). Pero dar cuenta de un modo general del estatuto ontológico de la creencia no resuelve el problema de la racionalidad como vengo planteándolo, aunque sí sitúa a la misma práctica científica, como hace Peter Winch, por debajo del lenguaje. Este argumento parece llevarnos de nuevo del lado de Charles Taylor, aunque si se señala el componente ideal del debate, no se hallan razones para negar la posibilidad de que las administraciones del Estado, así como los agentes religiosos, puedan incorporar este meta-punto de vista. Pero esta declaración, así como la misma práctica etnográfica, acerca a la presunción de estar desarrollándonos en una disciplina de conocimiento omnipotente y moralmente superior.

Una interesante respuesta a este debate puede encontrarse en un provocativo texto escrito por Jeanne Favret-Saada (2005). La autora se sitúa en una posición reflexiva y dialógica, y le otorga un espacio privilegiado a racionalidades no científicas. Es precisamente a través de la concesión de dicha excepcionalidad y de la inmersión en la creencia de sus *informantes*⁹² cómo Favret-Saada construye su propia etnografía. Valga esta reflexión para lo que se ha dicho y para lo que está por llegar, sea en el plano metodológico, epistemológico o político⁹³.

⁹¹ Bourdieu escribe este comentario entre paréntesis.

⁹² No puedo dejar pasar la oportunidad de declarar que el uso del término *informante* me resulta incómodo, puesto que mi experiencia en el trabajo de campo ha dado para la producción de relaciones sociales que rebasan los siempre difusos elementos que sostienen la pretendida relación informante-etnógrafo. A su vez el cuestionamiento de dicha relación me desplaza a un lado concreto del debate que se está tratando en estas páginas.

⁹³ Abèlés y Badaró explican que el etnógrafo inevitablemente siempre despliega un rol político, por sutil que este sea (2015 y ss.).

3.2. *Gitanos religiosos y gitanos políticos.*

He trazado un breve itinerario sobre las implicaciones fundamentales de la gestión estatal de la diversidad religiosa y, de una forma transversal, la diversidad étnica. En esta segunda parte del capítulo quiero ilustrar cómo se revelan parcialmente los mecanismos estatales de gestión de la diversidad cultural en algunos aspectos concretos de la vida de los gitanos de Linares (Jaén). En primer lugar, me detendré en la expansión de la IEF en el municipio a partir de las palabras de algunos fieles de la iglesia, valiéndome sobre todo de la historia familiar contada por una gitana evangélica y mediadora en la FSG. En segundo lugar, enfrenaré los modos de entender la identidad gitana, poniendo en contraposición las propuestas de gitanos implicados en el activismo y las de los gitanos conversos al evangelismo. Finalmente, exploraré el origen y la aparente disolución de un proyecto etno-político que funcionó en paralelo al evangelismo y las consecuencias de sus actividades para la propia IEF. Antes de adentrarme en estas cuestiones, trataré de contextualizar a los gitanos de Linares a través de algunos datos socio-demográficos e históricos que puedan valer de introducción.

Linares es un municipio situado en la provincia andaluza de Jaén y cuenta con aproximadamente 58.829 personas empadronadas⁹⁴. Gamella estima que hay una población de 200.000 gitanos en toda Andalucía (1996: 67), de los cuales 3.260 viviría en Linares, situando a la localidad como la octava con mayor número de población gitana de Andalucía y solo superada por cinco de las capitales de las provincias andaluzas, Jerez de la Frontera⁹⁵ y Algeciras (Cádiz). Para Gamella, los gitanos en Linares suponían en los años 90 un 5'3% de la población total (*ibid*: 69). Cifras de mayor actualidad y más prudentes son ofrecidas por Solana y Lorenzo, quienes valoran que habitaban entre 1.700 y 1.905 gitanos en Linares en la primera década del siglo XXI, lo que suponía, teniendo en cuenta el censo de población en el mismo periodo, entre un 2'8% y un 3'2% de la población total de la localidad (2010:58).

⁹⁴ Datos obtenidos del Instituto de Estadística y Cartografía de Andalucía (Junta de Andalucía) <http://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/sima/ficha.htm?mun=23055> [Consultado el 19 de noviembre de 2017].

⁹⁵ En el capítulo número 4 cuestionaré la fiabilidad de los datos producidos en torno a los gitanos de Jerez.

El auge de la minería en la zona entre los años 1875 y 1920 trajo mano de obra de otras localidades, entre ellas a varias familias gitanas (Solana y Lorenzo, 2010: 75-76). Un documento de 1886 refiere al cante flamenco interpretado por gitanos y gitanas en Linares como una de las actividades de ocio preferidas en la localidad (Naranjo de la Garza, 1886. Citado en Artillo González *et al.*, 1987: 194), en concreto, el cante *jondo* de los *gitanos vagabundos*, según Sierra Álvarez, sería el espectáculo más valorado por los mineros que residían en la zona (1994: 80).

Curiosamente, la minería no solo facilitó la llegada de algunas familias gitanas, sino que, al caer en manos extranjeras a partir del s.XIX, impulsaría también el protestantismo en la zona⁹⁶ (Briones *et al.*, 2010b: 105). Algunos autores constatan la celebración de las primeras reuniones de aquellos ingleses protestantes tendrían lugar a partir de 1873 (Artillo González *et al.*, 1987: 195), aunque Vilar sitúa los inicios de la celebración de cultos en los domicilios de extranjeros a partir de 1865 (Vilar, 1994: 362-363). Además de favorecer la llegada de gitanos y de la Reforma, la actividad minera de Linares parece que influyó en la construcción de barrios cercanos a los caminos que unían el municipio con las zonas de extracción minera. Sin embargo, aunque los gitanos no se dedicaron generalmente a aquella actividad laboral, sino al comercio o a la herrería, muchas familias se asentaron en aquellos barrios. El decrecimiento de la actividad minera llevaría a muchas familias linarenses a migrar a otras zonas y algunas familias gitanas se trasladaron a Madrid y Barcelona (Solana y Lorenzo, 2010: 76).

Solana y Lorenzo constatan ciertas mejoras en las condiciones de vida de los gitanos linarenses en relación a la vivienda, la educación o el empleo entre las décadas de 1990 y 2000. Entre 1989 y 2010 el porcentaje de gitanos que poseían una vivienda en propiedad subió 21 puntos, situándose en el 65'6%, y el número de familias gitanas que vivía sin equipamientos básicos (electrodomésticos, agua caliente, etc.) casi se ha extinguido en la

⁹⁶ Las labores de extracción en la mina en las proximidades de Linares se remonta a la antigüedad, según Artillo González *et al.*, si bien estas se caracterizarían por cierta discontinuidad en el tiempo. En el s.XVI constituirá una época de cierta vitalidad para la industria minera de la zona. Más tarde, las minas serían objeto de subasta y arrendamiento, pasando a las manos de la Corona en 1749. Gracias al progreso de la industria, Linares experimentaría un crecimiento de su población hasta llegar a los 15.000 habitantes entre 1850 y 1865. Sería a mediados del s.XIX cuando los capitales ingleses comenzarían a invertir en la zona minera de Linares. En aproximadamente 50 años (1849-1900), la población de Linares pasó de 6.453 residentes a 38.425 (Artillo González *et al.*, 1987: 15 y ss.).

actualidad. En relación a la educación el panorama también se ha transformado. Hoy en día, casi todos los niños y niñas gitanas de Linares son matriculados en las escuelas del municipio, a diferencia de lo que ocurría en 1989. Por otra parte, otro dato que refleja el cambio en los niveles educativos de la población gitana indica que en la actualidad un 12'3% ha completado los estudios en educación primaria, lo que supone un 11'2% más que en 1989. Acerca del acceso al empleo, en las últimas décadas se ha presenciado una disminución de gitanos varones de más de 16 años desempleados, que actualmente se cifra en 18'5%; en los años 80, era de 30'2%. También resulta interesante reflejar el cambio cuantitativo y cualitativo en relación al trabajo de las mujeres gitanas. Un 41'1% de las mujeres de más de 16 años desempeña algún trabajo remunerado fuera del hogar. Asimismo, si en 1989 las mujeres gitanas se consideraban amas de casa en un 86'8%, en 2010 un numeroso grupo de mujeres se concebían a sí mismas como trabajadoras y el 39'7% del total de gitanas linarenses declaró la voluntad de desarrollar algún trabajo remunerado fuera del ámbito doméstico (Solana y Lorenzo, 2010: 210). Según los datos ofrecidos, el 58% de la población gitana local se desarrolla un trabajo remunerado; de ellos, un 78'8% lo hace de manera autónoma y un 21'2% está empleado por cuenta ajena. Estas últimas cifras no sorprenden si tenemos en cuenta que el 55'8% de los gitanos que realiza alguna actividad laboral lo hace como vendedor ambulante, el 27'2% trabaja en el sector agrícola y el 4'6% se ocupa como chatarrero (*ibid.*: 162 y ss.).

Aunque los datos parecen evidenciar una mejora en la calidad de vida de los gitanos, la desigualdad persiste entre estos y sus vecinos castellanos⁹⁷ en relación al acceso a ciertos recursos. Solana y Lorenzo recuerdan que los gitanos en situación de pobreza y marginalidad siguen siendo más numerosos que los payos en Linares. Las cifras sobre analfabetismo reflejan grandes diferencias entre un sector y otro de población: entre los gitanos, el analfabetismo entre personas de más de 15 años es del 30'5%; mientras que, entre los no gitanos de más de 16 años, la cifra alcanza un 3'7%. Por su parte, el desempleo es también

⁹⁷ Al igual que *payo* o *gadjé*, *castellano* es un etnónimo utilizado por los gitanos, al menos en el contexto de Linares, para designar a los individuos no gitanos. En este capítulo hago un uso generalizado de *castellanos* porque en la mayoría de encuentros, entrevistas o conversaciones que he tenido con gitanos de Linares han usado frecuentemente este sustantivo. Por su parte, al emplear la expresión *gitanos apayaos* quiero hacer alusión a los gitanos que habrían estado presuntamente inmersos en una dinámica de *apayamiento*. En esta sección trataré con más detenimiento esta cuestión.

mayor entre los gitanos que entre los payos mayores de 16 años, siendo de un 29'4% y de un 10'4% respectivamente⁹⁸(*ibid.*: 211).

Los datos mismos parecen justificar la presencia del activismo en el municipio. La FSG fundó una sede en Linares en 2003. En 2004, con la colaboración del Ayuntamiento de Linares, puso en marcha su proyecto Acceder⁹⁹ (Solana y Lorenzo, 2010: 2). Una de las responsables de FSG en Linares me comentó que, en sus inicios, la sede se encontraba en el barrio de Arrayanes, '*pero nos vinimos aquí, para que la gente venga aquí, para que salgan de los barrios*'. En la actualidad, la sede se encuentra en el centro de la localidad. La FSG en Linares implementa programas en los ámbitos de la salud y la educación, aunque también asisten a los usuarios en labores burocráticas (p.e., hacer currículums vitae o solicitar las prestaciones por desempleo). Algunos de sus técnicos se desplazan a las escuelas para hacer seguimiento de algunos alumnos o al mercado ambulante, donde visitan a sus usuarios. La propia FSG auspició la investigación de José Luis Solana y Silvia Lorenzo (2010), de modo que los resultados publicados parecen justificar la labor del activismo gitano en el municipio.

Cuando se les pregunta a los vecinos de Linares dónde se puede encontrar a un mayor número de gitanos generalmente señalan el barrio de Arrayanes, seguido de San Antonio, Masegosa, El Cerro o la Estación Linares-Baeza¹⁰⁰, pero también indican que algunos viven en la zona centro. Estos son, precisamente, las áreas generalmente señaladas por Solana y Lorenzo como las más pobladas de gitanos de la localidad, aunque también suman la calle Eriazos de la Virgen. En estas zonas se concentra en total el 88'1% de la población gitana en el municipio (2010: 80). En todos estos núcleos hay un culto de la IEF, exceptuando la calle Eriazos de la Virgen y en la Estación Linares-Baeza, si bien Briones *et al.* registraron la actividad de una IEF en éste último enclave en una publicación anterior a la realización de mi trabajo de campo (2010). Actualmente es Arrayanes el barrio que condensa a más gitanos

⁹⁸ Los datos que dan cuenta sobre el analfabetismo y el desempleo entre la población no gitana están tomados del censo de 2001 y citados en Solana y Lorenzo (2010).

⁹⁹ Según la página web de la FSG, Acceder “es un programa de intermediación laboral que surge con el objetivo de conseguir la incorporación efectiva de la población gitana al empleo” . En: https://www.gitanos.org/que-hacemos/areas/empleo_y_formacion_profesional/acceder.html [Consultado el 12 de enero de 2018].

¹⁰⁰ La estación Linares-Baeza es una pequeña pedanía linarense que recibe el nombre de por construirse alrededor de la estación de ferrocarril. Su población parece estar entre los 2.400 y los 2.500 habitantes (*Estudio de la población gitana de Linares* 1989, citado en Solana y Lorenzo, 2010: 77).

linarenses, con casi un tercio de la población gitana total. Es en Arrayanes, además, donde se encuentra la IEF madre del municipio, conocida como “El Templo”.

Exceptuando la zona centro de la localidad y la Estación Linares-Baeza, el resto de áreas donde residen familias gitanas se encuentran situadas al norte y noreste de Linares, separadas de la zona centro por zonas sin urbanizar o escasamente urbanizadas como la vaguada donde transita el Arroyo Baños o el recinto ferial, llamado “Parque del Pisar”, lugar en el que también se sitúa el mercado ambulante una vez a la semana. Existen así límites físicos que separan el núcleo central del municipio con estos barrios a los que se accede a través de algunas calles y avenidas. Arrayanes, San Antonio, Masegosa (Camino de Masegosa, calle Cuba, principalmente, y otras calles adyacentes) o El Cerro se emplazan en zonas periféricas del entramado urbano y lindan con terrenos de tierra no construidos.

3.2.1. La IEF en Linares. De familias a conversos; de conversos a grupos.

La historia de la IEF en Linares se inicia aproximadamente en 1985, constituyendo uno de los casos más antiguos de la provincia. Macías y Briones sitúan las primeras labores de evangelización en manos de un castellano barcelonés, Juan Camacho, quien comenzó a difundir la Palabra en los hogares de los calós. Las primeras reuniones se celebrarían en casas, hasta que se abrió un primer local de culto en la zona de la plaza de toros (Macía y Briones, 2010: 234-235). Una gitana evangélica linarense, mediadora en la Fundación Secretariado Gitano (FSG), refiere a aquella primera iglesia emplazada en las proximidades de la plaza de toros, a la vez que menciona la existencia de reticencias por parte de sus padres acerca del evangelismo y algunas concreciones en torno a las relaciones entre los gitanos del municipio:

María: 'Mis hermanas mayores, ellas querían ir y mis padres no las dejaban que fuesen a esa iglesia, a la religión evangélica. Y la teníamos también justo detrás de mi casa también. En la misma calle¹⁰¹ teníamos la católica y justo detrás, que fue la primera iglesia que se abrió aquí en Linares, pues no nos dejaban porque ellos no

¹⁰¹ Se refiere a la calle Velarde, mencionada en un momento anterior de la conversación grabada. Uno de los extremos de la calle Velarde linda con la plaza de toros de la localidad.

creían en esa religión y ellos no querían que sus hijas fuesen. Esa fue la primera iglesia que se abrió, era muy pequeñilla, muy pequeñilla. Primero solían venir los gitanos que aquí llaman... de la Estación Linares-Baeza, ahí donde cogéis los trenes. Ahí hay muchos gitanos, y era una familia. ¡Bueno! No sé si allí en Jerez es igual, pero aquí se llaman por familias. Ya ellos se mudaron pa Linares, de aquella familia solo quedan allí uno o dos hermanos.

(...) Ya luego se opusieron los vecinos y tuvieron que cerrar la iglesia y alquilar una más grande en la calle la Cruz. Ese fue un alquiler porque estaban haciendo una iglesia grande en la calle Masegosa. En todo ese tiempo solo había una iglesia, pero eso fue creciendo. Por eso es que compraron luego el local donde estamos ahora, la Iglesia del Templo, tan grande, pues porque se llenaba y ellos creyeron que la Iglesia pues se podía llenar perfectamente. De hecho, hubo un tiempo que se estuvo llenando. Con lo grande que es el templo... se llenaba. La de Masegosa se pasó allí [al "Templo" de Arrayanes] porque el local de Masegosa ya se hacía pequeño. Al tiempo, unos pocos años pasaron que ya empezamos a ir sacando iglesias en los barrios. La primera fue la de aquí del Centro, que se fueron también cambiando de sitio hasta el que están hoy. Eso fueron dos hermanos ya casaos con sus hijos, sus yernos, sus nueras, sus nietos, que son los que llenaban la iglesia ¡Ya está!¹⁰² Y ellos, al conocer el evangelio, al principio, hasta que te vas quitando las cosas de la carne, las cosas del mundo, pues entras con todo a la iglesia. Y ellos no querían mezclarse con los canasteros, con la gente más de pueblo porque ellos eran más distinguidos. Pero el postín era algo visual, porque luego las carteras... Además, que nos conocíamos to el mundo. Y casas pequeñitas, pobrecitas, que no de lujos. Sin embargo, pues ¡bueno! Ellos han llevao ese ritmo de vida de siempre, se ven diferentes al resto de los gitanos y bueno... Ellos no querían subir a la iglesia del templo: «¡No, no! Nosotros nuestra iglesica, con nuestra iglesica vamos bien»'

Yo: '¿Y los que van a esa iglesia hoy en día?'

María: 'Son los mismos, si es que es la misma familia, si no hay más. No va nadie de otra familia ahí. Bueno, sí van, perdona, hace unos años se agregó unas cuantas personas... ¿Y qué más? Pues que se abrió esa iglesia y a raíz de ahí se han abierto más iglesias'.

Yo: '¿Eran gitanos que no querían mezclarse con otros?'

María: 'No, ya ahí no tenían ese problema. Ya es que decían: «es que esa iglesia me pillá más cerca». La verdad es que el templo está más lejillos, pero bueno, no es un impedimento tampoco. Con andar un poquito, a lo mejor veinte minutos. Pues a raíz de esas palabras que la gente se agarra dijeron: «oye, pues a lo mejor es verdad, si ponemos aquí una iglesia a lo mejor viene más gente» ¡Por no perder las almas también! Yo creo que por esta idea las han hecho. Que a la larga ha sido un error, el hermano Domingo¹⁰³ lo comentaba el otro día en la iglesia del templo. Error en el sentido de que no es que haya división, pero es verdad que ya no queremos mezclarnos unos con otros'.

Yo: '¿Los gitanos de cada barrio no se juntan unos con otros?'

María: 'Suele pasar eso también, Javier, es verdad. Por ejemplo, los del Cerro ellos son más negativos que todos. Ellos es verdad que no se relacionan con nadie. A ellos no

¹⁰² Durante mis visitas al culto de la IEF de la zona centro de Linares he podido constatar que el número de fieles que allí se congrega es usualmente inferior a treinta.

¹⁰³ El Hermano Domingo Duval es un anciano de la obra Filadelfia muy reconocido entre los conversos evangélicos gitanos de todo el territorio español.

los sacas del Cerro. Pero el resto de Linares... sí se relacionan algo más, pero también les gusta estar en su espacio'.

Parece que la intención del breve repaso histórico que María me ofrece es mostrar la expansión y el éxito de la IEF en el municipio, empezando por el cambio producido en su propia familia. Existe una lógica de continuidad entre el progresivo interés de sus hermanos y ella misma por el evangelismo, la permisividad posterior de sus progenitores en lo referente a la asistencia a los cultos pentecostales y el crecimiento en la asistencia a los cultos en la localidad. El interés de los hermanos y las hermanas de María, así como su posterior atracción hacia la iglesia apuntan a la relación entre los fenómenos de conversión y las redes familiares, que ha explorado Manuela Cantón-Delgado *et al.* en las congregaciones de Andalucía Occidental (2004). Las reticencias de los padres de María corresponden a un momento en que la población gitana de Linares se adscribía mayoritariamente al catolicismo. Solana y Lorenzo (2010) llevan a comparación los datos producidos por el *Estudio de la población gitana de Linares* de 1989 con los suyos propios. Sin embargo, es necesario señalar que los autores del primer estudio sobre los asignaron la adscripción religiosa de un miembro de cada familia, generalmente padre y madres, a toda la unidad familiar (Solana y Lorenzo, 2010: 198), algo que, aunque no inhabilita totalmente los datos¹⁰⁴, pasa por alto las posibles diferencias internas y dificulta la comparación con el trabajo llevado a cabo en 2010. El estudio de 1989 señala que el 66'1% de las familias se declararon católicas, mientras que el 26% de ellas manifestaron su pertenencia al evangelismo. José Luis Solana y Silvia Lorenzo, por su parte, cifran la pertenencia al evangelismo pentecostal entre los gitanos de Linares en un 71'5%, mientras que el 9% se adscribiría al catolicismo¹⁰⁵ (*ibid.*: 199). Del contraste entre los datos de ambas investigaciones se revela la inversión en las tendencias de adscripción religiosa de los gitanos linarenses en apenas dos décadas.

Más que el orden de apertura de los locales de culto en Linares¹⁰⁶, me interesan los criterios que rigen su distribución urbana y los motivos de su establecimiento. En el año 2016 Linares contaría con un total de hasta cinco IEFs, siendo una de las localidades andaluzas con

¹⁰⁴ Entre las palabras de María encuentro la misma propensión a vincular la pertenencia religiosa con unidades familiares cuando hace referencia a las primeras personas que asistían a los cultos (*'si es que era una familia (...) aquí se llaman por familias'*).

¹⁰⁵ Solana y Lorenzo optan por definir la religión de los niños más pequeños (sin señalar la edad) a partir de la adjudicación que hacen sus progenitores (2010: 199).

¹⁰⁶ Aunque con algunas variaciones, Macías y Briones atribuyen el mismo orden en la creación de los tres primeros locales de culto de la IEF de Linares que María (2010: 235).

un mayor número de iglesias. Esta dinámica de apertura de cultos y cambios de localización demuestra la capacidad de la denominación gitana de adaptarse y llegar a multitud de familias, aproximándose a los espacios de residencia de los fieles. Pero también da cuenta de la precariedad de algunas congregaciones locales, que se ven abocadas a la movilidad constante, sin un suelo fijo sobre el que consolidarse. Las pautas de movilidad responden muchas veces a las tensiones que se producen entre los vecinos de las residencias cercanas a los espacios de culto, que muestran reticencias hacia las prácticas rituales de la IEF. Sin embargo, lejos de clausurar las actividades culturales o transformarlas para evitar los impedimentos que surgen, se trasladan a otros espacios nuevos. Después de todo, lo que se percibe desde el exterior como “ruido”, es la especificación del contacto entre los fieles y Dios.

Aunque la organización de los locales de culto parece responder a la flexibilidad en favor de la asistencia a los cultos, dadas las cercanías de estos a los barrios con mayor número de gitanos, parecen existir además criterios de distinción e identificación étnica. María reconoce que la cercanía de las iglesias a las zonas de residencia de los gitanos facilita la presencia de éstos en las actividades de la obra; sin embargo, su lejanía no imposibilita la asistencia. Macías y Briones van en la misma dirección al señalar acerca de una iglesia de Linares: “el motivo de su apertura fue evitar el traslado a una zona muy alejada para la asistencia a los cultos” (2010: 235). No es mi intención desmentir este argumento. Sin embargo, yo mismo visité en compañía de la familia de María el culto en el barrio de Arrayanes, donde ella se congrega, y no al del barrio de Masegosa, donde reside con su marido y sus hijos. Por otra parte, en las palabras de María hay alusiones claras a la voluntad de mantener un contacto limitado entre familias o gitanos de un barrio completo, desde la creación de alguno de estos espacios, atendiendo a criterios relativos de distinción entre los mismos gitanos de Linares. La apreciación de María acerca de los conversos de la iglesia del centro es compartida en la localidad, aunque en términos más abstractos, donde generalmente se percibe a los gitanos residentes en el centro de la localidad como *'más integrados que el resto'*, como me comentaba un colaborador.

Las forma en que operan estas identificaciones resultan similares a las que observó Teresa San Román en su trabajo de campo en Madrid y Barcelona, donde los gitanos se

encontraban constantemente en disputa por el ideal de gitaneidad (1997: 210). En resumen, las iglesias podrían estar sirviendo de espacios de reproducción de representaciones étnicas a través de las cuales distinguirse entre los propios gitanos. De esta forma, si como expone Voiculescu (2017) el pentecostalismo roma escapa al *aparato de captura semiótica* del Estado, el caso concreto de la IEF muestra cómo ha logrado movilizar a los gitanos por encima de sus procesos de distinción, aunque facilitando su continuidad y respetándolos¹⁰⁷. En otras palabras, los mecanismos de identificación étnica entre los gitanos, distintos a los modelos de la identidad que se proponen desde el asociacionismo y las administraciones del Estado, prevalecen sobre éstos y siguen vigentes en el entorno evangélico, aunque con nuevas significaciones producidas a partir de la adhesión religiosa.

Un joven converso de la iglesia del centro de Linares, Marcos, se refería a la existencia de iglesias diferentes en la localidad de la siguiente forma:

'yo pienso igual que el hermano Domingo Duval, pienso que no debería haber tantas iglesias. Si hay tantas iglesias es porque también hay desunión. Tendría que haber solo una iglesia. Pero si se pelea una familia con otra, se van a otra iglesia y una familia se queda donde estaba. Eso no debería ser así'.

Tanto María como el joven aluden a una predicación del hermano Domingo Duval enunciada pocos días antes de mi llegada a Linares en 2016. Aunque el deseo de unión y los peligros sobre la división de la denominación fueran puestos de manifiesto por un líder anciano, prevalece aún la separación de los locales de culto. Pienso que esta circunstancia está estrechamente vinculada a algo que expuse en el capítulo 2. Los fieles de las iglesias tienen capacidad para limitar el ejercicio del poder de sus líderes y parece que, unas veces esgrimiendo el argumento de la cercanía de los locales de culto y otras por las distinciones entre grupos, la última palabra pasa por la voluntad de los fieles. El caso de la iglesia del centro de la localidad jienense tal y como lo relata María van en la misma dirección: una sola familia habría querido reunirse en un local e inaugurar una iglesia de la IEF, en lugar de congregarse en otros espacios donde la asistencia fuese mayor y ya hubiese una congregación instituida. En una de mis visitas a Linares pude asistir varias tardes a la iglesia del centro de la localidad y ciertamente a ésta no asistían más de tres decenas de personas.

¹⁰⁷ Volveré sobre esta idea en el capítulo 5, donde tomo el caso de las IEFs distribuidas entre grupos que se perciben a sí mismos como distintos, *poseedores* de una *gitaneidad* más auténtica.

Las alusiones a la división y/o unidad de las iglesias tiene otras repercusiones. La atomización y la vigilancia de los subordinados sirve para controlar la resistencia que pudieran ejercer los mismos (Scott, 2000: 158). En este sentido, la coexistencia de varias iglesias podría facilitar la salvaguarda de la denominación en caso de conflictos entre fieles de un culto y sus líderes, procurando mantener así la adhesión de otros conversos. Además, la protección de la denominación, y también de los cultos, se alcanza de otras maneras, por ejemplo, a través del hecho de que se reconozca a la IEF del barrio de Arrayanes con un nombre específico, como “el Templo”. Cuando asistía a la iglesia de la zona centro de Linares, el pastor se dirigía a los fieles: *'la iglesia del centro no puede coquetear con la carne'*. Aunque el rechazo sobre lo que consideran *mundano* es una máxima de la denominación, en particular, y del pentecostalismo, en general, el pastor de la congregación señalaba la prioridad del conjunto de la congregación local. En la práctica, el orden local prevalece así sobre el global de la IEF.

Marcos observa que, aunque no resulte deseable, la existencia de más de una iglesia en la localidad permite el cambio de los asistentes entre ellas ante conflictos potenciales. Asimismo, la circunstancia misma que lleva a Marcos a congregarse en la iglesia del centro ilumina otras implicaciones derivadas de la existencia de numerosas iglesias en la localidad. El joven gitano reside en Masegosa, donde actualmente existe un local de culto de la IEF, pero asistía a los cultos de la zona centro de Linares. El cambio a la iglesia del centro se produjo dada la oportunidad que se le presentó para pertenecer al coro tocando el teclado electrónico. El itinerario espacial y temporal en relación a su pertenencia religiosa lleva a dos consideraciones más: la distancia de los cultos no determina definitivamente la asistencia de los residentes en los barrios más cercanos y, de un modo más fundamental, la posibilidad de ocupar un cargo en las iglesias pueden motivar el cambio de asistencia de una congregación a otra, al menos dentro de la misma denominación.

Por último, en las palabras de María hay una alusión clara a la organización política tradicional gitana, la familia. Su recorrido histórico da cuenta del progresivo crecimiento de la IEF en Linares, lo que vendría a vincular a las familias en la misma organización religiosa. Sin embargo, se ha evidenciado la continuidad de las ideas en torno a las dinámicas de

identificación y distinción que a veces operan entre familias o grupos gitanos que frecuentemente dependen del territorio donde residen. Para entender la numerosa incorporación de los gitanos al evangelismo de la IEF en Linares no puede obviarse esta circunstancia. Es quizá por ello que exista un mayor rechazo al activismo gitano que al evangelismo, puesto que no solo la propuesta asociativa es coherente con el lenguaje del Estado, sino que además es impuesto externamente. En lo que sigue, daré cuenta de los cruces de estos modelos de la identidad a partir de algunas conversaciones mantenidas en Linares con gitanos evangélicos y gitanos que han adquirido los supuestos de la identidad que se enuncian desde el activismo. Además, una excursión organizada por la FSG a Linares servirá de ejemplo para ilustrar una de las formas en que los aparatos del Estado tratan de convertir en ciudadanos a los gitanos.

3.2.2. Viaje al centro del Estado¹⁰⁸: gitanos, gitanos apayaos y castellanos.

En Linares, las dinámicas de identificación de los gitanos son similares a los procesos que observó Gay y Blasco (1999) en Madrid, donde la identificación consistía en la performatividad de un código moral: *la ley gitana*. En los discursos de los agentes subyace la fragilidad que caracteriza a éstas dinámicas. Las consideraciones sobre los matrimonios mixtos así lo indican, como resume María:

'Hay pocos matrimonios mixtos entre gitanos y payos. Cuando los hay, al principio suelen verlo mal. Al principio hay una reacción negativa, siempre. Una vez que se mete ya en la familia depende de las costumbres que vaya cogiendo, puede ir más acorde con las costumbres gitanas o más acorde con las costumbres payas. Lo que pasa es que, después, si la muchacha tiene un fallo, a lo mejor dicen «es que la muchacha es payita»'.

Los matrimonios entre gitanos y castellanos no pasa por ser la opción más deseable. Si se producen, es generalmente un varón gitano quien contrae matrimonio con una mujer no gitana, como ilustra el ejemplo virtual de María. En estos casos, depende de su comportamiento el emprender un proceso de *agitanamiento*. Aún así, el rol que los gitanos

¹⁰⁸ Cambio la última palabra de la afamada obra de Julio Verne *Viaje al centro de la tierra* (1988) con la intención de ilustrar en adelante una excursión que algunos gitanos realizaron con FSG a Jaén.

atribuyen a la biología es determinante, por lo que haber nacido en el seno de una familia no gitana explicaría la propensión a cometer *'fallo(s)'* –conductas indeseables de cara a la manifestación de la gitaneidad– y estos, a su vez, coartan el proceso de agitanamiento. La huella de la biología resulta así indeleble. Entre los gitanos linarenses, como ocurre entre gitanos de otras áreas, el territorio es un factor fundamental para clasificar, generalmente en términos morales, al *otro* gitano. Un gitano de la IEF lo ilustra del siguiente modo: *'los gitanos de Madrid son más liberales que los de Linares, que estamos más cerraos'*. Por su parte, al aludir a la conducta de los gitanos de Linares, otro joven colaborador me explicaba: *'aquí en Linares hay algunos que son más malos, pero a lo mejor porque vienen de fuera, de las 3.000 viviendas¹⁰⁹ y, al final, pagan justos por pecadores'*. Esta parece ser la forma más extendida de comprender las lógicas de la gitaneidad, pero no la única.

Respaldados por el asociacionismo gitano, algunos agentes dan énfasis a la condición impuesta de la etnicidad por el nacimiento, cuestionando los significados atribuidos al comportamiento y flexibilizando la adscripción étnica. Luis, un trabajador gitano de la FSG en Linares, de aproximadamente 22 años, contrapone estas dos formas de comprender la *gitaneidad*:

'Hay gente que piensa que se puede ser más o menos gitano por hacer una cosa u otra. Hay gente que se calienta la cabeza con eso y que dice: «soy más gitano porque no estudio o porque me dedico a tratar con caballos». Si a eso le sumas el tradicionalismo, se vuelve algo impenetrable. Mira, tenemos aquí [en FSG] el caso de una niña que era muy indecisa. La niña saca todo 9 o 10 [en las calificaciones escolares], pero hay alguien de su entorno que le dice que es menos gitana si estudia. Aquí intentamos hacerles ver que son igual de gitanos si estudian o no. Yo, por ejemplo, no parezco gitano'.

Este discurso deja entrever los conflictos potenciales que pueden surgir de estas dos formas de observar la gitaneidad. En Linares, la existencia de individuos gitanos contratados por la FSG, algunos de ellos implicados también en el evangelismo, posibilita el encuentro y la negociación de estas dos formas de entender la identidad, tal y como muestra el fragmento transcrito. De hecho, lo que el técnico de FSG hace es representar discursivamente un encuentro virtual con otros gitanos. Él ha incorporado la comprensión de la etnicidad tal y

¹⁰⁹ Las “tres mil viviendas” es el nombre con el que se conoce a una zona específica del Polígono Sur de Sevilla. El Polígono Sur está asociado por el imaginario local a la marginalidad y a la conflictividad (Díaz, 2010: 204).

como el asociacionismo la defiende, no solo porque trabaje para FSG. De hecho, María, mediadora en FSG, hace énfasis sobre las costumbres gitanas o payas en los procesos de identificación. Luis, sin embargo, cuestiona que la conducta pueda ser medio de identificación étnica. Él es consciente de que su gitaneidad podría ser a todas luces cuestionada por el hecho de cursar una carrera universitaria.

Por su parte, Ricardo, que desempeña sus labores en el ámbito de la educación en FSG, cuenta sobre sí mismo:

'La gente se piensa que yo por estar casao con una castellana, sí, soy gitano pero no tanto, como que estoy más apayao. A mí la gente me ve y dice: «sí, bueno, es gitano pero está muy apayao». A mí la gente me ve así. Cuando yo estaba estudiando me decían payo, por estudia ¡por todo! La gente se piensa que por tener estudios, pues ha cambiado tu forma de ser. Es decir, ser gitano no es comer gallinas, ni decir maldiciones, ni no estudiar, ser vago... yo todo eso no lo entiendo como ser gitano'.

Mi interlocutor no comprende la posibilidad de la adscripción étnica fuera de la lógica de filiación. Al igual que Luis, Ricardo sabe que su identidad étnica puede ser puesta en cuestión debido a algunas circunstancias que forman parte de su biografía, como haber terminado estudios universitarios o haber contraído matrimonio con una paya. Tanto uno como el otro conocen el talón de Aquiles de sus identidades respectivas en contextos concretos. Los dos trabajadores de FSG se resignan aceptando que ante determinados individuos puedan no ser reconocidos como gitanos y aceptan sostener un punto de vista diferente sobre la etnicidad. Paradójicamente, aunque los dos técnicos manifiestan ser objetos de sanciones, ninguno de ellos niega la gitaneidad de quien la entiende diferente. La estrategia, de su lado, no consiste en la deslegitimación. Esta circunstancia responde a que los modelos de la etnicidad que defienden, y que comparten a grandes rasgos con el del activismo político, se fundamenta sobre la continuidad biológica e histórica (Gay y Blasco, 2002: 184). Las consecuencias de las discrepancias de ambos sectores se cristalizan cotidianamente en la frustración de Luis y Ricardo sienten siendo cuestionados. De otro modo, aunque tanto la IEF como la FSG adoptan elementos del mundo payo, el evangelismo pentecostal y la estructura política respectivamente, que influye en su concepción de la gitaneidad, creo que existe una diferencia fundamental. Mientras que el activismo es dependiente de la política no gitana (Gay y Blasco, 2002: 180), la organización de las iglesias

y denominaciones pentecostales, así como la estructura del campo religioso tal y como la he intentado dibujar, permite que éstas puedan ser gestionadas por los propios gitanos.

Anteriormente comenté que la FSG en Linares comenzó su actividad en el barrio de Arrayanes, aunque pronto se trasladarían al centro del municipio con la intención de que sus usuarios accedieran y transitaran dicha zona. El cambio de la sede de la FSG al casco histórico de Linares da cuenta de un desplazamiento en un doble sentido. El desplazamiento es literal, al mudarse de sede y al obligar a sus usuarios a ir a una zona específica de la ciudad, pero también figurado. En este sentido, se podría decir que la problemática gitana, y el significado concreto que el activismo le otorga a la gitaneidad, tomaba presencia en el centro de la localidad, ganando en visibilidad. Ahora quiero exponer otro desplazamiento que alcanza asimismo un doble sentido.

El 20 de junio de 2016 acompañé a Jaén, invitado por los técnicos de FSG, a algunos alumnos gitanos de la localidad y a algunas de sus madres. La FSG, junto con la Diputación Provincial de Jaén, había organizado un evento en el Antiguo Hospital San Juan de Dios para celebrar la graduación en la enseñanza secundaria de algunos alumnos gitanos de Jaén y Linares. La Fundación había dispuesto un autobús para trasladarnos a la capital y en él íbamos aproximadamente 50 personas. Durante el transcurso del viaje, que no se prolongó mucho más de treinta minutos, circularon dos documentos impresos donde los asistentes debían anotar sus nombres y sus firmas. El acto se celebraría en una antigua iglesia católica en el interior del hospital, aunque habilitada como salón de actos. Junto a la puerta que daba acceso a la iglesia había una mesa con artículos que tenían estampada la bandera gitana (chubasqueros, pulseras, banderas, etc.) y un documento donde los asistentes habrían de inscribirse por tercera vez.

La antigua iglesia disponía aún de un rico patrimonio mueble y de una crucifixión o calvario, un conjunto escultórico formado por Jesús crucificado acompañado de San Juan Evangelista y María, rematando el retablo mayor. El aspecto de la iglesia se distancia a todas luces del interior típico de los cultos evangélicos de la IEF. Al margen del mobiliario estrictamente religioso, se había dispuesto un atril junto a las banderas de Jaén, de Andalucía, de España y la que representa oficialmente a los gitanos. Me senté en las últimas filas de

asientos junto con algunos adolescentes de unos quince años de edad. Uno de ellos era, además de pianista en el coro de la IEF del barrio de San Antonio, hijo de pastor. Los jóvenes me preguntaban si era posible obtener becas para cursar bachillerato o qué había que estudiar para *tener comercio*. En los asientos más cercanos a lo que en otro tiempo había sido el altar mayor, estaban los técnicos de FSG, algunas autoridades locales y los cuarenta y cuatro alumnos que esperaban ser nombrados para recoger un diploma como prueba de la superación de la formación secundaria. Cuando comenzó el evento, la Delegada Territorial de la Consejería de Educación, Cultura y Deporte de Jaén se apresuró a elogiar la labor de la FSG en relación a la formación escolar puesto que, entre otras cosas, *'gracias a ellos cada vez hay más familias gitanas preocupadas por la educación de sus hijos'*. A medida que el discurso de la Delegada, lleno de tecnicismos del ámbito político y pedagógico, se iba extendiendo, las personas más distanciadas del atril perdían progresivamente su atención e incrementaban el volumen de las voces de las conversaciones que ahora mantenían con sus acompañantes, solo interrumpidas éstas por constantes aplausos. Después de los discursos de algunas autoridades locales y una técnica de FSG, se procedió a nombrar uno a uno a los adolescentes que habían conseguido finalizar sus estudios para entregarles la credencial. Para finalizar, uno de los jóvenes galardonados leyó algunas palabras en romanés.

Después del acto oficial, acompañé a los técnicos de FSG, a los niños y a sus madres al restaurante del edificio, donde se ofrecerían bebidas y aperitivos como punto culmen del evento. Al ver cómo las mujeres y niños rodeaban las mesas donde se apoyaban bandejas con snacks, uno de los técnicos de FSG bromeó con un adolescente: *'los gitanos es que son como leones, se lo comen todo'*. Los camareros transitaban difícilmente ofreciendo bebidas entre los grupos que se habían conformado y algunas de las evangélicas que había visto anteriormente en los cultos de la IEF no se escondían para tomar algún vaso de cerveza. Los camareros continuaban sus viajes de ida y vuelta mientras, al fondo de la sala, un grupo cada vez mayor de mujeres rodeaba, cantando por rumbas y tangos, a las espontáneas bailaoras que se sucedían en el centro del improvisado círculo. Entre las risas y los olés que provenían del grupo de cantaoras, una de las mujeres prevenía: *'¡ya verás mañana el pastor!'* Una vez que se dio por concluida la velada, volvimos al autobús para emprender el regreso a Linares.

En el trayecto de vuelta me senté en compañía de uno de los jóvenes que había conversado conmigo en la iglesia donde se celebró el acto de aquella tarde. Mientras las mujeres del fondo seguían cantando, ahora también por bulerías, otras dos, situadas delante de mí, consensuaban la necesidad de obtener el graduado escolar para tener mayor oportunidades profesionales en el futuro. Creo que, al igual que yo, mi acompañante adolescente había oído hablar a las mujeres, puesto que me preguntó con interés si al terminar la educación secundaria se recibía un diploma o un simple papel como certificado. La llegada del vehículo al barrio de San Antonio, donde hizo una primera parada, puso fin a los cantes y, después de que algunas personas bajaran de él, puso rumbo a la estación de autobuses de Linares, donde se desintegraría la excursión.

La circunstancia que he descrito focaliza sobre los márgenes del Estado, no porque refiera exclusivamente a un grupo de personas pertenecientes a una minoría étnica, sino porque ilustra “espacios, formas y prácticas a través de las cuales el estado está constantemente siendo experimentado y deconstruido mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras” (Das y Poole, 2008: 25). La situación parece estar llena de incongruencias si se tiene en cuenta que en la imaginación de los técnicos de FSG, tal y como reflejan los datos que han ofrecido Solana y Lorenzo (2010), casi la totalidad de población gitana de Linares es evangélica. Hablé de *desplazamientos* para referirme precisamente a las prácticas, acciones o discursos que de un modo u otro cuestionan el sentido común de los individuos y las formas de pensarse a sí mismos. Por lo general, casi todos los dispositivos activos en la escena: documentos para control de la asistencia, edificios y eventos oficiales, autoridades políticas, títulos, banderas, merchandising, cócteles, etc. son aparentemente ajenos al mundo de la mayoría de gitanos de Linares. Se podría argüir que la situación que he reseñado da cuenta del proceso a través del cual una ONG tienta a los individuos a la domesticación para situarlos como ciudadanos, convirtiéndolos en subordinados del propio Estado. La primera parte puede ser cierta, independientemente si ello es un objetivo consciente o no de los técnicos de FSG, la segunda, a largo plazo, también, aunque en lo inmediato pienso que el resultado es diferente. Para Scott, las celebraciones oficiales sirven de discurso público, de autoretrato de las élites (Scott, 2000), a lo que habría que suponerle un movimiento contrario, oculto, de resistencia. Sin embargo, parece que lo que suscitó el viaje a Jaén entre los asistentes no es precisa e inmediatamente una resistencia automática y

definitiva. Escribe Reygadas que “las construcciones simbólicas: excluyen e incluyen, elevan y denigran” (2008: 83-84). De esta forma, pienso que el evento en sí mismo sirvió para producir, aunque fuese de forma pasajera, una imaginación democrática entre los gitanos, esto es, de igualdad con el resto de la sociedad y, además, con algo de paciencia, se manifestó como las mujeres generaron espacios desde donde impugnar, aunque asimismo transitoriamente, la autoridad masculina y religiosa, aún reconociéndolas.

Las ceremonias oficiales representan un orden en el que no hay cabida para la ambigüedad, la contingencia o la espontaneidad (Scott, 2013: 184 y ss.). Las listas de asistentes o la escenografía oficialista funcionan en este sentido. El uso de banderas, en el orden concreto en que las he enumerado o el enunciado en romanés dan una idea de una gitaneidad común, englobadora, que tiene cabida en el orden local, regional y nacional. Además, uno de los objetivos del evento era el elogio al sistema educativo como instancia integradora en la sociedad, puesto que se le supone un medio privilegiado para el acceso al mercado laboral. Pero al margen de la dimensión económica, la educación formal funciona produciendo ciudadanos más leales a la nación que a las identidades étnicas o religiosas (Scott, 2013: 105). Desde este punto de vista, ¿por qué habría entonces que desechar la posibilidad de realizar un evento en una antigua iglesia católica que aún conserva mucho de sus símbolos, controlar la asistencia al acto u ofrecer alcohol y un espacio fuera de todo control directo más allá que el de los técnicos de FSG? No resultan tan extrañas las presuntas incoherencias que anuncié arriba. Tampoco es de extrañar que, si una imaginación democrática emerge en las mentes de los individuos aunque sea de un modo efímero, los jóvenes muestren interés por el sistema de becas o subvenciones para estudiar o por la educación como forma de asegurar una variedad de opciones para el futuro profesional. Incluso en los casos menos abstractos, hasta la forma en que se emiten los títulos escolares resultan atractivos. Aquí, los efectos de identificación, redefiniendo identidades; de legibilidad, produciendo un lenguaje y herramientas teóricas con las que clasificar; y de espacialización del Estado, generando fronteras y jurisdicciones (Trouillot, 2001: 126), tienen una presencia tentativa. En la forma en que los dos técnicos de FSG de los que hablé arriba se refieren a la identidad gitana se dejan sentir tales efectos, y ellos mismos son modelos para los usuarios de FSG en tanto que han cursado estudios superiores mientras les muestran que

la educación formal no cuestiona la gitaneidad. Ahora bien, la eficacia del evento habrá de discutirse.

Los jóvenes presentes en el Hospital de San Juan de Dios en Jaén aquella tarde podrán, como algunas de sus madres, mostrar interés por la enseñanza o sentirse reconocidos como gitanos e iguales ante el resto de ciudadanos. Pero, de la misma forma, el lenguaje técnico empleado puede asimismo suscitar desafección; el espacio físico, incomodidad; y las palabras en romanés, extrañeza. En mi caso, es difícil medir el resultado de aquel breve viaje en las expectativas de los individuos a largo plazo. Lo que no resulta laborioso es darse cuenta de que en el espacio al margen del control de las autoridades ante las que usualmente dan cuenta, las gitanas y sus hijos e hijas presentes en el acto se organizaron de una forma espontánea para emprender acciones que contradicen aquellas normas que en público parecen consensuadas. Aún así, eludir las normas trajo de inmediato el recuerdo de la autoridad, en este caso religiosa, y el reconocimiento implícito de la misma. En este sentido, y al igual que cuando las manadas de adolescentes durante sus viajes de fin de curso condensan prácticas ociosas, como el consumo de alcohol o de enteógenos, y flexibilizan las pautas sexuales, las excursionistas gitanas de Linares se situaron en la brecha abierta entre la estructura religiosa y la estructura política-estatal para cuestionar las disposiciones de ambas momentáneamente.

Aunque represente a otra asociación gitana, la UR, las palabras de Ramírez Heredia con las que empecé este capítulo revelan una supeditación indefectible hacia el Estado y los recursos que reciben de éste. Pero no se trata única y exclusivamente de recursos económicos, puesto que la IEF sí ha contado en ocasiones con el auxilio de las administraciones públicas. Se trata asimismo de una cuestión de un trasfondo mayor, la pertenencia y la comprensión del *self*. En lugar de adquirir el lenguaje del Estado a partir de la incorporación de las ideas sobre la etnicidad del sector asociativo, en la IEF siguen promocionando una comprensión de la gitaneidad distinta, y afín al enfoque performativo de la identidad. De esta forma, siguen siendo los gitanos los que se definen a sí mismos según los criterios que ellos mismos han validado. Siguen siendo ellos los que ponen en juego para ellos mismos una política de la identidad ajena a la que les viene dada desde el mundo payo, a la vez que les permite situarse a sí mismos en un plano de superioridad moral sobre éstos.

3.2.3. FACCA y las tentativas de conversión.

En el contexto de Linares, y anterior al comienzo de la actividad de FSG en la localidad, nació FACCA, que fue creada en 2001 a partir de la fundación de cuatro asociaciones culturales por parte de las IEFs de la localidad (Cantón-Delgado, 2013b: 1047). Sirvió como institucionalización del movimiento gitano pentecostal, buscando la representación de aproximadamente 9.000 andaluces evangélicos. En 2003 fue declarada entidad de Utilidad Pública (Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 353-354), lo que le permitió acogerse a un régimen fiscal equiparable al que se acogen las fundaciones. Desde su inicio, FACCA ha tratado de extender su modelo organizativo, a través de la creación de asociaciones paralelas a las congregaciones locales que posteriormente se federaran, a todas las provincias andaluzas y, más allá, a otras zonas evangélicas (es el caso de FACCAT en Cataluña, actualmente conocida como *Ágape*¹¹⁰), para ganar legitimidad ante la propia Iglesia Evangélica Filadelfia, para fortalecerse como instancia de representación etno-política y para la materialización de proyectos y ayudas (Cantón-Delgado y Gil Tébar, 2011: 85 y ss.). En palabras de Macías y Briones, FACCA fue creada “con el fin de ampliar el ámbito de acción que no era accesible desde la figura administrativa de «entidad religiosa», por su carácter confesional y para tener, de esta forma, un mayor alcance en las solicitudes de ayudas públicas que eran muy difícilmente justificables desde el campo religioso” (Macías y Briones, 2010: 249). Hay que tener en cuenta que, si las subvenciones que puede recibir la Iglesia como Entidad Religiosa responde a la inscripción en el RER y a la vinculación con FEREDe, la creación de asociaciones culturales les permitía acceder a otras convocatorias de ayudas, puesto que éstas dependen del Ministerio del Interior.

FACCA contó con subvenciones de las administraciones públicas que hasta hace poco se incrementaban anualmente, de hecho en los presupuestos de 2010 llegaron a contar con dos millones de euros. Sin embargo, la Federación ha de disponer de fondos propios para la aprobación de los proyectos que gestiona, de forma que se pueda hacer frente a los pagos al inicio de cada proyecto ya que, aunque el 75% de la financiación se percibe en el momento

¹¹⁰ El cambio de nombre se debe, según una extécnica de FACCA, a los '*problemas que había con FACCA*'.

de su aprobación, los pagos se reciben generalmente con mucho retraso. FACCA ha puesto en marcha algunas iniciativas para obtener fondos propios, como la creación en 2008 de la empresa de inserción laboral FASIDIS o de la Asociación de Vendedores Ambulantes Cristianos (AVAC) (Cantón-Delgado, 2013b). La Federación consiguió llevar a cabo proyectos de carácter formativo, asistencial, religioso y político en torno a las iglesias, sobre todo en las de las provincias andaluzas de Jaén y Córdoba. Frente a las congregaciones vinculadas a la Federación en su nueva condición de asociaciones culturales, numerosas iglesias en provincias como Sevilla, Cádiz o Huelva se han mantenido desvinculadas pese a las aparentes ventajas que conllevaba la colaboración con la Federación y la insistencia de ésta por extender su red de asociaciones y delegaciones.

Desde FACCA se ha negado cualquier intento de suplantación de las funciones de la IEF, pero se ha insistido en reconocer incluso estatutariamente su vinculación y su papel al servicio de aquella. De hecho, el Consejo Directivo de la Federación estaba formado por pastores de la Iglesia Filadelfia en activo que no fueron designados por la Asamblea Nacional de la Iglesia como miembros de FACCA, sino que siempre han actuado a título individual, tal y como lo expresan los miembros de la Dirección Nacional de la IEF. Un obrero de la IEF de Jerez de la Frontera lo explicaba así: *'la junta directiva tiene relación con la iglesia, pero tiene que quedar claro que no es lo mismo, nosotros funcionamos solos'*. Asimismo, los vocales de FACCA eran también pastores y responsables de zona de la Iglesia, lo que provoca un solapamiento de los cargos desempeñados en el cuerpo jerárquico de la Iglesia y de la Federación. La articulación de ambas entidades tuvo consecuencias sobre el liderazgo religioso: los extécnicos de la Federación llaman la atención sobre el hecho de que los pastores cercanos a la cúpula de FACCA votaban como representantes de zonas de la IEF a obreros afines al proyecto federativo. Pero también ayudó al deterioro de la imagen de la IEF.

Si bien FACCA experimentó un gran crecimiento en materia económica y política, una noticia publicada en el diario ABC parecía anunciar su muerte:

Un grupo de 26 jóvenes se ha quedado sin ver un euro de las prácticas realizadas hace casi un año. La frase no sería noticia, lamentablemente, si no se tratase de un programa oficial, financiado por la Junta de Andalucía, y los chavales que se han

quedado sin ver el dinero prometido no asegurasen que la entidad intermediaria [FACCA] se ha esfumado en el aire¹¹¹.

La noticia aparecida y la inacción de la Federación propició que surgiera la sospecha en torno a sus líderes, a quienes se les suponía la malversación de fondos públicos a través de la entidad. A las sospechas que rodearon a los líderes de FACCA, se suma la ambigüedad en el carácter de la Federación. Existe la idea de que la estructura Federativa representaba a la IEF en su totalidad. Una representante del Consejo Evangélico Autonómico de Andalucía (CEAA) negaba la independencia ambas organizaciones: *'Son ellos: Filadelfia. FACCA son ellos'* [Representante del CEAA]. Desde el CEAA se veía a FACCA como un intento de competir con el Consejo Evangélico en Andalucía:

'FACCA es una cosa que venían diciendo ellos que eran como el CEAA. Ellos venían a reunirse porque decían que representaban. Y aquí el único representante ante la Junta de Andalucía es el CEAA. FACCA no representa a las iglesias evangélicas. Porque una cosa es la cultura y otra la religión, y FACCA está por cultura'.

No obstante, la mayoría de personas que han colaborado conmigo en esta etnografía reconocía que la cúpula de la IEF insistía en la desvinculación con la Federación y que, si bien se había creado de la mano de la iglesia, se acabarían emancipando, como evidenciaba un técnico de FEREDE:

'FACCA se crea dentro de Filadelfia, como una línea de su obra social. Pero Filadelfia ve que «nosotros somos religiosos, somos de iglesia, ¿cómo vamos a controlar esto?» Y deciden que funcionen aparte. Funcionan aparte, se desarrollan muchísimo y, al final, intentan ser el brazo social gitano, se medio-representan como Filadelfia, pero en realidad no son Filadelfia. Si fueran Filadelfia tendrían que estar sometidos a su autoridad y no lo están'.

Lo cierto es que algunos recursos, una vez que la Federación comenzó su retracción, quedaron en manos de la IEF, como un pequeño local que visité en Andújar en el que se celebraban las reuniones de la escuela bíblica de la denominación. Los técnicos de la Federación también diseñaron proyectos que presentaron en las convocatorias de FPyC y que entregaban a la Fundación a través de las iglesias, puesto que para participar en las

¹¹¹ <http://sevilla.abc.es/cordoba/20130605/sevp-grupo-jovenes-queda-cobrar-20130605.html> [Consultado el 1 de junio de 2017].

convocatorias se debe estar inscrito en el RER. Las actividades que la entidad federativa financiaba, aunque con fines sociales, tenían un marcado acento religioso y se terminaban con la celebración de cultos o reencuentras, cuando no eran directamente reencuentras dedicadas a la prevención del consumo de drogas, a la salud o a la educación. Como explicaba un trabajador de FACCA:

'se invitaba a gente artista que era de la Iglesia Evangélica [Filadelfia], había que pagar los hoteles... Ellos pagan una entrada, pero esa entrada normalmente se la quedaban las zonas de esos lugares, para incentivar a hacer más cosas. Ponían como un barecillo para poder vender bocadillos, no sé qué, no sé cuantos para quedárselo la zona que fuese. Ahí la FACCA no se llevaba nada. FACCA soltaba un dinero que luego no se le devolvía'.

De esta manera, la Federación invertía en proyectos de carácter social y religioso, a la vez que permitía generar fondos pecuniarios a las iglesias y a las zonas. Algunos extécnicos de la Federación observan que la estrecha conexión que tenía con la iglesia era el principal motivo de su declive. El hecho de que los pastores fueran los que ocuparan los puestos directivos de FACCA concedía un margen para el uso económico de sus fondos a las iglesias. Por ejemplo, señalan el pago de facturas o de meses de arrendamiento de locales de culto como un uso indebido de los fondos de la Federación.

Al parecer, la Federación contaban con el beneplácito y la paciencia de las administraciones públicas, y esto debido a que representaban a un sector en crecimiento, el evangelismo gitano, que a la postre podría confiarle su voto. Ahora bien, los líderes de FACCA no cooperaron indiscriminadamente con cualquier institución u organismo, por mucho que pudiesen existir intereses similares. FACCA tenía que negociar sus actividades y los espacios donde los implementaba en Linares con FSG. FSG mantiene vínculos con la Iglesia Católica¹¹², aunque la religiosidad no es un impedimento para implementar sus programas, que en general no tienen un contenido religioso, entre población evangélica¹¹³. De hecho, María, una de las mediadoras de FSG de Linares asiste al culto del barrio de Arrayanes. Los mismos expertos de FSG me explicaron que habían desarrollado

¹¹² Pedro Puente, fundador y presidente de FSG, es sacerdote y ha sido miembro de la Conferencia Episcopal Española. https://www.gitanos.org/quienes_somos/pedro_puente_fernandez.html [Consultado el 2 de mayo de 2017].

¹¹³ La otra gran entidad protagonista en el asociacionismo gitano en España es Unión Romaní (UR). Aunque los técnicos de UR atienden a la población gitana-evangélica, se les prohíbe que trabajen directamente en los espacios de las iglesias evangélicas.

alguna actividad en algunas de las IEFs de Linares, hasta que les fue prohibido por algunos líderes de FACCA, quienes intentaron delimitar su área de actuación en los espacios culturales. *'El único nexo de unión de la Fundación con la iglesia ahora mismo es María. Todos saben que ella trabaja en FSG y acuden a ella'*. Resulta tentador pensar que los desencuentros que pudieran existir entre FSG y FACCA se debieran al carácter religioso de ambas entidades, pero no parece ésta una respuesta satisfactoria. Por un lado, el número de ocasiones en los que FSG ha desarrollado o ha intentado desarrollar actividades en la iglesia parece ser escaso. En segundo lugar, las diferencias religiosas no ha supuesto impedimento para que la FSG haya impulsado actividades en alguna estancia del templo de Arrayanes en 2003, cuando FACCA ya existía. Tercero, los contactos cotidianos de los profesionales de FSG con la población gitana evangélica son continuados y responden a diferentes motivaciones, como profesionales, amistosas, familiares, etc. Parece responder, más bien, a una competencia por los recursos limitados, materiales y simbólicos, disponibles en los campos diferenciados en los que operan las organizaciones. FACCA intervenía en el campo religioso y podía ser vista como una amenaza desde el CEAA, pero también fue, de cara a la administraciones públicas, parte de los mecanismos de gestión de la diversidad étnica. Los ejemplos de competencia y cooperación en los sectores políticos étnicos y religiosos son variados; las sanciones y sospechas entre los agentes involucrados en él, muy numerosos¹¹⁴.

Lo que las sospechan sugieren acerca de la malversación de recursos públicos, explicaría el mismo declive de FACCA. Sin embargo, la sospecha y los conflictos no se han producido solamente entre los agentes del entorno, sino al interior mismo de las congregaciones locales de la IEF, como ocurrió en el caso de Jerez, que abordaré en el próximo capítulo. Según la versión de dos extécnicos de la Federación, la raíz de estas tensiones sería la misma que la de la disolución o la merma de ella.

El hito que parece explicar el devenir de la historia posterior de FACCA es la construcción del templo de la IEF madre de Córdoba. El proceso mismo de construcción del edificio fue, según los extécnicos de FACCA, el principio del fin de la entidad. En el año 2005 aproximadamente se comenzó a gestionar la construcción del nuevo templo de

¹¹⁴ En el capítulo 5, dedicado al transnacionalismo evangélico gitano a partir de mi trabajo de campo en Buenos Aires, me aproximo a la disputa entre dos agentes que compiten por la representación de los gitanos en Argentina.

Córdoba, en un terreno cedido por Izquierda Unida¹¹⁵ (Cantón-Delgado, 2013b: 1047). Aún así, la crisis de FACCA se produjo sobre todo a partir de 2010. Extécnicos de FACCA explican la crisis de la Federación refiriéndose a una serie de infortunios, y señalan que los dirigentes y trabajadores de FACCA fueron meros actores pasivos del proceso, superados por los ritmos de las administraciones, las deficiencias en las labores de construcción a diferentes niveles e incluso algunos robos. Los miembros de FACCA carecían en general de conocimientos acerca de técnicas de edificación y del sistema burocrático al que se circunscriben las subvenciones y ayudas de las administraciones públicas. Los plazos diferenciales de las administraciones a la hora de conceder subvenciones llevaron al incremento de deudas y, por extensión, de intereses. Los problemas surgieron en parte de una forma similar a cómo los denuncia Juan de Dios Ramírez Heredia en el fragmento con el que comencé el capítulo, a causa de las justificaciones. Pero a diferencia de la solución adoptada por la UR ante la problemática, es decir, la paralización de sus actividades, FACCA optó por dar continuidad a sus proyectos.

Para frenar el incremento de las deudas contraídas y finalizar la edificación en Córdoba, hubo que hacer uso de los importes de otros proyectos y de inversiones de otras iglesias, como al parecer sucedió en el caso de Jerez de la Frontera, e incluso, según cuenta un antiguo técnico de FACCA, los salarios de los empleados de la Federación. Esto originó denuncias de los exempleados, que en algunos casos pasaron trabajando meses sin cobrar, dado que de renunciar hubiesen perdido toda posible prestación por desempleo, y empresas privadas. Finalmente, las deudas se volvieron desorbitadas y se vieron en la imposibilidad de hacerles frente.

Pero además, las congregaciones que sufrieron el desvío de sus fondos para la consecución del templo de Córdoba comenzaron a desconfiar y a sospechar asimismo de FACCA, con la consecuente tensión en el interior de las iglesias, que en algunos casos pusieron en tela de juicio a sus líderes. Los conversos de congregaciones como las IEFs de Jerez, Jaén o Linares comenzaron a mirar con recelo a FACCA, sancionando el hecho de que la cúpula de la Federación miraba por sus propios intereses al volcar todos sus esfuerzos en un templo para una congregación a la que asistían algunos pastores que la ocupaban. Como lo

¹¹⁵ Izquierda Unida es un partido político español fundado en 1986. Gobernó en la ciudad de Córdoba esporádicamente desde 1987, a veces coaligado con el Partido Socialista Obrero Español (PSOE).

explicaba una exempleada de la Federación: '*cuando empezó lo de la construcción de templos todo el mundo decía: «si lo hacen allí, ¿por qué aquí no?» y ya todo el mundo quería sacar beneficios*'. Esos beneficios no son de tipo económico exclusivamente, ni siquiera materiales *stricto sensu*, sino también trascendentes. '*Allí lo vamos a gozar todavía más*', me decía un hermano de Jerez de la Frontera esperando que finalizaran las obras del local que estaban construyendo.

La tentativa política surgida en paralelo a la denominación en Andalucía se diluyó apenas dos décadas después, si bien actualmente resulta difícil saber con exactitud si la Federación sigue activa. Los miembros de la IEF de Linares apuntan a que sigue existiendo; empleados de asociaciones o extrabajadores de FACCA dudan de su continuidad. La experiencia asociativa surgida de la IEF y el deseo expreso de los líderes de la denominación a nivel nacional de desvincular Iglesia y Federación manifiestan que el éxito de la organización religiosa pasa por funcionar de un modo autónomo y gestionado por los protagonistas del movimiento: sus fieles y sus líderes.

Síntesis.

El campo religioso es un producto histórico, así lo advierten desde el sector oficial del evangelismo en España y así se muestra tal y como es hoy. Aunque para FEREDE la tradición católica española pueda explicar esta circunstancia, no encuentran en ello una justificación satisfactoria para las asimetrías y marginaciones que observan en el paisaje religioso. El Estado español procede por racionalización a tratar de gobernar fenómenos que *a priori* aparentan situarse fuera de su alcance. Las administraciones públicas han constituido una jerarquía para ordenar a las diferentes confesiones religiosas con actividad en el país. La posición de las confesiones en la clasificación puede leerse en términos de derechos, pero las repercusiones son mayores. Creo que existe una correlación entre el lugar que las religiones ocupan en la jerarquía y el grado de posibilidades de *verdad* que se atribuye a sus creencias. De otro modo, la jerarquización también impulsa la producción de un continuum ontológico.

La legislación española abre espacios de indeterminación y ambigüedad, pero ello no exime a las minorías religiosas de estar bajo el control estatal. Las Federaciones que representan a las comunidades protestantes, judías o musulmanas funcionan como testaferros del Estado, adquiriendo la responsabilidad de acreditar la legitimidad de la diversidad de grupos que tratan de vincularse a ellas. A través de una homogeneización de lo que en la práctica es diverso se trata de facilitar el diálogo con el Estado, pero simultáneamente se traspa a las estructuras federativas la tarea de ordenar su propia interioridad, con las tensiones que ello pueda acarrear. Por otra parte, la gestión del campo religioso alcanza otras prácticas, que en principio parecerían remitir a ámbitos ajenos al estrictamente religioso. Un ejemplo actual de ello es el control de las mezquitas por parte de las agencias estatales de inteligencia en favor de la lucha contra el terrorismo, algo que incluso representantes evangélicos y musulmanes no terminan de ver con malos ojos. Las Federaciones existen para garantizar los derechos de la parte de la población que representan, son conscientes de ello y tratan de tomar esa responsabilidad aunque impliquen contradicciones o desventajas.

El caso de FEREDE ilustra algunas de las tensiones existentes. Aunque señalan que idealmente el protestantismo es descentralizado y autónomo, demandan una regulación más completa y específica por parte de las administraciones públicas, a la vez que se conforma como una estructura centralizada. La Federación evangélica funciona de un modo asambleario y de esta forma distribuyen las posibilidades de influir en sus decisiones de un modo determinado, en el que el *mainline protestantism* posee una presencia protagónica, lo que explica la desconfianza existente hacia los pentecostalismos. Lo que más se le imputa al pentecostalismo no es tanto su creencia, sino los modos en que el Espíritu Santo se manifiesta. Por ello, entienden justificados los problemas que, por ejemplo, algunas congregaciones de la IEF tienen con el entorno donde se reúnen dados los ruidos que dicen emitir durante sus cultos. Pero lo que para el entorno es “ruido”, para los fieles de la IEF es consecuencia del contacto con Dios.

En el proceso mismo de organización de las diversas ramificaciones del protestantismo, FEREDE cuestiona las creencias y prácticas de algunas comunidades evangélicas etnificando y racializando sus acciones o modos de organización. Así ocurre en el caso de la IEF. Desde el sector político del evangelismo y otros puntos de vista surgidos

del protestantismo (gitano o no) se identifican algunas prácticas y decisiones como gitanas. Así, la forma jerárquica de la denominación les recuerda a los sistemas de autoridad gitana tradicional, obviando las rotaciones y sus implicaciones, que ya mencioné en el capítulo 2. La supuesta escasa formación teológica del liderazgo, el papel de la mujer, la ritualización o la frecuencia de los cultos son otros elementos que se ponen en cuestión en relación a la práctica protestante. El entorno del evangelismo gitano observa una anteposición de la etnicidad sobre lo espiritual.

En este orden de cosas, FEREDE o su homólogo en Andalucía, el CEAA, ven en la denominación una despreocupación hacia los asuntos discutibles del evangelismo político por el hecho de no asistir a las asambleas de la Federación o no vincularse si quiera formalmente al Consejo. La IEF tenía hasta hace poco tiempo solo una iglesia incorporada al RER y este hecho, en opinión de los representantes del máximo órgano político evangélico andaluz, imposibilitaba el acopio de votos. Esta circunstancia conlleva la refutación de la representatividad de la IEF y la idea de que la burocratización o la legalidad precede en importancia a la creencia de cara al derecho a la participación en el juego político, aunque el fin último de éste sea obtener derechos que garanticen entre otras cosas la concreción práctica de las creencias religiosas. En la actualidad se formalizan en el RER 19 zonas de la IEF¹¹⁶. En pocos años la denominación se ha embarcado en un proceso de oficialización de las iglesias para evitar repartir responsabilidades entre iglesias diferentes ante posibles desaciertos y adversidades. Esto implica un mayor grado de autonomía jurídica a las iglesias, pero al inscribirse con la categoría de “zona” la gran mayoría de congregaciones y sus responsables eluden el control territorial y personal de parte del Ministerio de Justicia, pero también de todo aquel con acceso al registro.

La posición de la IEF en el conjunto del protestantismo español, las acciones que llevan a cabo o las concreciones de la fe tienen unos efectos específicos en la cotidianidad de los individuos. La IEF ha conseguido vincular a los gitanos, quienes con anterioridad a las conversiones por lo general no frecuentaban interacciones más allá de los núcleos familiares, pero respetando sus métodos de adscripción étnica. Estos métodos implican la pugna permanente por la adecuación a la gitaneidad a través de la performatividad. La

¹¹⁶ <http://maper.mjusticia.gob.es/Maper/buscarRER.action> [Consultado el 20 de noviembre de 2017].

denominación religiosa, con su política de distribución de iglesias, facilita la continuidad de estas pugnas. Y ellas se concretan asimismo cuando gitanos incorporan las ideas del activismo y reclaman su pertenencia frente al resto de la minoría, algo que los individuos experimentan con disgusto. En este sentido, he explorado los márgenes del Estado para observar una de las formas en que las administraciones vuelven sugerentes la incorporación a la ciudadanía mediante la dramatización de los ideales democráticos.

Por otra parte, es cierto que la IEF no ha estado al margen del tejido asociativo. La actividad de FACCA se entendió como un intento de competir con el asociacionismo gitano y con el evangelismo político por recursos políticos, económicos y simbólicos escasos. FACCA necesitaba los recursos de las administraciones públicas para desarrollar sus proyectos, y los ritmos de ésta y las adversidades surgidas del contacto con empresas privadas dinamitó su espectacular auge y motivó su declive. La actividad de la Federación produjo algunas secuelas en la Iglesia. La misma organización de FACCA influía sobre la designación de responsables de zona y pastores. La participación de pastores en los puestos de liderazgo de FACCA levantó el recelo de algunos fieles y líderes de iglesias que veían como se construía un templo de nueva planta en Córdoba, donde pertenecían muchos de los cargos directivos de la Federación. La separación entre Iglesia y Federación que reclamaban los líderes de la IEF no evitó el deterioro de la imagen de la denominación, la desafección que algunos hermanos de congregaciones del oeste de Andalucía sintieron hacia la iniciativa política, el recelo hacia las iglesias de la zona de Córdoba y Jaén o incluso las tensiones y la desconfianza producida hacia los líderes de los cultos que habían tratado de mantener contacto con FACCA.

Pongamos ahora enfrente los reclamos de Juan de Dios Ramírez Heredia, los del evangelismo oficialista y las palabras de aquel obrero de Andújar que me recordaba que *'no recibimos ayuda del Estado. Pero no nos vemos desprotegidos de ellos. No, porque nuestra doctrina no nos permite que nos apoyemos en el Estado'*. Después de tal ejercicio, será difícil seguir manteniendo una visión victimista de los gitanos, en este caso evangélicos, puesto que el único reclamo hacia su entorno es la propia independencia y la auto-gestión.

4. (In)diferencias étnicas, distinciones religiosas.

Participación política y religiosa en la IEF de Jerez de la Frontera (Cádiz).



Templo de la IEF de Jerez de la Frontera. Fotografía cedida por un hermano.

El fútbol guarda una estrecha relación con la manera de afrontar la realidad (Bromberger, 2000). Cuando en septiembre de 2009 el equipo de fútbol local de Jerez de la Frontera, el Xerez Club Deportivo, visitó el estadio del célebre Real Madrid en la capital de España, los aficionados madridistas recibieron al equipo sureño al grito de '*¡Jerezanos: yonkis y gitanos!*'. La consigna tenía un evidente sentido despectivo, aunque coincidía en parte con la idea que muchos tienen de Jerez de la Frontera: la de una localidad donde la gitaneidad alcanza más allá de los propios gitanos. Cuando el Real Madrid fue a Jerez para enfrentarse al equipo local, en la grada del estadio municipal podía verse la bandera que el activismo roma consensuó en Londres en 1971. Esta exhibición pública debe entenderse como una respuesta a la *ofensa* recibida por la hinchada local. Pero la respuesta no consistió en negar que los jerezanos fuesen *gitanos*, sino en identificarse con ellos. Jerez de la Frontera es un municipio donde la gitaneidad adquiere significados distintivos.

Quizá este sea el capítulo de esta tesis doctoral con una mayor matiz autoetnográfico. Honestamente, es el que me hace sentir más responsable y por ello quizá más incómodo. Ello se debe a que este capítulo refleja los resultados de mi trabajo de campo en Jerez de la Frontera (Cádiz), el lugar donde nací y residí hasta que cumplí 18 años y comencé a cursar

mis estudios en Historia del Arte en Sevilla. Este hecho no carece de importancia, puesto que una vez que empecé a vivir en la capital andaluza de un modo más o menos continuado algunos descubrimientos de una realidad que, en parte era la mía, se fueron desvelando.

Crecí escuchando a mis padres, abuelos y tíos decir que mis hermanos y yo éramos gitanos, como el resto de la familia. Algunas veces, si les preguntábamos por aquella cuestión, matizaban y decían que en realidad éramos entreveraos o medio-gitanos y entonces hacían cábalas para descubrir la fuente de nuestra gitaneidad. Otras veces, comparaban entre ellos, algunos primos eran menos gitanos que nosotros, puesto que uno de sus padres no lo era; otras veces, mi madre decía ser menos gitana que mis hermanos y yo, porque solo su madre lo era. Nunca llegué a enterarme exactamente del cálculo, al fin y al cabo, yo no encontraba muchas diferencias entre nosotros mismos o entre nosotros y el resto de la gente que conocía, que generalmente era los compañeros del colegio. Lo único que tenía más o menos claro era que ser gitano era mejor que no serlo, algo que se resumía en una frase a la que recurrían mis tíos y después nosotros: '*gitano y tonto no se puede ser*'. Entre tanto, mi madre bromeaba con mi padre, ya que él negaba su condición de gitano recurriendo a una variedad de estereotipos que venía a señalar a los gitanos como *gente* poco dada al trabajo, poco seria o informal e interesada. Lo cierto es que lo que no negaba es que su madre, mi abuela, fuese gitana y tampoco negaba que mucha gente de su ámbito laboral, la hostelería, lo llamaran *Pepito gitano*. Por mucho que él renunciase a su condición, para nosotros el hecho de haber nacido en el seno de una familia gitana lo hacía tan gitano como nosotros.

Claro que, según decían algunas voces autorizadas de mi familia, por mucho que ser gitano fuese mejor que no serlo, también implicaba limitaciones que parecían insalvables. Mi hermano, que desde pequeño tenía interés en aprender a hablar italiano, algo que resultaba cómico para mis familiares, recuerda frecuentemente que mi tía le decía que '*los gitanos no hablan italiano*'. Mi padre, por su parte, evoca las palabras de mi abuela cuando en su infancia él le pedía que le comprase un traje: '*los gitanos no llevan corbata*', le respondía su madre.

Escribiendo estas palabras ahora, pienso que puede resultar una cuestión enrevesada. No obstante, no pienso en ello como algo que me resultara problemático o extraño. Todo ello

lo recuerdo vagamente, no tengo en mente ningún episodio en concreto, con nombres propios y lugares exactos, pero puedo rememorarlos porque formaban parte de comentarios muy recurrentes. El recuerdo más antiguo y preciso que creo que puedo evocar se remonta a cuando tenía aproximadamente 10 años. Mi hermano gemelo y yo asistíamos a la escuela religiosa de La Salle del centro de la ciudad, donde estudiamos hasta el momento de elegir carrera universitaria. Un día, un compañero de clase llamado Miguel, se acercó a nosotros y preguntó: '*¿ustedes*¹¹⁷ *que sois gitanos?*' Contestamos que sí, pero no hubo reacción más que la subsiguiente difusión del rumor. De vuelta a casa, mientras mi madre conducía el coche, le contamos aquel episodio y ella contestó: '*Cuando yo iba al instituto había un profesor que algunas veces nos llamaba gitanas a mi prima y a mí. Pero un día, cuando me dijo «gitana», yo le dije que antes que gitana era persona*'. Entendimos bien lo que quería decir mi madre y, lo que era más importante, poseíamos un recurso con el que defendernos en caso de necesidad. Pero los días siguientes pasaron y no tuvimos que utilizar aquella fórmula. Nunca he tenido que utilizarla. En otra ocasión, una chica, compañera de clase también, nos confesó que a ella también le gustaría ser gitana. El último recuerdo que tengo de mi infancia en torno a nuestra condición fue la de preguntarle un día a mi madre si Dios era gitano; contestó afirmativamente y me tranquilizó, teníamos a Dios de nuestro lado.

A pesar de que pudieran existir en la prensa o la televisión alusiones negativas hacia los gitanos, para mí los gitanos de España, puesto que no sabía hasta dónde llegaban, eran como los gitanos de Jerez, con unas capacidades especiales para el flamenco, un amor por sus hijos inigualable, cierto carácter desprendido y con un origen que nos remitía a la India. Poco más podía decir de un nosotros que nos hacía especiales. Era lo que escuchaba de mi madre que, cuando alguna personalidad aparecía en la televisión aludiendo de un modo negativo a los gitanos, lanzaba improperios afanándose, a la vez, en enumerar todos los valores que nos hacía especiales. Por otra parte, la única diferencia *objetiva* que veía con el resto de amigos y sus familias es que en nuestros cumpleaños y comuniones se terminaba bailando y cantando flamenco. El resto de la infancia y la adolescencia la pasamos mi hermano y yo rodeados sobre todo de lo que habíamos aprendido a denominar como gachós, un término que solo

¹¹⁷ En ciertas zonas del sur de España es frecuente el cambio en la segunda persona del plural del “vosotros” al “ustedes”. La utilización del pronombre personal usted/ustedes se considera generalmente un modo formal. Además, el empleo considerado correcto del término implicaría el cambio también en el verbo, por ejemplo, de “sois” a “son”, aunque este cambio solo se produce en estos contextos en el empleo estrictamente formal.

usábamos en presencia de algún familiar. Si lo pienso con extrañeza, aún me sorprende cuando oigo en boca de no gitanos el mismo etnónimo para designar a otros.

Adquirí mayor conciencia de *lo que suponía ser gitano* cuando empecé a cursar mis estudios en la Universidad. El primer compañero de clase al que me acerqué, me contaba que en su barrio, en un área periférica de la ciudad de Sevilla, había muchos gitanos y que todos ellos solían llevar armas para robar o incluso matar a su antojo. Entonces, yo le conté que la mitad de mi familia, por resumirlo mucho, era gitana y que no compartía su punto de vista. Creo que hoy mismo él no estaría de acuerdo con su opinión de entonces. Hasta el día de hoy, y excluyendo el interés académico posterior, el resto de episodios se asemejan mucho a este: alguien hace un comentario sobre gitanos o cuenta algún episodio protagonizado por ellos y yo respondo que parte de mi familia es gitana, en el intento de aplacar cualquier comentario racista y posteriores situaciones incómodas. Solo con el paso del tiempo empecé a pensar que no podía negar que en algunos lugares los gitanos poseyesen pistolas, matasen o robasen, como ni más ni menos lo hacían los gachós y, con mucha imprecisión, comencé a atribuirlo a una reacción ante los ataques de la sociedad en su conjunto. Huelga decir que esta interpretación, no se limita al ámbito de la academia, sino que también circula entre las minorías étnicas y en el sector asociativo.

En la primera parte de este capítulo trataré de ordenar este enredo con la exposición de los datos que he producido a partir de mi trabajo de campo y de mis propios recuerdos y experiencias. Creo que mi propia pertenencia al mundo gitano justifica el carácter autoetnográfico de estas páginas. Pero no todo lo que sigue a esta introducción me resultaba conocido antes de comenzar la etnografía.

En la segunda parte del capítulo exploraré las formas de pertenencia y los discursos etno-religiosos que se producen en una iglesia evangélica pentecostal mixta –compuesta por gitanos y no gitanos– de Jerez de la Frontera. Después, me detendré en el análisis del rol que en un conflicto entre una estructura etno-política, la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA), sobre la que ya he escrito en el capítulo 3, y la congregación jerezana, juegan las variables etnia y religión. Lo que ocurrió en Jerez con la IEF y FACCA clarifica en gran parte las conclusiones adelantadas en el capítulo anterior.

Pero que mis palabras no lleven a malentendidos. Cuando por primera vez fui a la IEF madre de Jerez para mí no existían conflictos o tensiones, solo el desinterés de una parte de los fieles y líderes por participar en un proyecto tejido entre Jaén y Córdoba que cosechaba cantidades económicas significativas. Solo los titubeos, las demandas para que apagara mi grabadora o la disminución en el tono de voz de los fieles cuando preguntaba por FACCA, me hicieron darme cuenta de la verdadera naturaleza de las relaciones entre la entidad y la iglesia. Resultó que la iglesia madre de Jerez mantuvo contactos con la Federación con el propósito de construir un templo donde celebrar sus cultos.

Durante la mayor parte del tiempo que he asistido a los cultos de la IEF en Jerez, la edificación ha tenido una importancia significativa para el conjunto de la iglesia. Ahora bien, para llevar a buen puerto el objetivo de trasladarse a otro local de culto, los fieles de la iglesia, junto con los líderes, han tenido que llevar a cabo estrategias que ponen de manifiesto el grado de participación e influencia de los fieles, lo que a su vez tiene repercusiones sobre el liderazgo.

4.1. Identificaciones y relaciones interétnicas en torno a la gitaneidad en Jerez en la Frontera.

La escasa documentación en relación a la historia y la distribución demográfica de la etnia gitana en España se caracteriza por su imprecisión o, al menos, por la falta de acuerdo entre las distintas aproximaciones. Las diferentes obras que he consultado hablan de fechas y cifras dispares. En un intento de abarcar histórica y demográficamente el quehacer de los gitanos en Jerez, la labor resulta más costosa si cabe por razones que expondré más adelante. Sin embargo, parece consensuada la fecha de llegada de los primeros gitanos a tierras españolas: el año de 1.425. La primera noticia de los gitanos en Andalucía señala el paso de los gitanos por Jaén en 1.462 (Sánchez Ortega, 1986: 18), debido al recibimiento del condestable Miguel Lucas de Iranzo (Cortés Peña, 1995: 36; Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 41). Más difícil es establecer una fecha concreta en cuanto a la llegada de la minoría a Jerez. Para Juan de la Plata, ya en 1.438 debía existir un numeroso grupo de gitanos en la localidad (De la Plata, 2001: 8). Rodríguez encuentra que los primeros documentos que atestiguan el

paso de los gitanos por Jerez se remontan a 1.545 (citado en Gamella, 1996: 21). Ya entrado el siglo XVIII, el censo de 1.783 elaborado durante el reinado de Carlos III, cuenta un total de 389 gitanos en la ciudad (Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 52-53).

El número de gitanos que habitan en la localidad gaditana de Jerez de la Frontera es difícilmente constatable. Las razones de esta dificultad derivan principalmente del mestizaje resultante de los matrimonios mixtos y de los procesos de identificación que de esta circunstancia resultan. Las presentes páginas refuerzan este argumento, de modo que llegado el final del texto el lector podrá ser testigo, de algún modo, de la complejidad de las fronteras étnicas en Jerez, así como los inconvenientes de emprender la tarea de censar y clasificar sobre un criterio étnico a la población jerezana. Gamella señala la existencia de 6.000 gitanos jerezanos en los años 90, lo que suponía aproximadamente un 3'7% de la población jerezana, que contaba con 183.316 habitantes. Según estos datos, Jerez de la Frontera sería la quinta localidad andaluza con mayor número de gitanos (1996: 66-69). En la actualidad, la población residente en Jerez es aproximadamente de 212.830¹¹⁸, por lo que ha experimentado en dos décadas un crecimiento de más de 40.000 habitantes. Sospecho que el número de gitanos que vive en Jerez también es mayor ahora, pero también era mayor cuando Gamella realizó sus estimaciones, porque no es fácil establecer cuántos gitanos hay en Jerez, como él mismo reconoció (*ibid.*: 68), porque no siempre nativos y foráneos saben con claridad qué determina y dónde termina la gitaneidad en Jerez. Las palabras de un jerezano conocido mío ilustran resumen esta cuestión: *'Yo, por ejemplo, soy mestizo y mi mujer es gitana. Entonces... mis hijas, ¿qué son? Es difícil'*. Desde fuera, la distinción puede ser aún más compleja, como me aclaraba un reconocido líder de la IEF: *'allí no hay payos, todos son gitanos. Y no los llaman gitanos, los llaman flamenquitos'*.

¹¹⁸ Datos obtenidos del Instituto de Estadística y Cartografía de Andalucía (Junta de Andalucía). <http://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/sima/ficha.htm?mun=11020> [Consultado el 4 de junio de 2017].

4.1.1. *Cuando un flamenco no es un flamenco no es un flamenco*¹¹⁹.

“El flamenco” en Jerez de la Frontera no solo señala un estilo musical concreto o un ave rosa de elegante porte. Ciertamente, el uso del etnónimo *flamenco* o *flamenquito* es reflejo de una comprensión particular de las relaciones entre gitanos y payos y de los significados que la gitaneidad inspiran en este contexto. De hecho, en Jerez se hace un uso peculiar de los etnónimos y ello responde a un proceso socio-histórico concreto. Es frecuente entre la población local oír hablar de *flamencos* para referirse a los gitanos de Jerez. Sin embargo, dicha categoría presenta ambigüedades. A veces se asocia el *flamenco* o *flamenquito* a un sujeto social relegado a una categoría *de segunda* por no alcanzar el nivel de *pureza* que se espera que un gitano posea, como por ejemplo a un individuo nacido de un matrimonio mixto, conocido también como *entreverao*. El primer pastor con el que coincidí en los cultos de la IEF repetía asiduamente que la iglesia estaba formada por *flamenquitos*. El diminutivo confiere al significado un matiz que alude a la distancia existente entre ser *flamenco*, entendido como sinónimo de gitano, y ser *entreverao*, como algo sustantivamente incompleto en relación a la gitaneidad. Pero también es usado por algunos payos para vincularse a la gitaneidad apelando así a una suerte de “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) producida a partir del contacto cultural que ha llevado a cierta disolución de las diferencias étnicas en la localidad. He escuchado numerosas veces de la boca de algún payo: *'en Jerez somos todos flamenquitos'*. No obstante, las personas que evocan la condición de flamenco conocen sus limitaciones. Una tarde, una amiga me presentó en Sevilla a una conocida suya, jerezana también, que me explicaba: *'yo es que soy muy flamenca, pero no soy gitana'*. *Flamenco* como etnónimo, y como género musical, está relacionado ampliamente con la gitaneidad. Sin embargo, el uso extendido de la categoría ha dado como resultado una mención indistinta entre gitanos y flamencos, por la que *flamenco* también puede designar al *gitano de primera* (*'Ese está casao con una flamenca'*). El uso de *flamenco* en uno u otro sentido dependerá del hablante y del interés que tenga el mismo en incluirse o excluirse en determinados grupos, todo ello atendiendo a una variable situacional.

¹¹⁹ El título alude al famoso verso de Gertrude Stein “A rose is a rose is a rose” (1993: 187) del poema “Sacred Emily” publicado en el libro *Geography and Plays*. Con su negación, trato de evidenciar el carácter relativo de los etnónimos.

Gitano incluiría aquella mención que los gitanos hacen de sí mismos, así como los propios entreveraos al apelar a su identidad étnica. Claro está, hay formas concretas de diferenciar a un *gitano* (entreverao) de un *gitano* cuyos parientes ascendentes son en su totalidad *gitanos*. Si se requiere la aclaración sobre el grado de gitaneidad específica de una persona, donde cabe la distinción entre gitano y entreverao, siendo dicha persona nacido/a de padre y madre gitanos, puede que la persona conteste que es *gitano puro*, *Gitano-gitano* o *gitano canastero*¹²⁰. Dicha categoría conservaría en su interior los límites del grupo minoritario o de la comunidad imaginada por los mismos. Su uso remite a un esfuerzo por diferenciarse a sí mismo del mundo gaché, aún cuando, como mostraré, las diferencias a nivel identitario entre payos y gitanos no están del todo consensuadas intersubjetivamente en la localidad, resultando cuasi-irrelevantes en la práctica cotidiana. Por otra parte, los gachós no siempre hacen una distinción entre *gitano* y *entreverao*, obviando la categoría intermedia aún refiriéndose a personas nacidas de matrimonios mixtos. Mi padre, por ejemplo, que se llama José Manuel y es conocido como Pepe en el mundo de la hostelería jerezana, al que se dedica desde su adolescencia, se le conoce como *Pepe el gitano* o *Pepito gitano*, aún cuando su padre era payo.

Cuando era un niño a mis tíos y abuelos les gustaba preguntarnos: '*hijo, ¿tú eres gitano o gachó?*'. En una situación como esta, *gitano* aparece, sin medias tintas, sin gradientes ni matices, como opuesto a *gachó*. La respuesta deseada, claro está, sería '*soy gitano*', a pesar de que existe otra categoría que se ajusta de un mejor modo a mi propia condición étnica (la de *entreverao*), aunque solo en otro contexto. Escribo "la respuesta deseada, claro está" para acentuar que, aunque las relaciones de mi entorno, en aquel tiempo sobre todo las que se producían en el ámbito escolar, se produjeran generalmente con gachós y yo mismo entendiera que entre mis familiares también hay payos, hubiese resultado frustrante para mis familiares que hubiese respondido que '*soy gachó*'. Pienso que, de algún modo, haber respondido que no soy gitano hubiese sido tan falso y tan real como responder que lo era. Pero contestaba que era gitano porque entendía no solo que era lo que ellos esperaban, sino porque mi voluntad era que fuese cierto. Como dijo un día mi abuela, de madre paya y de padre gitano, ante una cámara con la que registraba su historia de vida: '*yo*

¹²⁰ *Gitano canastero* proviene de un oficio que se considera desarrollado específicamente por gitanos, concretamente la fabricación de canastas y cestos y se usa para designar o identificarse como *gitano auténtico*.

*no reniego... ni de los gachós, ni de los gitanos... porque tengo de las dos ramas*¹²¹, *pero me tira un poquito más el gitanismo*'.

Incluso el uso de *gachó* o *gachí* está democratizado en Jerez de la Frontera, se puede escuchar en boca de gitanos, entreveraos o payos. Este etnónimo, como los anteriores, es moldeable y su significado estará determinado por la identificación del hablante y por sus intenciones en el contexto comunicativo. De esta forma, utilizada la categoría por gitanos o entreveraos, vendría a diferenciar al payo del grupo minoritario, elevando así las fronteras de la comunidad imaginada que se hallan permanentemente en un movimiento entre la solidificación y la disolución. Utilizado por la mayoría paya, *gachó* no viene a señalar el componente étnico de otro individuo, ni siquiera de individuos de otros lugares, sino a referirse a veces a cualquiera y, en numerosas ocasiones, con connotaciones negativas. Este segundo uso denota una pertenencia común, aunque funciona clasificando el mundo entre conocidos/desconocidos o ajenos o en términos morales.

Muchos de mis propios amigos jerezanos suelen usar también *gachó* o *gachí* para referirse a otros, cuando ellos mismos, según el argumento que he expuesto arriba, también lo serían, puesto que no tienen entre sus familiares ascendentes gitanos. *Gachó* puede aparecer en los discursos para designar a alguien sobre el que poco o nada se conoce, para referirse a un anónimo. Pero también puede enunciarse con una clara connotación negativa. Cuando se relata un evento, situación o historia en la que interceden una o varias personas cuyas acciones son contrarias a los códigos morales, creencias, expectativas o intereses del narrador, esta/s persona/s pueden ser nombradas como *gachó/s*. Ahora bien, por perjudicial que sea la acción para el hablante, si la persona de la que se está hablando es gitana, nadie se referiría a ella como *gachó* o *gachí*, aunque sí tiene sentido si es para referirse al interlocutor del hablante en tono de burla.

A pesar de que la categoría *entreverao* apunta directamente a espacios liminales entre dos condiciones aparentemente *puras*, completas o despojada de toda duda, paradójicamente su utilización suscita menos ambigüedad, tiene carácter descriptivo y vale para mencionar a personas que tienen a algún gitano o gitana entre sus parientes ascendentes, ya sean estos

¹²¹ Rama es un recurso aquí para medir el grado de gitaneidad y explicar describir, a través de la filiación, la pertenencia étnica.

hombres o mujeres. El significado de este etnónimo no está por lo general supeditado al contexto. Cabe preguntarse por la contradicción aparente que supone el uso de un etnónimo tan nítido para apelar a un significado que refiere a la mezcla, a la complementariedad, a la complejidad, a la indefinición.

He mencionado que uno, como es mi caso, puede ser *entreverao* aún cuando son las parientes mujeres ascendentes de su familia las que se adscriben a la minoría. Generalmente se piensa que entre los gitanos son los hombres los que transmiten la gitaneidad, pero habría que considerar que, al menos en los lugares donde he hecho trabajo de campo, a excepción de Jerez, el caso de los matrimonios mixtos entre gitanos y payas es indeseable, aunque existen; entre payos y gitanas es motivo de deshonor y la mujer es *apartada*, sometida a un proceso de exclusión y merma de su identidad étnica. Por lo tanto, es evidente que el padre puede transmitir la pertenencia étnica a través de la *sangre* a pesar de contraer matrimonio con una paya, pero también es evidente que la mujer gitana la transmite cuando se casa con un gitano, y la prueba es que en Jerez y otros lugares existen categorías intermedias (*entreverao*, *cuarterón* o simplemente *mestizo*). El nudo de la cuestión reside en la dificultad, fuera de Jerez de la Frontera, de valorar aquellos casos de hijos de mujeres gitanas que contraen matrimonios con payos, sea por su escasez, sea por la dificultad material de encontrarlos.

Mi abuela por línea paterna era gitana, *gitana canastera* en términos locales, tanto su madre como su padre también lo eran. Por su parte, mi abuela por línea materna era de padre gitano, pero de madre paya, lo que he venido llamando *entreverá*. Esta circunstancia no ha eliminado la posibilidad de que tanto yo como mis hermanos nos consideremos y nos consideren *entreveraos* o, por las razones que esgrimí arriba, simplemente gitanos. Mis abuelas contrajeron matrimonio con payos en el año 1950 y 1959 respectivamente, lo que remite a la existencia de matrimonios mixtos entre gitanas y payos, hace al menos entre 58 y 67 años. En mi caso familiar, el matrimonio mixto más antiguo al que puedo señalar es al de los padres de mi abuela materna, entre un gitano y una paya, que presumiblemente se casarían hace aproximadamente 80 años. Aunque existieran matrimonios de naturaleza mixta entre gitanas y payos, esto no quiere decir que estuviese al margen de toda sanción o conflicto, lo que resulta curioso en este caso es que mi abuela materna no refiere a existencia de presiones en el seno de su familia para que contrajera matrimonio con un gitano, al fin y al

cabo, su madre no lo era. Fue la familia de su esposo, mi abuelo, la que manifestó, según ella, lo indeseable que resultaba casarse con una gitana.

Los usos y desusos de los etnónimos o la condición diferencial de las mujeres gitanas en Jerez de la Frontera, vista desde el punto de vista del matrimonio y la pertenencia, llevan a pensar en un paisaje étnico difícilmente reductible a números, a menos que se quiera pasar por alto toda esta complejidad. Creo que frecuentemente, desde la academia, nos esforzamos inútilmente por la clasificación, sobre todo en los casos en que, si uno agudiza sus sentidos, la práctica le muestra que esas clasificaciones no valen de nada en la vida cotidiana¹²². Desde luego, cuando durante mis primeros días preguntaba a los que eran entonces mis *informantes*¹²³, cuál era la composición étnica de la IEF madre de Jerez, ellos contestaban: *'el 50% es gitano y el 50% payo'*; *'Hay más gitanos que gachós, pero hay entreveraos, gitanos y de todo'*; *'Si hay 200 personas... no sé, hay que tener en cuenta que hay muchos mestizos. Creo que hay más mestizos que payos o gitanos puros, incluso el payo o el mestizo parece gitano'*; *'La iglesia es mixta, pero lo que hay más payos que gitanos. Bueno, en verdad creo que hay más mestizos que payos y que gitanos'*. Pienso que estas respuestas dan muestra de la complejidad de la definición étnica en Jerez de la Frontera y de la cuantificación. En la siguiente sección trataré de buscar respuestas que arrojen luz sobre las relaciones interétnicas que se producen en la actualidad y que posicionan a Jerez como paradigma de relaciones no conflictivas entre gitanos y payos.

4.1.2. Una explicación transitoria sobre la movilidad de las fronteras.

Parece existir consenso en cuanto a las causas histórico-estructurales que explicarían la situación actual de los gitanos de Jerez, las relaciones interétnicas que se producen en la localidad y los significados que sustentan la gitaneidad en el municipio. Las escasas investigaciones que han tratado de aproximarse a esta cuestión señalan que, en un primer momento, algunos miembros varones de la minoría gitana se incorporaron al desarrollo de

¹²² Acerca de las limitaciones de las categorías teóricamente construidas, recomiendo el texto de Ángel Díaz de Rada (2008).

¹²³ Me refiero aquí a los que en aquellos días yo consideraba *informantes*, en otro lugar he explicado que trato de rescindir de este concepto.

algunas actividades económicas en el municipio, concretamente aportando mano de obra. Manuela Cantón-Delgado indica que dentro del sector agrícola numerosos puestos de confianza eran derivados a gitanos jerezanos (Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 107-108). Asimismo, Ruiz Ballesteros da cuenta de la presencia de la etnia gitana en sectores como el agrícola y el vitinícola, donde trabajaban de igual modo en el comercio, sobre todo el alimenticio (Ruiz Ballesteros, 1995: 442). Juan de la Plata señala que ya Jerez era “tierra prometida” para gitanos de otras localidades a mediados del siglo dieciocho. De la Plata subraya que desde la llegada de los gitanos a Jerez, éstos se han dedicado generalmente a labores agrícolas y han sido protegidos por la burguesía terrateniente (De la Plata, 2001: 55-57). Pero esta idea está presente también en los discursos de algunos gitanos locales:

'Yo creo que eso viene del campo... fijate que los barrios donde hay más gitanos¹²⁴ estaban antes al lado del campo... los gitanos trabajaban como todos, con los gachós también... cuando un gachó luchaba por sus derechos, lo hacía con los gitanos'.

En resumidas cuentas, históricamente la minoría gitana en Jerez de la Frontera trató de “introducirse e incorporarse a la sociedad industrial” (Barth, 1976. 42) y de mantener intercambios con distintos actores del entorno social, dando lugar a ciertas transformaciones culturales (Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 109-110; Ruiz Ballesteros, 1995: 438).

Las pautas de residencia o la escolarización se volverían también factores importantes en este proceso. Manuela Cantón-Delgado *et al.* observa que la escolarización supone un nuevo esfuerzo en el proceso de integración social del que vengo hablando, de forma que los hijos de esos primeros trabajadores agrícolas serían matriculados en las escuelas locales, produciendo de esta forma una progresiva incorporación en el sistema educativo formal que llega hasta nuestros días (Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 109). Con el transcurso del tiempo, la minoría gitana empezaría a extenderse por múltiples y muy diversas áreas del entorno urbano (Ruiz Ballesteros, 1995:440), evitando así la segregación espacial de la población en Jerez que, como explica Juan F. Gamella, puede ser índice de un mayor grado de integración social de la minoría (Gamella, 1996: 251). Para Juan de la Plata, esta distribución espacial hacia zonas del entorno urbano jerezano que trascendían los límites de los barrios de Santiago y San Miguel, considerados en la localidad barrios gitanos por excelencia, se produjo en la

¹²⁴ Se refiere a San Miguel y Santiago. Los barrios reconocidos tradicionalmente como *gitanerías* por la población local.

segunda mitad del siglo XX, en gran medida determinada por el crecimiento de la comunidad gitana, por las condiciones precarias que presentaban las viviendas en la zona céntrica y por la construcción de Viviendas de Protección Oficial y renta limitada (De la Plata, 2001: 149).

Trabajo, escolarización y habitabilidad de la población gitana de Jerez son condicionantes estructurales que podrían haber sido determinantes para facilitar el contacto fluido entre gitanos y gachós en este contexto. Pensemos que, en contraste con lo que ocurre en Jerez, los gitanos tradicionalmente, y de un modo general, no han trabajado por cuenta ajena en otras áreas geográficas, por lo que el “primer contacto” que los académicos han ubicado a nivel laboral, se habrían producido en menor grado en otras zonas. Actualmente, gitanos y no gitanos jerezanos encuentran idénticas posibilidades de acceso al mercado laboral, a la escolarización y a las zonas de residencia. Este largo proceso, que se extiende al menos hasta principios del siglo veinte, no ha estado exento de conflictos. Aún así, las relaciones mantenidas entre ambos grupos han sido generalmente pacíficas, llevando a individuos de ambos grupos incluso a contraer matrimonio, acontecimiento que ha dado lugar, a su vez, a la construcción del sujeto social mestizo, reconocido como *entreverao*.

Cuando escribo acerca de una cierta integración social, me refiero a intercambios sociales generalizados y no conflictivos protagonizados por miembros de ambos grupos, lo que requiere de cierta confianza mutua. Para ello, el significado de la gitaneidad ha de haber sido objeto de transformaciones en el contexto de Jerez derivadas de las negociaciones en torno a la gitaneidad a través de las interacciones, y de un posterior reconocimiento social recíproco. Teniendo en cuenta los intercambios sociales históricamente producidos entre la mayoría paya y la minoría gitana, ambos grupos han modelado los significados de sus identidades étnicas hasta estrechar la brecha entre el sentido que desprende *ser gitano* y *ser gachó* en la localidad. Todo ello respondería a la voluntad de los gitanos de afirmarse a sí mismos como algo más que gitanos en el desempeño de otros roles o a través de la participación en otros grupos sociales. Es más, este alineamiento en los significados de ambos grupos ha provocado que la identificación pierda relevancia en algunos contextos, por lo que en las situaciones en las que más de un agente interactúa en la ciudad, se producirán otras identificaciones más allá de la etnicidad.

Como expuse arriba, un primer acercamiento entre gitanos llegados a Jerez y los habitantes no gitanos de la localidad se producía durante el desarrollo de procesos productivos, sobre todo los relacionados con la agricultura y el sector vinícola. Así, se puede especular que esas cuadrillas de trabajadores formaban grupos sociales que se identificaban a sí mismos por las labores que realizaban en los cortijos de la burguesía terrateniente jerezana; haciendo uso de recursos similares, como el conocimiento de técnicas relacionadas con los procesos de trabajo, un lenguaje común asociado a dichos procesos, las relaciones con otros trabajadores, el intercambio de información entre ellos, herramientas y vestimenta apropiadas para el desarrollo laboral, expectativas y valores asociados a la actividad laboral, etc. facilitarían una identificación común como trabajadores de una cuadrilla. Las situaciones de interacción entre los mismos trabajadores harían relevante identificarse como grupo de trabajadores, relegando la identidad étnica a un segundo lugar ya que, como comentan Burke y Stets, las dinámicas de la identidad dependen de la accesibilidad y pertinencia en cada situación. Si resulta apropiado identificarse con determinados grupos de trabajadores del campo, los individuos tratarán por lo general de comportarse de acuerdo a las expectativas asociadas a dichos grupos. Identificarse con un determinado rol o grupo en una circunstancia concreta moldeará así los significados de otras identidades susceptibles de ser relevantes en otras situaciones (Burke y Stets, 2009). De esta forma, en la voluntad de querer afirmarse a sí mismos como trabajadores, tanto los gitanos como los gachós jerezanos han modelado los significados de la gitaneidad, alineándolos con otros más acordes a las categorías relevantes situacionalmente, como la de trabajadores, y volviéndolos similares, cuando no idénticos, a los que los trabajadores payos tienen de sí mismos en cuanto que trabajadores en el mismo contexto. Por una cuestión de construcción dialógica de las identidades, el sentido de *ser gachó* también habría sufrido una mutación, tanto para ellos mismos, como para los gitanos.

Una misma interpretación puedo atribuir a las situaciones vecinales y escolares compartidas por gitanos y no gitanos de Jerez. Con el fin de afirmarse a sí mismos como miembros de una escuela concreta (grupo), como alumno de ella (rol) o vecinos de un barrio concreto y de una ciudad, el comportamiento generado ha producido cambios en las identidades étnicas de ambos grupos. Dichos significados se habrían reproducido y transformado asimismo de generación en generación, a través de las experiencias del contexto social concreto.

Estos cambios en los significados atribuidos a la pertenencia al colectivo gitano, encuentran reflejo en dimensiones ideológicas, conductuales o materiales. Ruiz Ballesteros hace notar que los gitanos jerezanos han logrado “mantener muchos de sus rasgos y transformar otros manteniendo su especificidad” (Ruiz Ballesteros, 1995: 438). Algunos de estos cambios son, por ejemplo, la supresión del *ritual del pañuelo* en la boda gitana, así como la transformación del sistema de autoridad jerárquico que se atribuye a los gitanos, en este caso lo referido a la figura de los *tíos*, si bien es cierto que se tiene especial respeto a los más ancianos (Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 109-110). En definitiva, los gitanos jerezanos han abrazado valores *tradicionalmente* percibidos como no gitanos (San Román, 1997: 165).

Si es cierto que ha existido un proceso histórico en el cual los sujetos en contextos de interacción y mediante el intercambio han transformado de un modo recíproco los significados atribuidos a sus identidades étnicas y pseudo-primordiales, se puede afirmar que el gitano jerezano no construye los significados de su identidad en contraposición al no gitano de Jerez, sino en contraste con el gitano no jerezano (Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 112; Papapavlou; 2003: 151). Asimismo, la mayoría no gitana es consciente de las diferencias entre el gitano de Jerez y el gitano no jerezano. Un colaborador me contaba sobre los gitanos jerezanos: *'La diferencia existe y existe cuando el gitano no es de Jerez [...] Con el gitano de fuera ha sido una convivencia complicada porque quieren imponer lo suyo ante lo nuestro'*. Asimismo, los gitanos de otras localidades perciben de un modo distinto a los gitanos de Jerez. Un gitano original de Córdoba y asentado en Jerez me lo explicaba así:

'Mira yo he tenido el privilegio de vivir en algunos sitios, en Madrid, he conocido al gitano de Madrid; he estado también en Palma de Mallorca, de chico, con mis padres que iban allí a trabajar. He vivido muchos años en Córdoba y he conocido a muchos gitanos de todos los sitios de España. Y te puedo decir que el gitano, no de Córdoba, sino de España enter, es de, más o menos, unas formas, costumbres, leyes... El gitano de Jerez es punto y aparte, diferente total. A un gitano, como dicen los viejos, es un gitano muy casero, ¿no? un gitano casero es un gitano que de antiguamente se ha adaptado a un pueblo, a una forma de vida... se han integrado en el pueblo o en la ciudad donde han vivido, ¿no? y están ahí como unos más, ¿no? entonces... los gitanos, cuando vemos a un gitano muy integrado, que no se diferencia apenas con los payos, con perdón, decimos que es un gitano casero, ¿no? es la forma que tenemos de decirlo. El gitano de Jerez es muy diferente porque aparte de... son gitanos 100%, ¿no? Yo cuando vine, yo no entendía, yo decía: «¿esta que clase de gitanos son?». Pero con el tiempo y mirándolos me he llegado a enamorar de ellos, ¿no? de la forma de ellos...

son gitanos con mucho arte, son gitanos preciosos... son todos primos, ¿no? te ven otro por ahí, y te dan la mano. Ellos te ven y te dan dos besos. Son... no sé, otra clase pero muy entrantes con la gente, ¿no? muy abiertos, un gitano muy sencillo. Y con sus cositas que tienen, tiene cosas preciosas, costumbres preciosas. Aquí en Jerez hay un arte que no se puede aguantar... Todos los que venimos de fuera, los tratamos y los vemos y decimos «el gitano de Jerez es punto y aparte» de todo el gitano de España. Es otra clase, ahí son únicos'.

Me interesa llamar la atención sobre el hecho de que, al pedirme perdón al mencionar el etnónimo *payo*, mi interlocutor me está vinculando al mundo *payo*. Quizá esa ocasión fue la primera vez en que me pidieron perdón por referirse a los no gitanos como *payos*, pero no iba a ser la última. Aquella disculpa se repetiría multitud de veces cuando los gitanos de Linares, Madrid, Sevilla o Buenos Aires, no reconociéndome como gitano, mencionaran la palabra *payo* se refirieran o no a mí. Por otra parte, hay en su discurso una referencia interesante: *'son gitanos preciosos, son todos primos'*. En contraste con las dinámicas de relaciones producidas tradicionalmente entre los gitanos del resto de regiones geográficas donde se ubican, las relaciones de los gitanos jerezanos no se restringirían al ámbito del parentesco, ni siquiera, como vengo diciendo, al de la gitaneidad. Ciertamente la familia es una institución relevante para los gitanos jerezanos, pero los intercambios no se restringen a su interior. Por último, mi colaborador hace mención a la proximidad entre lo gitano y lo *payo* en Jerez (*'no se diferencian apenas con los payos'*). Sin embargo, sugiere que existen costumbres concretas entre los gitanos de Jerez, sin aludir más que a patrones de interacción social acerca de los saludos.

Discursos como el anterior resultan a veces imprecisos, por lo que acaban desembocando en reivindicaciones sobre la pertenencia basadas en significados frágiles y frecuentemente no consensuados en torno a la gitaneidad. Para ilustrar las definiciones de los significados derivados a la pertenencia transcribo lo que me decían algunos de los colaboradores gitanos o entreveraos jerezanos cuando les preguntaba si había diferencias entre los *gachós* y los gitanos:

'El gitano se distingue por su manera de ser. Somos personas nobles, tímidas, pero cuando vamos cogiendo confianza nos vamos abriendo con las personas. El payo es igual, con sus errores, sus faltas... Lo que pasa es que ellos son más blanquitos y nosotros más morenitos'.

'Las costumbres y el respeto... yo creo que la mayoría de los que no son gitanos no llevan el respeto que se les da a los mayores como nosotros se lo llevamos. (...) En Jerez todos nos llevamos bien, no hay diferencia. Somos un pueblo que somos gitanos pero como si no lo fuéramos'.

[Las diferencias] se ven en las costumbres, en la forma de vivir, cambiamos en las comidas, en las leyes, el respeto... (...) Nosotros tenemos más niños, ellos son más ordenaditos que nosotros, porque nosotros dejamos a los niños que jueguen, que corran, es otra formita. Pero los miramos igual, les ayudamos en lo que haga falta... en todo. Ahora mismo se están perdiendo un poco las costumbres, estamos más a la sociedad...'

'El buen corazón, aunque un gitano malo puede ser muy malo'.

Los cuatro enunciados se ajustan al *principio de metacontraste* (Burke y Stets, 2009: 119), es decir, enfatizan la homogeneidad de la gitaneidad, por un lado, y las diferencias con la sociedad paya, por el otro. No obstante, algunos de estos comentarios se desdican a sí mismos. Esto responde a la diferencia que ha señalado José Luis García García, para quien “el discurso explícito se manifiesta como palabra, el discurso implícito es razonamiento” (2000: 81). Los sujetos subrayan la existencia de diferencias reconociendo implícitamente, mientras hilan sus discursos, que dichas diferencias entre el gitano y el no gitano no son definitivas, algo que refleja cierta simetría en los significados que implica ser gitano y ser payo en Jerez. En algún caso la afinidad entre gitanos y no gitanos es explícita (*'no hay diferencia'*). En línea con las ideas del análisis crítico del discurso (ACD), que trata de tender vínculos entre “micro” y “macro” contexto (Benwell y Stokoe, 2010: 86), los discursos están socialmente determinados al tiempo que tienen capacidad constitutiva (Fairclough, 2008:172). Teniendo estos supuestos en cuenta, y examinando los fragmentos que he citado, se llega a la conclusión de que la identidad gitana en Jerez se ha construido reconociendo los intercambios sociales históricamente producidos en el contexto de la localidad.

Los gitanos jerezanos recurre así a una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). La comunidad imaginada constituida por los miembros de la minoría estaría limitada por principios de consanguineidad, un índice claro de adscripción a la minoría en Jerez. Esta comunidad se constituye 1) a partir de un paralelismo con los gitanos no jerezanos, que construyen su identidad en la diferencia con el payo pero, a su vez, 2) sobre un criterio histórico que abarcaría los intercambios sociales producidos por ambos grupos étnicos en la

localidad y a través del cual los gitanos de Jerez se pensarían asimismo diferentes a los gitanos no jerezanos.

Las transcripciones anteriores dan cuenta de las diferencias entre gitanos y payos desde el punto de vista de algunos gitanos. A continuación transcribo tres fragmentos de discursos que, en mi presencia, algunos payos han dedicado a las diferencias entre unos y otros:

'Aquí en Jerez somos todos flamencos. Aquí no hay gitanos ni payos, hay flamencos. Hoy se ha perdido la manera en que vivían los gitanos porque somos los tíos más tolerantes del mundo entero'.

'Jerez es un pueblo muy gitano, hasta el payo es gitano aquí, lo mismo ves a un payo, te crees que es gitano y no lo es, y al contrario igual'.

'El que no conoce Jerez se queda colgado de lo que es este pueblo, de lo que es esta cultura, de lo que es esta expresión... porque la diferencia entre gitanos y payos no existe, sino que todos somos uno. (...) En Jerez somos todos flamenquitos'.

Los gitanos jerezanos fundamentan la pertenencia en el nacimiento, en la sangre, haciéndola depender en menor medida del comportamiento que fijaría su fundamento en la *ley gitana*. Los procesos de *apayamiento* que me han relatado en lugares como Linares, Madrid o Buenos Aires, que se concretan a través de la conducta, se disipan en Jerez. Algo que no es de extrañar si se tiene en cuenta la similitud en prácticas, hábitos, disposiciones, valores o creencias entre gitanos y gachós en la localidad, ¿cómo, entonces, iba alguien a dejar de ser gitano en Jerez? El comportamiento puede ser similar, pero la sangre es definitiva. Durante un culto de la IEF de Jerez, el responsable de zona, que había sido pastor de la iglesia de Jerez en el pasado comentó en la predicación:

'Conozco al gitano de Madrid, al de Galicia. Conozco al gitano nacional. Pero puedo decir que el gitano de Jerez es diferente. Cuando estaba en Jerez de pastor, hace quince o veinte años, salí un día del culto, cogí el coche y me encontré con el centro de Jerez, y pensé: «¡Hay que ver la cantidad de gitanos que hay aquí!» y no, no eran gitanos, era que todas las mujeres iban con su moño y sus tacones'.

Más allá de la forma prototípica de referirse a detalles que puedan remitir a lo gitano, se ajusten o no a la realidad, el sentido del enunciado deja entrever que circula la idea de la

existencia de similitudes en las formas de vestir o comportarse, pero estas similitudes no convierten al payo en gitano ('y no, no eran gitanos').

Este cruce de discursos en el que los gitanos jerezanos señalan diferencias imprecisas, de las que a veces se retractan, y los payos de la localidad subrayan, más bien, las similitudes, son una muestra de la complejidad de los discursos sobre la identidad y los procesos de identificación, del reconocimiento étnico en Jerez de la Frontera y del campo donde dicho reconocimiento encuentra una expresión práctica. En la realidad social jerezana se producen discursos que permiten intuir fronteras flexibles, porosas, muy tenues y, en muchas ocasiones, inexistentes. Las identidades son “construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación” (Hall, 2003: 17). La realidad práctica cuestiona los discursos y apunta a que las diferencias entre los significados de la identidad de gitanos y no gitanos jerezanos son semejantes.

Para María Papapavlou, el nivel de diferenciación entre gitanos y no gitanos jerezanos es tan irrelevante que los primeros construyen las diferencias de los no gitanos sobre la práctica del flamenco (Papapavlou, 2003: 154). Estoy de acuerdo con la afirmación de Papapavlou, mis prejuicios amparan su consideración y así los he interiorizado. He escuchado numerosas veces a mi madre preguntarse a sí misma cuando sonaba alguna canción de Miguel Poveda¹²⁵: '*¿cómo puede este gachó cantar tan bien sin ser gitano?*', la respuesta a su pregunta, bien se la podría haber dado un fiel de la IEF que, hablando sobre flamenco, me dijo: '*La perfección se hace, pero siempre el sentimiento y ese pellizco que te entra que se ponen los pelos de punta, yo creo que es más, sí. La perfección se hace, el flamenco se nace*'. Incluso durante alguna comida de Viernes Santo, día que sale en procesión el Cristo de la Expiración, conocido en Jerez como *el Cristo de los gitanos*, mis tías y mis primas cantaban: '*el cristo, como es gitano, sabe cantar y bailar*'. Para los gitanos de Jerez, así como para muchos gachós, un payo puede adquirir destreza para practicar flamenco en cualquiera de sus variantes, toque, baile o cante, pero nunca llegaría a ser reconocido en el mismo grado en que se reconoce su práctica en manos de los gitanos.

¹²⁵ Miguel Poveda es cantaor de flamenco.



"Misa Flamenca" celebrada en el barrio de Santiago, Jerez de la Frontera.
Fotografía tomada por mí.

El flamenco no es una apropiación gitana únicamente en el contexto de Jerez de la Frontera, pero es en la localidad gaditana donde concentra la rotunda diferencia entre los gitanos y los gachós. Los espacios donde se practica no están vedados a los no gitanos, aunque su práctica sí tiene límites, a menos que la ejecución se entienda como impecable. Es practicando flamenco donde emerge potencialmente la burla sobre payo o la paya que, en medio de un círculo improvisado en una boda, baila. Es en cualquier fiesta espontánea donde, si se tiene claro que un gachó o una gachí tocas las palmas tratando de seguir el compás de la música, puede emerger una voz que aconseje: *'las manitas en los bolsillos, que hace mucho frío'*. Es a través de la práctica del flamenco donde los gitanos jerezanos encuentran más motivos para sentirse diferentes a los payos.

Me gustaría traer aquí, a colación de mi argumento, una de esas frases que se graban permanentemente en la mente de uno y que aparecen de un modo recurrente, aunque su veracidad sea más que cuestionable. Si le contara a mi madre un episodio cotidiano en el que saliera perjudicado y le atribuyera a un tercero la responsabilidad, existe una probabilidad alta, lo sé por experiencia propia, de que explicara el evento de un modo radical: *'¿qué le vamos a hacer, hijo? Es que [los gachós] tienen otro Dios'*. A falta de diferencias concretas para apelar a una distinción rotunda, quizá lo más práctico sea situarlas bajo el arbitrio de la omnipotencia. Sin embargo, en Jerez de la Frontera, gitanos y no gitanos comparten espacios

de sociabilidad de la localidad, incluso aquellos gobernados por Dios, compartiendo experiencias religiosas conjuntamente. Y precisamente esta circunstancia ha facilitado en parte a la congregación de Jerez la consecución de sus fines. En el siguiente epígrafe me detendré sobre el carácter mixto de la IEF madre y seguiré con las consecuencias que tuvieron en la congregación los intentos de cooperación con la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA), a la que ya aludí en el capítulo 3, a partir de la iniciativa de los fieles de la iglesia local de construir un nuevo templo.

4.2. La IEF madre de Jerez de la Frontera: confianza y desconfianza entre la etnicidad y la religión.

La primera vez que fui a la IEF madre de Jerez llevaba al menos tres premisas en mente, como si el trabajo de campo tuviese que ajustarse a un canon imperturbable: la primera era presentarme al pastor de la congregación para, cumpliendo escrupulosamente con la ética profesional, acceder *al campo* con su consentimiento. La segunda, consistía en la búsqueda de la desorientación, buscar aquellas *quiebras* (Agar, 1992), sobre todo durante el desarrollo del culto, sobre los que había leído con anterioridad. La tercera, era aprovechar la primera ocasión que tuviese para preguntar por la falta de interés en vincularse a FACCA, a pesar de las aparentes ventajas que tenía federarse.

No tuve que esperar a entrar en el culto para que la sorpresa me asaltara. Al llegar al local de culto, una nave comercial a las afueras de Jerez, me indicaron quién era el pastor. Me presenté, le dije que estaba interesado en las cuestiones referentes a los gitanos y la religión. Aceptó amablemente que asistiera a los cultos. '*Aquí no hay gitanos ni payos, aquí son todos hijos de Dios*', me contestó. La respuesta me dejó atónito. Me pregunté qué había de contradictorio en ser gitano o payo e hijo de Dios. No obstante, aquella tarde asistió como invitado el hermano Domingo Duval. Era un reconocido anciano de la IEF y tuve la oportunidad de visitarlo cuatro años más tarde en Linares. Los congregados estaban expectantes. Cuando subió al púlpito, entre otras cosas, alabó los valores del matrimonio gitano; aunque también agradeció lo que los payos había hecho por él, ya que se convirtió al

evangelismo pentecostal en Montevideo (Uruguay) y, antes de integrarse en el movimiento pentecostal gitano en España, se formó teológicamente con las Asambleas de Dios en Bilbao. Domingo Duval volvería a Argentina con la IEF para pastorear en una iglesia en Rosario, tal y como me contó en Buenos Aires el coordinador de la IEF en América¹²⁶. Me resultaba incongruente que se hablase en el púlpito de gitanos y de payos cuando una hora antes el pastor de la iglesia quería obviar tal distinción.

Pasaron algunos días y el pastor me presentó a un obrero de la congregación. Se ofreció a ayudarme preguntándome qué necesitaba y le hablé del asociacionismo:

'Bueno, nosotros somos una asociación, pero confesional'. Me aclaró de entrada.

¿No tenéis una asociación cultural?'. Le pregunté intentado que me hablase de FACCA.

'No, cultural no, nosotros somos una asociación confesional, con un número de registro y todos los papeles en regla'.

'Es que estoy interesado en la FACCA, la Federación de Asociaciones...'

'¡Ah, me estás hablando de FEREDE!'

'No, no, me refiero a otra que se llama FACCA, que empezó en Linares'.

'Bueno, tengo que comprobarlo. Creo que FACCA es Federación Andaluza... No sé, tengo que comprobarlo. Creo que FACCA es una asociación de gitanos. Nosotros no tenemos una relación directa con FACCA. Ningún vínculo'.

'Pero hay Iglesias Filadelfia que sí lo tienen, ¿no?'

'No, ninguna iglesia. Lo que se decide, se decide a nivel nacional. Somos 21 zonas y lo que se decide es para todos y se ha hablado de esto. No nos interesa porque nosotros no entramos en política. Lo que nos une es lo que se dice en Marcos 16:16: «el que creyere y fuere bautizado será salvo; más el que no creyere, será condenado»'.

'Entonces, no hay vinculación, ni tenéis asociación'.

'No, antes funcionaba como “brazo” de la Iglesia. Conseguían dinero del gobierno, pero se decidió que no habría relación. Porque, por ejemplo, si esta iglesia necesita dinero, se convierte en un laberinto y tú has visto que nosotros somos transparentes'.

'Sí, pero claro, si conseguían dinero, ¿os podría haber venido bien asociaros a ellos, no?'

'Puede ser, pero es que nosotros funcionamos solos'.

Al día siguiente, el mismo obrero se acercó a mí, me apartó de la reunión en la que me encontraba y me aclaró:

'Ayer estaba yo equivocado con lo de FACCA. Sí que tenemos relación, pero no es lo mismo. La junta directiva tiene relación con la iglesia, pero tiene que quedar claro

¹²⁶ Transcribo dicho relato en el capítulo 6.

que no es lo mismo. Nosotros funcionamos solos. La iglesia es igual en Jerez, Madrid o Jaén. Pero ellos conseguían subvenciones, hasta 2010 que por la crisis dejaron de tener recursos. Ahora funcionamos sin sus recursos. Es más, el templo que estamos construyendo... ahí vino FACCA, el presidente y todo... Lo que pasa es que pasó eso, que empezó la crisis, hubo unos problemillas y al final, nada.

El hermano Domingo Duval seguía de visita en la IEF de Jerez. Pastoreó aquella tarde y, en un momento de la prédica, se dirigió a los fieles diciendo: *'Iglesia de Jerez, tenéis una iglesia que se está construyendo. Que sí, que se hicieron las cosas mal, se echaron las culpas unos a otros, pero hay que tirar para adelante, ¡Todos juntos!'*

Resultaba que, en contra de lo que pensaba, la IEF de Jerez sí había mantenido contacto con FACCA para obtener recursos y construir un nuevo templo, al que terminarían mudándose cuando se repusieran de las condiciones adversas surgidas en diversas etapas del proceso de construcción. Aquello parecía no ser de poca importancia, puesto que existían reticencias, entusiasmo por distinguir a FACCA de la IEF e incluso menciones en el púlpito del culto. En adelante, me centraré en tratar de desentrañar en qué consistieron aquellas interacciones problemáticas entre FACCA y la IEF y sus repercusiones sobre el liderazgo local. Antes, me detendré en las características distintivas de la congregación madre de Jerez, ya que ellas pueden ayudar a dilucidar con mayor acierto las causas de las tensiones que se produjeron entre los líderes de la IEF de Jerez y FACCA en el intento de entenderse.

4.2.1. Ni gitanos, ni payos; hijos de Dios.

La corrección que me hizo el pastor acerca de la condición de *hijos de Dios* sobre la de ser gitanos o payos de los fieles de la congregación me sorprendió porque, como dije arriba, no me parecía una contradicción. Los sujetos combinan los significados étnicos y religiosos, así como las elecciones e inclinaciones pasadas, otorgando sentido y congruencia a sus biografías, lo que les lleva a comprender sus experiencias en la vida social y a articularlas en un relato coherente: “estas sendas vitales son también lo que Raymond Lemieux llama «rutas de significado», que la gente sigue día a día” (Lyon, 2002: 84-85). La iglesia de Jerez de la Frontera es una iglesia mixta, compuesta por gitanos, entreveraos y gachós. Pero el

pastor había negado que hubiese payos y gitanos en la iglesia. Se refería a que idealmente lo más significativo para ellos debía ser el compromiso cristiano. No obstante, en ninguna otra iglesia que haya visitado me encontré una apreciación similar. Todo lo contrario. Durante mis visitas a los cultos en Linares o Buenos Aires los pastores hacían referencias frecuentes sobre el carácter étnico de la congregación y sobre las prácticas consideradas gitanas. Más allá, y como escribí arriba, incluso un reconocido anciano de *la obra* había distinguido entre gitanos y payos, si bien era para señalar los aspectos que él consideraba positivos.

'Cuando yo tenía quince años, yo estaba caminando por el centro de Jerez y escuché unos cantes. Escuché unos cánticos y me gustaron y cogí y entré para adentro. Y la verdad es que, mira, me agradó no solamente los cánticos, sino el recibimiento que yo tuve por la gente de la iglesia. Yo, la verdad, iba allí porque me gustaban los cantes que hacían y las cosas. Y, en principio, yo no iba por Dios, yo iba porque allí la gente me habían cautivado por su forma de ser, por su comportamiento, de cómo me atendían... y eso que yo no vengo escaecido porque yo vengo de una familia muy unida. Pero yo veía que esta familia, siendo casi todos gitanos, y yo siendo payo me chocaba del sitio que me dieron. Ya, con el tiempo, empecé a apreciar las cosas de Dios y recibí a Dios en mi corazón. Con el tiempo empecé a estudiar la palabra, empecé a estudiar la Biblia bastante y la oración era muy continua. Dios se manifestó en mi vida y lo acepté como mi único salvador. Y ya a partir de ahí, pues empecé a trabajar. Mi primer servicio fue barrer la iglesia, para mí era una gozada que llegaran los hermanos y estuviera todo limpio. Y un día los niños se acercaron todos a mí y, claro, en Filadelfia antes no había escuelas dominicales. Y de buenas a primeras, yo, que era un poquito duro con los niños, porque para mí los niños eran muy pesados. Y ahora, todos los niños de la iglesia se sentaban conmigo. Y el pastor desde el púlpito dijo: «el recibo de Dios es que tú seas el protector de la Escuela Dominical» ¿Yo? ¡si yo no aguanto a los niños, hombre! Y así fue. Ahora tengo treinta y ocho, sigo trabajando con los niños'.

Este relato es contado por un '*payo puro, puro*', como mi colaborador mismo se define, y viene a rememorar los sucesos significativos que volverían comprensibles su incorporación a la IEF de Jerez. En el mismo se manifiesta una evaluación positiva sobre el comportamiento que de los fieles ante su llegada. Es, junto con los coros, lo que más le atrajo de la iglesia. Valga decir que la IEF es reconocida al exterior por la ejecución musical y aparece en algunos relatos de conversión como elemento de atracción hacia la iglesia. El hermano alude a sus entonces equívocas expectativas en relación al encuentro con los gitanos de la iglesia. En el relato, el hecho de *conocer a Dios y aceptarlo* se configura como un punto de inflexión, dado que posteriormente narra sus primeras actividades en la iglesia y los cambios en las responsabilidades de las que se hizo cargo. Resulta interesante cómo, según avanza en su relato, se van atenuando las alusiones a la etnicidad, donde al principio del

relato las hay: los gitanos pasan, en el discurso, a ser hermanos y *'la forma de ser'*, *'el comportamiento'*, o la *'atención'* que recibió están implícita e indisolublemente ligados a la práctica religiosa. Lo que siguió después es un compromiso que llega hasta la actualidad.

En línea con la primera parte del capítulo, la iglesia comprende un espacio de sociabilidad como cualquier otro en la localidad, por lo que no resulta extraña la diversidad existente en su interior. Ahora bien, a pesar de las contadas excepciones, la denominación Filadelfia es una denominación gitana que integra a gitanos de todo el territorio nacional y que se ha expandido hasta Argentina. Los payos pertenecientes a la iglesia de Jerez son conscientes de que Filadelfia es una denominación étnica, gestionada desde su cúpula por gitanos, formada por obreros en su gran mayoría gitanos y compuesta por más de un millar de iglesias donde se congregan casi en su totalidad gitanos. Como un hermano de la Iglesia me explicaba: *'a nosotros nos conocen por la Iglesia de los Gitanos. Nosotros a ellos por la Iglesia de los Vecinos'*. Sin embargo, se adscriben a la IEF. La IEF puede ser una organización que deba su éxito y su atractivo a su independencia y a su auto-gestión, así como a su dimensión étnica por ser una estructura a través de la cual se puedan identificar los gitanos pertenecientes a la misma. Aunque esta circunstancia solo ofrecería parte de una respuesta de las conversiones. Después de todo, habría que suponer que los gachós de Jerez no se adhieren a una confesión religiosa por el simple hecho de que esté compuesta por gitanos, por mucho que las relaciones entre unos y otros en la localidad sean frecuentes. Pienso que hay que volver a las conclusiones del capítulo 2. Han de existir beneficios concretos a otro nivel que no sea el de la mera pertenencia étnica. La otra parte de la explicación la situaría en las expectativas que se generan entre los fieles a raíz de las conversiones, el gran atractivo ritual y la sociabilidad de la IEF. Por ello, primero, resulta interesante detenerse en las formas en que se orquestan lo étnico y lo religioso en los procesos de multipertenencia característicamente urbanos, así como de elaboración identitaria y étnica.

Determinar el número exacto de gitanos, payos o entreveraos de la IEF de Jerez es difícil y la complejidad del reconocimiento étnico en Jerez la complica todavía más. Es más, ni siquiera los mismos fieles de la iglesia llegan a un acuerdo entre el número exacto de gitanos o no gitanos que hay. Al preguntarles, la mayoría de ellos señalaba que había más

mestizos que gitanos o payos, otros indicaban que había más gitanos que gachós, eludiendo cualquier mención a categorías intermedias. Al principio de este capítulo cuestioné la aplicación de los métodos cuantitativos para conocer el número de gitanos que viven en Jerez, sobre todo por la complejidad de categorías sobre las que apoyar la cuantificación, dada la heterogeneidad que se concreta en la realidad social. Dadas las circunstancias, es difícil determinar qué porcentaje de población gitana acude a las Iglesias Filadelfia en Jerez, de las entre 250 y 300 personas¹²⁷ que suelen frecuentar las dos congregaciones de la IEF de la localidad. De esta forma, la pertenencia a las iglesias de la denominación gitana en el municipio gaditano de Jerez está desmesuradamente por debajo de la media nacional y pienso que esta circunstancia está relacionada con el carácter distintivo de la población gitana de Jerez. En este sentido, en la localidad jerezana los gitanos estarían tan incorporados en la estructura social que apenas necesitarían sentirse parte de un proyecto político-religioso que compitiera con lo que entre gitanos de otras localidades consideran extraño e impositivo.

No es que no existan discursos sobre la etnicidad o situaciones donde los fieles se identifiquen y se distingan en base a su pertenencia étnica. Es cierto que pocas veces los obreros de la IEF de Jerez, cuando predicán, hacen referencias a la gitaneidad, más allá de aunar al conjunto de fieles bajo el etnónimo de *flamenquito*. Pero no es menos cierto que en las esporádicas visitas de las IEFs de zonas cercanas estos discursos pueden producirse en la iglesia de Jerez. A pesar de que se insiste sobre la inexistencia de diferencias étnicas, durante los primeros días de mi visita al culto, un hermano que ocupaba un puesto de relevancia en la iglesia me contestó cuando le hablaba de la dificultad de concretar lo que yo entonces intentaba establecer como entrevistas: *'Es que la gente está viendo el programa de Palabra de Gitano'*¹²⁸ *y no le está gustando mucho lo que ve'*.

Incluso las autoridades políticas locales y las visitas de otras iglesias ponen en cuestión aquella máxima del pastor. Un evento llevado a cabo el 8 de abril de 2013 muestra cómo se encuentran discursos sobre la gitaneidad y evidencian las formas de fijar la identidad gitana y los intentos de delimitar y construir grupos. Aquel día se reunían en la IEF madre un

¹²⁷ Manuela Cantón-Delgado *et al.* señalaron la cifra de 95 personas acudiendo a los cultos en Jerez de la Frontera durante el desarrollo de su etnografía (2004: 318).

¹²⁸ “Palabra de Gitano” es un programa de televisión emitido desde 2013. Sus productores han orientado cada episodio a mostrar lo que supuestamente son *costumbres* de los gitanos en España.

numeroso grupo de iglesias de la provincia de Cádiz, así como la Alcaldesa¹²⁹ de la localidad y algunos concejales del Ayuntamiento. La elección de la fecha para la celebración de la reencuentra no era casual, respondía a que el 8 de abril se celebra el Día Internacional del Pueblo Gitano. Llama la atención que a pesar de los intentos del pastor por diluir las diferencias, hasta negar simbólicamente la existencia de gitanos o payos bajo el dominio de la autoridad de Dios, se conmemorara en la iglesia un evento que consiste en el reconocimiento de la minoría étnica. Los discursos de los representantes de las iglesias invitadas y de la Alcaldesa se fueron sucediendo. En primer lugar, tomó la palabra el, por aquel entonces, pastor de la iglesia:

'Hoy es el Día Internacional del Pueblo Gitano. Nosotros, la iglesia de Jerez, hoy queríamos hacer este día, no con motivo de decir que hay una diferencia entre el pueblo gitano y el pueblo payo. ¡No! Esa no ha sido hoy nuestra intención. Nuestra intención ha sido reunirnos y decir después a la Alcaldía y a todos los ciudadanos que hoy están aquí que en Jerez nos tenemos que sentir orgullosos de que sea el único pueblo en toda España, en toda el mundo, que no existen ni gitanos, ni payos, sino que existe el flamenquito. Decir a la alcaldesa que este es su pueblo. Escuche bien: este es su pueblo'.

A sus palabras le siguió una petición de ayuda a la Alcaldía para poder terminar el templo que en aquel tiempo estaban construyendo. Pero quiero detenerme en el hecho de que se hace una alusión al *pueblo gitano*, para seguidamente apelar al carácter distintivo de las relaciones interétnicas en Jerez. Su formulación esconde una síntesis certera sobre la dinámicas de comprensión del *self* que la IEF estimula: conecta a los gitanos residentes en los espacios donde se extiende a través de la pertenencia religiosa que comprende un proyecto político, a la vez que respeta los procesos locales de adscripción. Pero con la exposición el pastor buscaban alcanzar otros desplazamientos. En la medida en que existía un claro interés por exponer la problemática y poner en valor el sentido de la edificación de un nuevo local de culto, el pastor, primero, trataba de diluir las potenciales diferencias recurriendo a una categoría concreta y, segundo, procuraba situar al conjunto de fieles de la iglesia bajo la responsabilidad gubernamental del organismo local. La respuesta de la Alcaldesa, que siguió con su discurso al pastor, cuestionó los supuestos éste:

¹²⁹ En aquel momento la Alcaldesa de Jerez de la Frontera era María José García-Pelayo, política del Partido Popular que gobernó en el municipio entre junio de 2011 y junio de 2015.

'El pastor decía que éramos todos flamenquitos. ¡Ya me gustaría a mí tener el arte que tenéis vosotros! Yo creo que ser jerezano es un orgullo, pero ser gitano y ser jerezano sí que tiene que ser como estar en el cielo. Yo estoy convencida de que si Jerez tiene el nombre que tiene en todo el mundo posiblemente sea gracias a vuestra labor como gitanos, ¡con lo importante que es tener para nosotros vuestro arte!'

La máxima autoridad local deshizo en público la representación que el pastor había articulado. A través de un ejercicio enunciativo ella se diferenciaba de los gitanos o de aquella otra categoría activa, la de *flamenquitos*, sobre los que se refirió reduciendo los fundamentos de sus identidades a una supuesta posesión de capacidades artísticas, en concreto la práctica musical, a las que confiere un rol protagónico en la percepción que se tiene de la localidad en su conjunto. Ambas representaciones son operativas en la práctica sin tener que contradecirse necesariamente. Al discurso de la Alcaldesa siguieron el de los pastores encargados de las iglesias de la provincia que habían asistido aquella tarde. Casi todos ellos manifestaron el orgullo que les suponía ser gitano, pero sobre todo *'pertenecer al pueblo de Dios'*, como concretó el pastor de una localidad gaditana cercana.

No solo a nivel discursivo se pone en evidencia que la IEF está lejos de suprimir las diferencias que pudiesen existir. Una tarde, esperando en la puerta de la iglesia la llegada de un *hermano*, un niño, que jugaba en el patio formado por vallas que antecedió a la nave de la iglesia, le decía a su compañera de juego: *'pues mi padre es gitano, que me lo ha dicho él'*. Durante la entonación de una alabanza en un culto en la IEF, un converso que se sentaba junto a mí una tarde me animaba a participar: *'¡Venga! Toca las palmas, que tú eres flamenquito'*. Uno de los fieles que se dedicaba a la venta de textil de forma ambulante, recorriendo las casas de su entorno, me decía tratando de convencerme para que comprara un juego de sábanas: *'tengo sábanas de lunares para ti, que eres gitanito'*. No solo se etnifican preferencias estéticas, sino también a gachós en el contexto de la iglesia, en paralelo al uso que se hace de la categoría de *flamenquito*. Una tarde, al presentarme a uno de los fieles más antiguos de la congregación, un hermano me indicaba: *'mira, este es Juan, el gitano blanco, como yo lo llamo'*. Incluso, aunque en ningún caso responden a situaciones conflictivas, no era infrecuente que ante alguna acción, los hermanos se distinguieran entre sí: *'¡cómo se nota que eres payito!'*, le decía un fiel a un importante cargo de la iglesia al hablar con él sobre la organización de una actividad y mostrarle su preocupación por el desarrollo de la misma.



IEF de Jerez de la Frontera. Fotografía cedida por un hermano.

A veces estos comentarios evidencian la heterogeneidad de intereses de los conversos y que, a pesar de la atracción que pueda generar la pertenencia religiosa entre sus fieles, también hay quien se adhiere por cuestiones pragmáticas. Un hombre que asistía a la iglesia junto con su madre, quien decía acompañarlo para apoyarlo en el proceso de desintoxicación en el que estaba inmerso, comparó la IEF con otras congregaciones: *'En la Asamblea Cristiana hay más formalidad... ya sabes, no se escuchan los gritos de los niños a la hora de la palabra'*; su madre añadió: *'aquí hay más gitanismo'*. De nuevo, como cité en el capítulo 3 de esta tesis, la informalidad es algo que se asociaría a la gitaneidad, y los discursos diferenciadores circulan en la congregación a pesar de la insistencia del pastor. Por su parte, la persona que hacía estas observaciones me contaba: *'a mí lo que no me gusta mucho es cuando se ponen a hablar cosas raras. Pero es que en verdad yo vengo porque me interesa que me vean'*. Al ingresar en el centro de desintoxicación que la IEF posee en Jerez, entendía que debía asistir a los cultos de la IEF como forma de intercambio y recompensa por la asistencia, pero dudaba de los carismas propios de la práctica pentecostal. Aunque casos como este puedan ser minoritarios, existen y dejan entrever la multiplicidad de factores que explican las adhesiones religiosas.

La observación con la que el pastor me prevenía a la vez que me daba la bienvenida, está lejos de ser tomada por los fieles al pie de la letra. Aunque se entiendan distintos a los

gitanos de otras localidades, los gitanos jerezanos se comprenden vinculados a ellos y no puede descartarse que la adhesión a la IEF responda a su potencial para la identificación étnica. Ahora bien, como ya escribí en el capítulo anterior, la IEF se extiende por todo el territorio nacional respetando las estrategias de adscripción étnicas particulares. Aunque se promociona un relato diaspórico que viene a vincular a los gitanos, *grosso modo*, con la tribu perdida de Israel, se facilita la continuidad de las dinámicas de identificación étnica específicas, así como los significados atribuidos a la gitaneidad. Dichos significados y sus concreciones funcionan en realidad como condicionantes para la expansión de la denominación y, por extensión, de la autoridad de los líderes para los procesos de *group-making* en torno a la identidad étnica. Los líderes de la IEF no optan así por la imposición de un modelo único de gitaneidad. Esto explicaría que el pastor insistiese en la etnificación del conjunto de la iglesia y de la población jerezana como *flamenquitos* y negase cualquier diferencia étnica en la congregación. Las distinciones operan al interior de la iglesia y el líder de la iglesia, con su consigna, recuerda la poca importancia de las diferencias a la hora de determinar las relaciones sociales en el municipio e insiste en la prioridad religiosa sobre cualquier interés étnico. Y en ese sentido, como vengo diciendo, no está desencaminado en su aclaración. Es innegable la importancia de la etnicidad para la IEF, pero también es cierto que los beneficios de los que gozan sus fieles van más allá. La iglesia constituiría lo que Peter Berger y Thomas Luckmann han llamado “institución intermedia”, por lo que una de las funciones sociales de la comunidad religiosa es la de dotar de sentido a la experiencia de sus miembros frente la crisis de sentido característica de la modernidad, traducido en términos de pérdida de lo dado por supuesto (Berger y Luckmann, 1997: 101 y ss.), por lo que se produciría una centralización del sentido entre los miembros en términos estrictamente religiosos.

Pienso que la eficacia de la IEF a la hora de constituir un régimen de realidad con la ayuda de formas sensibles específicas y, como he señalado, diferenciadas de las del resto del panorama protestante español, es asimismo una razón para considerar la vinculación con las IEF. En el capítulo 2 traté de comparar la intensidad emocional que se generaban a partir del ejercicio ritual entre los cultos de Jerez y Buenos Aires. Durante mi estancia en la IEF de Jerez era muy frecuente que se produjera la experiencia inefable de la *communitas*, aunque esta circunstancia también se debe a las capacidades, elecciones, y prioridades de los

pastores. Asimismo, las predicaciones se suprimían con asiduidad en favor de las oraciones continuadas con Dios acompañadas de las alabanzas del coro. Creo que el contacto frecuente con el Espíritu Santo tal y como se genera entre los fieles de Jerez resulta eficaz. La creación de una formación estética a través de un ajuste de los sentidos rebasan la pertenencia étnica y evidencian la raíz cultural de las emociones y la sensibilidad. El caso de la IEF Jerez de la Frontera obligaría así a redefinir los supuestos sancionadores de los más críticos del entorno evangélico de la IEF.

Sin embargo, para que estas experiencias se generen hacía falta algo más. Expliqué que el liderazgo era fundamental para el éxito ritual en términos de mediación espiritual con Dios. La capacidad performativa de los pastores es un componente esencial y así lo reconocen implícitamente los fieles durante los cultos. Pero también se vuelve esencial la participación en el desarrollo de las acciones y toma de decisiones de las iglesias locales. La comparación que hice entre la IEF madre de Jerez y la IEF del barrio del Congreso de Buenos Aires subrayaban esta circunstancia. Existe una correspondencia entre las relaciones interétnicas producidas en la localidad entre gitanos y no gitanos y las que se producen en el contexto del espacio cultural, así como también existe una congruencia entre la composición étnica de la congregación y la del liderazgo. De hecho, los líderes de la iglesia jerezana no son necesariamente gitanos. La composición étnica de los líderes es diversa, reflejo del mundo social en el que viven. Al igual que ocurre en Buenos Aires y en Linares, las adscripciones étnicas de los obreros son congruentes con las especificidades étnicas de cada uno de estos contextos y esta situación puede determinar las dinámicas de rotación de pastores, como de hecho ocurre en las IEFs de Argentina¹³⁰. De esta forma, los conversos, sean gitanos o payos, como ocurre en el caso de Jerez, tienen opciones de ostentar cargos en las iglesias. Pero no solo me refiero al liderazgo instituido, sino también al ejercicio de poder personal desde las bancas de la iglesia, es decir, la posibilidad de los hermanos de limitar el ejercicio de poder de los pastores e incluso de las autoridades de la iglesia a nivel nacional. Valga un ejemplo para introducir esta cuestión:

¹³⁰ En el capítulo 5 me ocuparé sobre la cuestión del liderazgo, la rotación de pastores y los problemas que genera estos factores en las IEFs de Buenos Aires.

Durante una de las Navidades celebrada durante la primera mitad de los años 90 del s.XX, la Asamblea Nacional de la IEF destituyó al pastor que entonces administraba en la IEF madre de Jerez por celebrar una actividad que no resultó del agrado de la dirección.

'Hicimos lo que hacían en un programa de televisión que había antes, que se llamaba «la cacharrería»¹³¹, pero imitando a personajes nuestros, de la iglesia, a cantantes nuestros y eso no le gustó a la Dirección y discriminaron al pastor'.

Esto produjo una escisión en la congregación, hacia una tercera parte (aproximadamente 100 personas) de la misma comenzó a asistir al culto de otras denominaciones evangélicas; aproximadamente otra tercera parte, abandonó la asistencia al culto; y el resto de miembros continuó asistiendo a la iglesia. Este hecho pone de manifiesto la tensión existente entre autonomía e independencia de las IEFs locales y la necesaria adaptación a las especificidades locales para la reproducción de las iglesias, ya que la escisión que provocó debe leerse como una réplica sancionadora a la Dirección Nacional. La autoridad de los líderes se pone de esta forma en cuestión y la autonomía se vuelve un imperativo para la continuidad de las iglesias. Pero la potestad de los integrantes de los cultos locales no solo toman cuerpo a través del respeto y la continuidad de los procesos de adscripción étnica específicos, sino también de adaptaciones culturales.

En Jerez la participación en las oraciones de presentación de los cultos se distribuye de parte del pastor a hombres y mujeres en el mismo número, mientras que en otras iglesias las oraciones de las mujeres se ven limitadas. Además, por lo general los hermanos revelan que prefieren oír música *espiritual* que la del *mundo*, pero algunos de sus fieles son reconocidos cantaores de flamenco a nivel local y el flamenco es una de las formas privilegiadas de identificación étnica en Jerez, por lo que los líderes promueven que exista una reproducción del estilo en el desarrollo de los cultos locales, que se expresa en la ejecución de *palos* del flamenco como el tango o la rumba, y se permite a los reconocidos artistas seguir participando en conciertos y otros eventos. Un artista de la congregación, muy reconocido en Jerez, había formado parte del cartel de conciertos realizados durante un verano en campañas de evangelización de la propia iglesia. Durante la visita de una iglesia situada en un pueblo cercano a Jerez a la iglesia madre, el pastor anunció la actuación en el

¹³¹ “La Cacharrería” era un concurso emitido por televisión donde había que buscar usos peculiares a objetos elegidos al azar. Además, los concursantes debían competir entre ellos a través del humor.

culto del *Camarón de Dios*¹³², un joven que había encontrado en el evangelismo gitano la solución a sus problemas de drogadicción. A medida que entonaba las canciones, se despertaba un rumor sarcástico en torno a mis bancas que venían a burlarse de la capacidad musical del cantaor. La evaluación de la situación no se limitaba estrictamente al objetivo de la comunicación con Dios, sino que estaba determinada por los conocimientos y sensibilidades de los fieles en relación a cuestiones formales de la música flamenca, mostrando así que el flamenco sigue encontrando espacios entre las IEFs donde reproducirse.

La capacidad de adaptación de la denominación a los contextos locales pasa por transformaciones y ajustes de algunas de sus dinámicas, sobre todo las que tienen que ver con el liderazgo, la gestión ministerial de las congregaciones y algunas pautas culturales concretas relativas al género, a la música y a las relaciones interétnicas. Estos son factores con los que se limita el poder de los líderes locales y, a nivel más amplio, regionales o nacionales. Pero quiero entrar en el ejercicio del poder de los fieles minuciosamente. Este es precisamente el objeto del próximo epígrafe: mostrar cómo respondieron los líderes y fieles de la IEF de Jerez de la Frontera a las consecuencias que desembocaron de los intentos de cooperación de la congregación con FACCA para la edificación de un nuevo templo donde celebrar sus cultos.

4.2.2. Religión y política: FACCA en Jerez.

En el momento en el que realizaba esta etnografía, las expectativas y esfuerzos de los miembros comunes y los líderes de la congregación jerezana se concentraban en la construcción de un nuevo templo, un espacio donde celebrar los cultos que además alojaría múltiples estancias para el desarrollo de actividades, generalmente de formación extraescolar para alumnos residentes en la zona y de lucha contra el consumo de drogas. El entorno de la zona donde empiezan a despuntar los primeros pilares y paramentos del templo se caracteriza por una alta tasa de desempleo, riesgo de exclusión y falta de expectativas sociales; en palabras de un informante se trata, por tanto, de '*una zona con mucha necesidad de «la Palabra»*'. Algunos de los líderes de la congregación jerezana me explicaron que se habían

¹³² El nombre artístico del hermano viene del más reconocido de los cantaores de flamenco, Camarón de la Isla.

producido acercamientos recientes entre la iglesia y FACCA destinados a formalizar la vinculación de la iglesia madre de Jerez con la Federación. Los primeros contactos se establecieron partiendo del interés mutuo: la iglesia local buscaba recursos económicos para levantar un nuevo templo y la Federación un frente hacia donde expandirse, posiblemente con la intención de abrir vías de movilización política en áreas de las provincias de Cádiz y Sevilla, empezando primero por una localidad estratégicamente situada entre la bahía de Cádiz y la capital andaluza.

Las primeras predicaciones en la localidad se produjeron aproximadamente en 1977, en habitáculos prefabricados e instalados en la zona sur de la ciudad. En 1982 la congregación se trasladó a la calle Pajarete, ubicada en la zona centro histórico y simbólico del municipio. Aproximadamente hacia el año 1984 se produjo un nuevo traslado, esta vez a la calle Berrocalas, cercana a la anterior. La magnitud del nuevo edificio posibilitó la fundación del “Centro Adonais”, dedicado a la desintoxicación de drogodependientes, labor de carácter social que continúa activa en la actualidad. El aumento progresivo en el número de asistentes al culto motivó la búsqueda de un nuevo local, esta vez en la calle Justicia, dejando el “Centro Adonais” en el lugar donde había sido fundado.

Mientras la iglesia realizaba sus cultos en el nuevo edificio, la estructura del centro de desintoxicación limitaba la posibilidad de acoger a un número mayor de personas que necesitaban asistencia. De este modo, una construcción en la calle San Justo, en la zona de la Plazuela, espacio céntrico y una de las llamadas *gitanerías*, fue utilizada como nuevo centro de desintoxicación y como iglesia desde 1990. La congregación se reuniría en el local de la calle San Justo desde 1990 hasta 1996. Entre aquellos años se produjo la escisión que comenté en el apartado anterior a colación del grado de participación y la ejecución de la autoridad nacional de la IEF.

Con el paso del tiempo el pastor destituido volvió a obtener la confianza de la Asamblea Nacional, pasando a abrir un local de culto en el barrio de Santiago, la otra *gitanería* de la ciudad, hacia el año 1995. De forma paralela, la iglesia madre mantuvo un conflicto con el Ayuntamiento de Jerez (*'Nos echaron, literalmente hablando'*). Dicho episodio obligó a la congregación a buscar otro emplazamiento donde reunirse. De esta forma, la

iglesia madre pasó a la calle Cuesta del Palenque, en el barrio de “Torresoto”. En este momento, existían dos congregaciones en el municipio de Jerez de la Frontera. Pero pronto, entre 1996 y 1998, se crearon dos puntos de predicación más, uno en la zona norte de Jerez y, otro más, en el barrio conocido como “Vallesequillo 2”. Entre 1998 y 2000 la Iglesia Evangélica Filadelfia en Jerez contaba con cuatro Iglesias, momento en el que más espacios de culto han existido en la localidad, aunque esta circunstancia no se extendería demasiado en el tiempo.

A comienzos de la primera década del s.XXI la Iglesia de Santiago y la de la zona norte de Jerez de la Frontera se unen a la iglesia madre, por lo que volvían a quedar dos congregaciones en la ciudad: la iglesia madre, situada en la calle Cuesta del Palenque; y la Iglesia situada en el barrio de “Vallesequillo 2”. Los numerosos miembros que asistían al culto provenientes del barrio de Santiago y la lejanía de éste de las dos iglesias que se mantenían en activo, provocó que, aproximadamente en el año 2009, se volviese a instalar una iglesia en dicho barrio. A finales de 2010, la congregación de “Vallesequillo 2” se unió a la iglesia madre, ante las limitaciones espaciales que se dieron, y ésta se trasladó al que era su emplazamiento en el momento en que comencé esta etnografía, una nave comercial del Polígono Industrial Cuatro Caminos, en la periferia de la ciudad. Asimismo, entre finales del año 2010 y principios de 2011 comenzó la construcción de lo que sería el nuevo templo, en el cruce formado por la calle Beato Diego de Cádiz con la calle Moreno Mendoza. El Centro dedicado a la atención a personas con problemas de toxicomanía y alcoholismo se encuentra en el barrio de El Portal, un núcleo urbano a las afueras de la ciudad, y atiende aproximadamente a treinta personas desde el inicio de la década de los noventa.

La dinámica de apertura, escisiones y divisiones de iglesias pueden responder a causas múltiples:

En ocasiones, existen problemas de convivencia, conflictos de poder a nivel local e, incluso, problemas de delimitación de las autoridades pentecostal y gerontocráticas. (...) Pero no son los únicos, ya que pueden sumarse problemas económicos, laborales, familiares, etc. Sin pretender ser demasiado aventurados, podemos afirmar que en caso de conflicto se suele optar por la escisión, formando una o más congregaciones nuevas (Cantón-Delgado *et al.*, 2004: 103-104).

Las idas, venidas, aperturas, cierres y escisiones vuelven aún más comprensible la búsqueda de un espacio, ya que los miembros consideran que el paso de un inmueble en alquiler a uno en propiedad les aporta seguridad y proyección de futuro, oportunidades para la evangelización, al emplazarse en un lugar más visible, y mayor comodidad, puesto que los planos de la edificación responden a las necesidades funcionales de la congregación y no a una adaptación forzada de las funciones en un espacio diseñado con otros propósitos.

La construcción del nuevo edificio, de mayores dimensiones y en un lugar más visible al tránsito de vecinos, suponía una acción estratégica en la pugna por el capital simbólico en el paisaje religioso de la ciudad de Jerez, ya que la edificación del mismo no sólo redundaría en una mayor visibilización de la iglesia, sino que también consolidaría el trabajo proselitista y evangelizador de la congregación. En un nivel ahora subjetivo, la edificación de un nuevo espacio utilizado principalmente para las prácticas culturales remite a la idea de prosperidad y éxito, de modo que el proceso legitima el sentido que comparten intersubjetivamente los miembros de la congregación. Se trata además de un *designio divino* porque, en palabras del pastor de la congregación durante un culto, *'Dios quiere que nos mudemos a ese templo'*. Así, el cumplimiento del deseo de Dios y su intervención son parte de ese marco de referencia primario que “convierte en algo que tiene sentido lo que de otra manera sería un aspecto sin sentido en la escena” (Goffman, 2006: 23).

Uno de los líderes de la congregación jerezana que se mantuvo en contacto con los representantes de FACCA en los procesos de negociación para la edificación del templo, resume el episodio como sigue:

'Desde su nacimiento yo me negué a trabajar con FACCA puesto que la infraestructura de una directiva no renovable da miedo... la dirección era fija, entonces tanta acumulación de poder es malo... entonces si el director de FACCA no quería cambiarse, el subdirector tampoco, el secretario tampoco, los administradores tampoco, a mí personalmente no me interesa. Entonces, ha dado problemas... y con nosotros.

Tú como administrador de lo nuestro, porque yo delego en ti toda la confianza del mundo, para que tú... para que tú administres lo mío, pero con mi directriz. Yo te doy a ti los medios para que tú construyas esto, no para que tú acudas a mover esto y luego haces esto. No, no, si tú quieres mover esto, primeramente dímelo: que vas a desviar lo mío para esto y cuando tú soluciones esto, te diré si te lo permito o no. Entonces se encuentran con el derecho de hacer y deshacer conforme ellos quieran. Ya se ha

terminado, porque a través de esto la dirección es renovable. La dirección se renueva y además está administrada por los responsables de zona, no por cuatro o cinco hombres férreos ahí puestos. FACCA ya está siendo administrada por el tema de los responsables. Al final, el atraso de la obra ha sido porque trabajamos con FACCA.

FACCA, cuando hizo Córdoba¹³³, que era cuando estaban Linares, eran las vacas gordas. Es decir, los acuerdos se hacían como se han hecho siempre, pues... por bajo cuerda, pues yo voy camuflando... y aquí en Jerez eso no ha funcionado, lo primero: porque no lo hemos permitido porque no hemos visto que sea de Dios. (...) FACCA iba a hacer la obra, nosotros dábamos el dinero a FACCA, ellos pagaban a la constructora, y cuando la constructora pues pegó el avance tan grande, nuestro dinero no estaba. No es que se lo hayan quedado, porque nos lo han devuelto, pero no estaba, entonces la obra tuvo que quedarse parada porque desviaron para pagar seguros sociales, para poder obtener subvenciones.

Jerez tiene arte para decir: «oye hermanos, necesitamos tanto para pagar seguros sociales porque las subvenciones no han llegado»; «Toma». Cuando te lleguen las subvenciones empezamos la obra. Muy sencillo. Hablando se entiende todo el mundo. Si hay que dar equis dinero para que tu federación vaya para adelante, se da, y entonces yo no hubiese empezado la obra. La obra iba a costar 250 y nos va acostar 300.000 euros por atrasos, seguros sociales, liquidaciones. Porque para que la gente no nos denunciara, ¿cuánto era la cuenta?: ciento treinta y ocho o ciento treinta y siete, «toma hasta ciento cuarenta». El técnico: «no, no, a mí me tienes que dar 1.200 más como liquidación porque yo he acabado antes de tiempo»; «toma». Pues eso ha aumentado entre una cosa y otra. Y, luego, al haber pasado tanto tiempo, la ampliación de licencia, una serie de cosas que hemos tenido que pagar ¿no?

(...) Aquí FACCA no trabaja [en la provincia de Cádiz]. Es complicado que trabaje aquí FACCA, a no ser que la nueva infraestructura que hay, que todavía no se ha presentado por derecho, puesto que están reestructurando todo, todo... entonces eso conlleva mucho tiempo y cuando presenten la nueva organización de FACCA y vayamos viendo, entonces podrá aquí trabajar, pero vamos, que lo tiene complicado. Es que no es mi dinero, mi dinero es lo de menos, es que es la ilusión de muchísimas criaturas, es la necesidad de muchísima gente lo que aquí se está jugando. Entonces yo no puedo permitirte a ti errores como ese'.

La síntesis del conflicto entre FACCA y la congregación confirma, primero, la versión de los antiguos trabajadores de la Federación, según la cual, los líderes de FACCA desviaron fondos de algunas iglesias para poder terminar la construcción del templo de Córdoba; y, segundo, que FACCA seguiría existiendo, al menos hasta octubre de 2012, momento en que mantuve la conversación que transcribo, y estaría pasando por un proceso de reestructuración, lo que explicaría en parte las dudas existentes en torno a su continuidad.

Uno de los líderes de la congregación describió cómo fue aquel intento de vinculación con la Federación y los celos que presidieron los encuentros desde el primer momento,

¹³³ Se refiere a la construcción del templo de la IEF en Córdoba, que mencioné en el capítulo 3.

entre otras razones porque la estructura federativa de cargos no renovables de FACCA entraba en conflicto con las expectativas no sólo del informante, sino también de una parte de los líderes de las numerosas congregaciones de la denominación repartidas por la provincia de Cádiz. La estructura de poder derivada de la jerarquía interna y externa de las iglesias está sujeta al reemplazo, por lo que el sistema de liderazgo de la Federación entraba en conflicto con el sistema de renovación periódica de líderes que se han dado las iglesias. La experiencia de la IEF ha sido la de una gradual e imparable aceptación dentro y fuera del mundo gitano, y lo confirma la expansión del movimiento evangélico gitano en España y la estrategia territorial que fue incrementando el número de zonas con el objetivo de que cada provincia española fuese a medio plazo una zona con personalidad jurídica independiente, pero dentro de la estructura de la Iglesia. En este sentido, la entrada en juego de una federación que se distancia de la Iglesia en el plano organizativo puede provocar comprensibles reacciones de rechazo en algunas zonas. Sin embargo, entre la congregación jerezana y FACCA han existido varios intentos de establecer vínculos, por lo que cabe pensar que este discurso recogido durante el desarrollo del trabajo de campo esté construido *a posteriori* para prestar coherencia a la experiencia de fracaso en esos intentos.

En segundo lugar, otro aspecto conflictivo ha sido la propia autonomía estatutaria de FACCA con respecto a la iglesia. De esta forma la gestión de proyectos y la administración de recursos por parte de la Federación han terminado por entrar en conflicto con los intereses de la congregación, debido a que los líderes de ésta han cedido poder de decisión en el proceso construcción del nuevo templo. Dado el grado de autonomía que presentan cada local de la IEF, la falta de entendimiento entre la FACCA y la iglesia madre de Jerez se presenta como una disputa local de intereses que, a otro nivel, refleja un conflicto de competencias de más calado entre ambas instancias, la federativa y la religiosa de la IEF. A raíz del episodio conflictivo que sugiero, los líderes de la congregación responsabilizaron a los líderes federativos de ocultarles sus verdaderas intenciones, concretamente la de desviar fondos que les permitieran captar recursos de la administración, ya que FACCA, como expliqué anteriormente, debía demostrar solvencia en el momento en que sus proyectos eran aprobados. De otro modo, de cara a la obtención de liquidez, los proyectos habían de ser justificados, finalizados, lo que sitúa la construcción del templo de Córdoba como telón de fondo de las tensiones entre la Federación y la iglesia jerezana.

En términos goffmanianos, los miembros de FACCA hicieron uso de una “fabricación”. Una “fabricación de tipo explotador”, en palabras del propio Erving Goffman, se reconoce cuando “una parte mete en un enredo a otros en una construcción que es claramente contraria a sus intereses privados” (2006: 110). Esa fabricación permitía a la FACCA ocultar el funcionamiento rutinario de la Federación para captar recursos públicos, algo que hicieron para cumplir con los intereses de iglesia y Federación evitando así generar desconfianza. Sin embargo, el descubrimiento de la fabricación por parte de los líderes de la congregación jerezana ha marcado un punto de inflexión en las relaciones que mantenían con la Federación, hasta un extremo tal que los líderes de la IEF madre de Jerez rechazan ahora toda posibilidad de futuras acciones conjuntas. En otras palabras, la cuantía cedida en un primer momento por la congregación a la FACCA para la construcción del templo fue utilizada por ésta para demostrar solvencia ante los organismos financiadores, quizá a través de su inversión en la edificación cordobesa, lo que no constaba a los líderes de la iglesia. Este hecho ha provocado que la edificación del nuevo templo haya incrementado el coste del presupuesto inicial (parece que en unos 50.000 euros aproximadamente), demorándose así todo el proceso. De otro modo, lo que subyace bajo este episodio es un conflicto local de intereses entre iglesia y federación evangélicas, que dado los mecanismos implicados en el conflicto parece ser solo un reflejo de lo que pudo ocurrir en otras iglesias¹³⁴.

El recorrido histórico de la IEF madre en Jerez está colmado de tensiones. Han existido conflictos con la cúpula nacional de la IEF, con el Ayuntamiento local y con FACCA. Todos ellos, como se verá a raíz del caso concreto de FACCA, tienen repercusión al interior de la congregación y muestran la capacidad de los fieles y líderes para trazar movimientos y vinculaciones que, a otro nivel, serían inconcebibles. En la siguiente sección trato de mostrar cómo el conjunto de la iglesia madre se repuso a las consecuencias que derivaron de la problemática con FACCA y sus implicaciones.

¹³⁴ Los antiguos trabajadores de FACCA señalaron que existieron tensiones por razones similares en iglesias de las provincias de Jaén y Córdoba.

4.2.3. Recuperar la confianza por caminos insospechados.

El conflicto entre iglesia y Federación es algo que no ha dejado indiferentes a los miembros de la congregación. Como un hermano de la IEF de Jerez me explicaba a propósito del conflicto:

'Se lo quedaron todo y ¿sabes qué pasa? que la gente habla. Porque claro, ahí se pierde el dinero y hay quien se lo cree y quien no se lo cree. Con eso se lió una buena. Además, la gente desconfía porque está ahí dando dinero y ven que se lo llevan todo y se desaniman'.

Estas palabras revelan una pista decisiva para entender por qué el conflicto producido entre líderes de la congregación y FACCA se ha vuelto un asunto muy delicado en el interior del espacio social de la iglesia, de hecho se trata de discursos que extrañamente se emiten en público sino que se han convertido en un tema de conversación tabú entre los miembros, al menos en el entorno del espacio de celebración de cultos. El conflicto tuvo también sus efectos sobre la confianza de los miembros de la congregación hacia sus propios líderes, hecho que elevó el nivel de incertidumbre entre los primeros y que produjo la circulación de discursos sancionadores que ponían en tela de juicio la acción de los segundos. A partir de este episodio conflictivo parece que la confianza inicial se tornó desconfianza para algunos miembros de la iglesia, una confianza que los líderes intentan recuperar con estrategias en cuya descripción entraré más adelante.

Cuando hablaba con los fieles de la iglesia sobre FACCA, los pocos que querían hablar de ello no sabían definir con exactitud a la Federación o si ésta tenía vinculaciones con la denominación. Un hermano de la IEF hablaba de FACCA en los siguientes términos:

'Hubo problemas porque se le dio dinero a FACCA para la construcción. Dicen que se le dio dinero y que después no lo quisieron dar. Pero como yo no he visto nada, tú sabes, ¿a quién crees tú? Yo no lo he visto y a mí me da cosa decir «pues es verdad». Algunos dicen que sí, otros dicen que no. Al final nos dio coba una empresa y no han respondido como tenían que responder'.

Otros, en lugar de identificar a FACCA como una empresa, señalan directamente a un individuo o a un conjunto de iglesias:

'Había un hombre que era evangelista, que no es de aquí, es de fuera, y se dedicaba a ayudar y entre todas las iglesias de lo que es América recaudan dinero para eso. Porque en todos los lados hay unas direcciones y unas cosas. Entonces se dedican a eso, a recoger dinero de todas las ofrendas y hay gente que dice: «el dinero de las ofrendas se lo quedan ellos»'.

La dificultad de acceso a las opiniones y percepciones acerca de FACCA y los espacios donde éstas circulan los convierten en parte del “rumor” como una “forma de comunicación anónima” a través de la cual sostener ejercicios de resistencia (Scott, 2000: 175) de los fieles de la IEF como primeros afectados en el conflicto. La existencia de versiones distintas en torno a FACCA no resultan extrañas, después de todo, “el rumor sufre de un lugar a otro alteraciones que hacen conformarse más y más a las esperanzas, los temores y la visión del mundo de aquellos que escuchan y lo retransmiten” (Scott, 2000: 176). Que las sanciones entre los fieles de la IEF de Jerez hacia FACCA continúen circulando en forma de rumor, refleja el estrecho control al que siguen sometidos los líderes del culto en el desempeño de sus roles y las controversias que suscita esta cuestión entre los conversos.

Cabe preguntarse precisamente sobre la naturaleza de la vinculación descartada entre Iglesia y Federación, así como reflexionar sobre los efectos derivados del rechazo a esta vinculación. Bien podría postular que el vínculo entre ambas entidades trató de construirse sobre la confianza de los líderes de la Iglesia jerezana hacia la FACCA. Sin embargo, la confianza interpersonal difiere de la confianza hacia las instituciones, siendo éstas últimas “sistemas especializados de conocimiento abstracto, racionalizados y vinculados a una división tecnocientífica del trabajo” (Velasco *et al.*, 2006: 11). Se puede entender entonces el tipo de vínculo que se establece entre FACCA y las congregaciones que se federan como “cooperación”, porque como explica Gambetta la cooperación conlleva un acuerdo entre personas, empresas, gobiernos, etc., todos en relación a un conjunto de reglas. Dicho acuerdo, o contrato, es vigilado y controlado en los procesos de interacción entre las partes cooperantes (Gambetta, 1988: 213-214). Pero la definición dada implica la aparición de la sospecha por parte de los sujetos sociales que cooperan con la institución, ya que el acuerdo descansa en decisiones basadas en unas reglas. Por este motivo, la institución se ve sometida

a la vigilancia del sujeto cooperante en relación al cumplimiento de las reglas, por lo que el vínculo entre sujeto e instituciones lo constituiría lo que los autores denominan la “cooperación-sospecha” (Velasco *et al.*, 2006: 324). El intento de vinculación entre los líderes de la Iglesia Filadelfia de Jerez y la Federación atiende a una lógica instrumental: las tentativas previas de vinculación, sobre la base de la llamada cooperación-sospecha, comportan así un intento de reducción de la incertidumbre en cuanto a la construcción del nuevo templo, es decir, se da una “supeditación de las vinculaciones a juicios de riesgo” (*ibid.*: 317). Sin embargo, los conflictos producidos en la negociación entre ambas instituciones convirtieron en un momento determinado, y en relación a los riesgos, la certidumbre en incertidumbre. La vigilancia sobre el cumplimiento de reglas a las que se somete la Federación es la que permitió el descubrimiento de las acciones que la Federación llevaba a cabo en las “bambalinas”, por utilizar nociones goffmanianas.

El establecimiento de las relaciones de cooperación con FACCA traía consigo una serie de implicaciones que los líderes de la congregación han evitado –de forma irreflexiva– después de que el conflicto se produjera. La cesión de autoridad de la congregación a la estructura federativa hubiera implicado la pérdida de poder de decisión de los líderes de la congregación para determinados fines, como de hecho ocurrió con la cesión a FACCA del control de los recursos para la construcción del nuevo templo. En segundo término, esta cooperación, con la consiguiente cesión de recursos, habría significado también la pérdida de un sentido de certidumbre en relación a los objetivos de los miembros pertenecientes a la congregación. El sentido de incertidumbre se vería producido por las relaciones ambivalentes derivadas de los contactos establecidos sobre la cooperación entre las dos entidades. Pero hay más. Las relaciones entre sujetos e instituciones también entrañan definiciones de la identidad (Velasco *et al.*, 2006: 320). De esta manera, ceder la autoridad a la FACCA habría distorsionado el rol de los líderes de la congregación, así como de las expectativas que en ellos han puesto los miembros de la iglesia. En suma, el reparto del poder de decisión entre líderes de la Federación y de la congregación habría significado el cuestionamiento interno de la autoridad de los líderes de la IEF de Jerez por parte de sus miembros, además de un cierto grado de subordinación de la congregación a la Federación, introduciendo un nuevo y contradictorio escalafón en la de por sí tenue jerarquía definida por la IEF.

El fondo de la cuestión lo ocupa el conflicto que emerge tras el descubrimiento de la verdadera intención de FACCA por parte de los líderes religiosos, una vez establecido el vínculo de cooperación-sospecha. Como explica Erving Goffman, “la fabricación entraña dos elementos: uno moral, perteneciente a la reputación del embaucador, y otro estratégico, relativo a la orientación equivocada de la percepción del engañado y, en consecuencia, de su respuesta” (Goffman, 2006: 109). Dicha respuesta trajo la negativa a vincularse definitivamente a la FACCA, pero también que la reputación del pastor y los obreros se haya puesto, desde el descubrimiento de la fabricación, en tela de juicio para los miembros de la congregación jerezana. La misma respuesta al descubrimiento de la fabricación estratégica de FACCA limitaba las posibilidades de la congregación de obtener recursos públicos para impulsar la construcción del nuevo templo, a la vez que se legitima y refuerza el sentido que cobra para los miembros cumplir con *la obra*. Esta decisión viene determinada por la aplicación de un marco de referencia de sentido eminentemente espiritual, ya que los obstáculos encontrados en el proceso de construcción del nuevo templo perjudican los esfuerzos orientados al incremento del capital religioso. De otro modo, el interés presentado en un principio por vincularse a FACCA parece que era de tipo meramente económico, es decir, se ceñía a las expectativas de los líderes de la congregación sobre la construcción del templo, en detrimento del interés político o participativo que ha movido a otras iglesias en Andalucía oriental. En este segundo punto, que refiere al vínculo con estructuras etnopolíticas que permitan encontrar vías de participación en la sociedad, sí influye en mayor grado el componente étnico de la congregación que, como iglesia mixta, presenta unas características específicas que la diferencian de otras del territorio nacional. Cabe así interpretar que si FACCA es en cierto modo un instrumento para la renegociación identitaria de los gitanos evangélicos de cara a la sociedad mayoritaria, la vinculación no resulte tan atractiva a la congregación jerezana debido a su carácter mixto y a la particularidad de las relaciones interétnicas jerezanas. Además, la percepción general que existe sobre la gitaneidad en la localidad gaditana ha jugado un papel fundamental en la consolidación de vínculos que, a otra escala, no se producen con la denominación religiosa y que han valido a la congregación para obtener apoyos.

La reencuentra que se celebró el 8 de abril de 2013 con motivo del Día Internacional del Pueblo Gitano es precisamente un ejemplo de estos vínculos. Como mostré en el capítulo

anterior, la IEF funciona de una forma independiente al Estado. De hecho, el caso de FACCA evidencia una tentativa de dependencia política y económica con las administraciones estatales que resultaron frustradas. Las repercusiones que tuvieron al interior de la IEF de Jerez han quedado ya expuestas. Sin embargo, este no fue el único conato de conexión con estructuras políticas. Para obtener facilidades de cara a la edificación del nuevo local de culto, los líderes de la IEF hicieron partícipe a la Alcaldesa de la localidad del evento, y solicitaron ayuda de una forma explícita para terminar la construcción recurriendo al conjunto de la iglesia como *el pueblo* al que se debía su política local. En otras palabras, repentinamente la IEF madre de Jerez, a través del discurso del pastor que ostentaba el cargo en 2013, se convertía en un conjunto de sujetos que reclamaban la ayuda de la administración local y en votantes potenciales del partido que la gestiona. Implícitamente se estaba trazando una relación de dependencia con la Alcaldía. Asimismo, representantes del Ayuntamiento tomaron la palabra durante la campaña de evangelización veraniega celebrada en 2013, prometiendo la colaboración del Ayuntamiento con la congregación. Si en otros momentos de la historia de la iglesia en Jerez, ésta había sufrido a causa de las decisiones del gobierno local activo, ahora recurrían de nuevo al Ayuntamiento, aunque gobernado por un partido político distinto, con el propósito de adquirir medios económicos. Lo que consiguieron los miembros de la iglesia fueron recursos explotables y la flexibilidad a la hora de renovar licencias para la construcción de la iglesia, que habían prescrito ante el retraso de las obras a causa del conflicto con FACCA. La cesión de explotación recursos, que detallaré más adelante, difiere de lo que ocurre en otras localidades y se antoja deseable para fieles de otras iglesias. En una de mis visitas a Linares, mientras paseaba por el mercadillo ambulante del pueblo, tuve la oportunidad de hablar con un obrero de la localidad. Éste me preguntó por las actividades económicas que la IEF de Jerez llevaba a cabo. Cuando le sugerí que los miembros aparcaban vehículos en un terreno cedido por el Ayuntamiento, expresó con entusiasmo: *'Eso es lo que deberíamos hacer aquí. Aquí es que no se hace nada de eso'*.

Las vinculaciones que la IEF jerezana mantiene con su entorno más próximo rebasan el espectro estrictamente político. En el capítulo 3 me detuve en la forma de organización política de las iglesias protestantes, evidenciando las frágiles conexiones entre sus órganos representativos y el evangelismo gitano. A diferencia de lo que sucede a nivel nacional y en otras localidades, en Jerez la IEF participa en eventos con los portavoces de otras

denominaciones religiosas. En la campaña de evangelización que pusieron en marcha durante el verano de 2013, los líderes de la iglesia madre invitaron a pastores de otras iglesias evangélicas jerezanas y todos ellos tomaron la palabra en el evento. Todos ellos subieron al escenario que la congregación había dispuesto delante del nuevo templo, que en aquellos momentos seguía en construcción. *'Iglesia de Filadelfia, déjate ver, que Jesús os va a seguir edificando'*, aseguraba uno de los predicadores invitados. Es cierto que el mensaje se emitió en público y se dirigía a los hermanos de la IEF, pero también es cierto que estaba reconociendo la labor de la congregación en la construcción del templo y en sus prácticas cotidianas como iglesia. Pienso que este reconocimiento se distancia de la percepción que se tiene de la IEF como denominación a escala nacional. Pero los contactos entre la IEF y el evangelismo local no se limitan a la invitación de la campaña. Los líderes de las IEFs jerezanas participan en eventos organizados por la Fraternidad de Ministros Evangélicos de Jerez (FRAMEJE), por ejemplo, convivencias, como la celebrada en junio de 2013 en un museo de la localidad; o celebraciones, como la “III Navidad Evangélica” en 2015, donde uno de los obreros de la IEF de Jerez asistió como ponente. Además, la televisión local, Onda Jerez, emite un programa dedicado al evangelismo llamado “Ventana Evangélica”. Uno de los episodios del programa está dedicado a entrevistar a un líder jerezano de la IEF. No deja de ser significativo que el primer día que visité el culto, un hermano se acercó con curiosidad a mí con el propósito de animarme y aconsejarme la lectura de la Biblia en su versión protestante, indicándome además: *'Aquí en Jerez tenemos otras iglesias. En la carretera de circunvalación tenemos una, está aquí cerca'*; *'¿Pero también es Filadelfia?'*, pregunté; *'No, no, Filadelfia no es'*. Las relaciones que la IEF mantiene con el evangelismo local pueden diferir de las que se producen a nivel regional o nacional.

El grado de autonomía de los líderes de las congregaciones locales de la IEF y la percepción que circula en la localidad sobre la gitaneidad les permite tejer redes a través de estructuras que la IEF a escala nacional rechaza. Esto refleja la compleja organización de la denominación, pero también una representación equívoca de la misma, puesto que las acciones a través de las cuales se identifica como iglesia, funcionan de distinto modo según los niveles sobre los que se enfoque. Estas conexiones, además, remiten a una realidad gitana evangélica versátil que, si bien encuentra sanciones desde los sectores políticos del evangelismo, en un contexto como el de Jerez toma un mayor protagonismo dentro del rango

de iglesias evangélicas que existen en el municipio. Por otra parte, la apelación a una similitud existente entre los gitanos y gachós de la localidad valió al líder de la congregación jerezana para tratar de asociar al conjunto de fieles con la máxima autoridad política del municipio, la Alcaldesa, para tratar de lograr recursos económicos para la construcción del templo.

4.2.4. Entre la economía social y el sector privado.

El conflicto que se produjo entre la IEF jerezana y FACCA desató consecuencias sociales y económicas entre los conversos de la iglesia. Los líderes se vieron con el deber de volver a tener la confianza de los fieles. De las medidas que se organizaron no solo resulta valioso destacar las estrategias en sí, sino como se llevaron a cabo.

Rechazada la vinculación con FACCA y ante las adversidades que el conflicto produjo, la congregación ha encontrado otras formas de obtener beneficios económicos que permitan acelerar la construcción del templo. Todas ellas requieren una inversión importante de recursos, actuales o potenciales, sin embargo la participación de los hermanos de la iglesia madre jerezana ha sido generalizada, a pesar de las desavenencias que pudiesen existir entre algunos hermanos. Como explicaba un obrero durante su predicación: *'¿cómo no amas a tu hermanos si lo ves y amas a Dios que no lo ves? Hay gente aquí que no se hablan unos con otros, pero si la iglesia quiere ir adelante, tenemos que amarnos'*. Las relaciones entre los conversos de la congregación no están al margen de posibles conflictos, pero hay que remitirse de nuevo al potencial que la experiencia religiosa y la participación en las iglesias guarda para comprender las adhesiones, yendo más allá de la pertenencia.

Entre las estrategias que la iglesia desarrolló, cabe destacar la obtención de financiación indirecta a partir de la cesión de suelo económicamente explotable por parte del Ayuntamiento local, en concreto para el estacionamiento de vehículos en un solar próximo al recinto ferial durante la semana de Feria. La organización de la *campana* también reporta beneficios económicos a la iglesia. Consiste en la celebración de los cultos al aire libre

durante veinte días en el periodo estival y su mayor reclamo son los conciertos de *música cristiana*, en el que participan miembros de la Iglesia Filadelfia de todo el territorio nacional. Aunque la dinamización de la campaña tiene un explícito carácter proselitista, posee asimismo una clara dimensión material, puesto que los fieles instalan un bar y un quiosco que reportan ganancias. Además, el establecimiento de una colecta u *ofrenda especial*, destinada específicamente a la financiación del templo, forma parte del conjunto de acciones emprendidas por la congregación para solventar los problemas económicos derivados del fracasado intento de vinculación con FACCA. En cierto sentido, se podrían caracterizar estas actividades como “economía social”, en la medida en “que el dinero sirve sobre todo como moneda social, para crear, mantener o cortar relaciones entre *personas*, más que para adquirir cosas” (Graeber, 2012: 208. Las cursivas son mías). En la definición de Graeber he enfatizado el uso de la palabra “persona”, puesto que su utilización obvia otras relaciones con agencias de distinta naturaleza. De esta forma, creo que si se trata de mantener relaciones entre personas, en el caso de la Iglesia se trata también y muy fundamentalmente de mantener vinculaciones con Dios y el Espíritu Santo. Pero, siguiendo a Graeber, la economía social también puede ser una práctica para cohibir relaciones. En la iglesia de Jerez los procesos económicos sirvieron para la emancipación e incremento de autonomía de la congregación local, algo que posteriormente ha permitido a sus miembros situar al demonio como actor protagonista de las adversidades del proceso de edificación. Como decía un obrero de la congregación jerezana mientras predicaba: *¡el demonio es el que no quiere que lo construyamos!*.

La organización de las estrategias económicas descritas anteriormente se caracteriza por la flexibilidad y la cooperación. Los espacios de sociabilidad de la iglesia sirven a menudo para la aportación de ideas por parte de los miembros, los proyectos se ejecutan con los recursos actuales y potenciales que los propios congregados aportan según sus posibilidades, disolviendo así la laxa jerarquía interna que sostiene la estructura congregacional y democratizando, a su vez, la gestión de las actividades económicas.

[L]a horizontalidad (tipo *communitas*) predominante en las Iglesias locales pentecostales se combina con un reconocimiento efectivo de la jerarquía institucional. El pastor suele ser “un hermano más”, alguien con quien se establece una abierta relación de confianza y sinceridad. Pero a la vez es el guía y responsable de la comunidad de fieles (Vallverdú, 2007: 149. Énfasis en el original).

No obstante, a la hora de la dinamización de actividades económicas, el pastor cedía las decisiones de organización a los fieles, lo que puede responder parcialmente al sistema de rotación de roles, dado que se espera que quizá a la hora del disfrute de los beneficios que reportan estas operaciones un nuevo pastor esté gestionando la congregación. La posesión del templo, en definitiva, recae sobre la congregación jerezana y no sobre los pastores, por lo que podría resultar del todo incongruente para los fieles que los líderes trataran de controlar minuciosamente los recursos.

Además, todos los varones conversos están implicados en la aportación de mano de obra a la causa, de forma que se establecen turnos rotativos o roles distintivos, según el caso, para llevar a cabo la labor. En el caso concreto de la celebración de la campaña, también las mujeres adquirirían una serie de responsabilidades. Tanto el sistema de turnos como el de ocupación de roles están sujetos a cambios ante las demandas de los miembros de la iglesia. Al margen de los propios recursos humanos, los feligreses aportan diferentes recursos materiales según su disponibilidad, como sus propios vehículos, que sirven para el transporte de equipamiento, o sus equipos de sonido, instrumentos musicales, etc. El desarrollo de las actividades se complementaba coherentemente con las dinámicas económicas individuales, bien porque el horario de trabajo se complementaba con el horario de culto o de trabajo en la iglesia, bien porque el aprovechamiento de la temporada estival o ferial en favor de otras actividades económicas justificaban la abstención en favor de la participación con el conjunto de la iglesia. La donación a la colecta especial no estaba sujeta a una cuantía fija, sino progresiva en la medida de las posibilidades económicas de los miembros de la iglesia. El pastor que lideraba la congregación mientras se organizaban estas actividades lo anunció de esta forma durante una predicación:

'El otro día los hermanos hicimos una reunión muy hermosa¹³⁵... estuvimos aquí hablando del templo nuevo... hemos quedado en que vamos a aportar lo que podamos... quien tenga más, pues más, quien no tenga nada, pues nada... cada uno con lo que tenga'.

¹³⁵ El pastor se refirió a una reunión en la que convocó a los conversos varones de la Iglesia. La misma convocatoria cuestiona la transparencia a la que usualmente se refieren los fieles de la iglesia cuando hablan de la gestión de la misma, sin embargo estas referencias parecen aludir en mayor grado a la gestión económica.

Con este sistema se facilita la opción de complementar la participación económica en la iglesia y los ingresos familiares de un modo desahogado y determinado por un cálculo subjetivo conforme a lo que el creyente considera justo. Se consigue así promover la participación de los conversos con menores ingresos y desechar la opción de un control férreo sobre la aportación de cada unidad económica.

En el desarrollo de cada acción susceptible de reportar o liberar recursos económicos, desde la recogida de colecta diaria al gasto en concepto de luz del local de culto, el secretario de la congregación ponía a disposición de los miembros la información relativa a dichos movimientos. Esto posibilitaba la transparencia de las cuentas de la iglesia y el intento de trazar relaciones de confianza entre líderes y miembros comunes. Así, el acceso a la información económica del grupo quedaba democratizado. De hecho, la gestión económica de la iglesia tiende a seguir las pautas de visibilidad ante cualquier actividad que implique un movimiento económico. Estas formas de gestión suelen ser compartidas en los cultos a los que he asistido. Cada día, tras la recogida de la ofrenda y el cálculo de su cuantía total, los encargados de reunirla anuncian durante el culto la suma recolectada; cada mes se anuncia por parte del secretario, tesorero o los mismos ofrenderos, a modo de balance, los gastos y beneficios mensuales de la congregación. Hay que tener en cuenta que la denominación gitana no han establecido el diezmo entre sus prácticas. El diezmo supondría la donación del 10% de los ingresos mensuales de cada miembro. Rehusar de esta opción les vale a los fieles de otras denominaciones para cuestionar la doctrina de la IEF, ya que algunos de ellos lo asumen como un precepto bíblico. Ahora bien, desestimar el diezmo, la transparencia en la gestión económica de la congregación o la cesión del control de los recursos de los líderes a los fieles no equivale a decir que no existan límites que merezcan sanciones. Una tarde, al finalizar la recogida de la colecta, el ofrendero informó a la iglesia la cantidad recogida: '*¡40 euros!*'; '*¡Amén! ¡Gloria a Dios!*' contestó casi al unísono el conjunto de hermanos. El pastor retomó la palabra y anunció:

'vamos a cantar una alabanza y pasamos de nuevo la ofrenda, porque hemos sacado solo 40 euros y yo creo que la iglesia puede hacer más ¡Venga, a ver si llegamos por lo menos a 100 euros, que hay aquí más de 100 personas!'

Yo solía participar en la ofrenda con una pequeña aportación, en forma de devolución a la colaboración de los hermanos. Además, pensaba que el hecho de que vieran que colaboraba económicamente con ellos me beneficiaría de algún modo y que percibirían mi presencia algo menos disruptivo que en otras situaciones. Aquella tarde, ante la petición del pastor, yo me dispuse a sacar una moneda de mi cartera. Podía ver como algunos hermanos, en medio de un murmullo, hacían lo mismo que yo. En la banca que había delante de mí, un hermano al que conocía de haber trabajado años atrás en la hostelería me miraba de reojo y movió la mano dándome a entender que no participara en la colecta, gesto que pudieron ver mis acompañantes más próximos. Quizá estas respuestas tienen relación con los episodios ocurridos anteriormente con FACCA, o acaso pasar la ofrenda reiteradamente se considera desmesurado, la cuestión es que no siempre existe una aceptación rotunda a la política económica de la congregación, por mucho que los recursos sean puestos a disposición de los fieles.

En todas estas actividades económicas resulta fundamental la movilización del capital social¹³⁶ de los creyentes y los líderes locales. Y en el caso de la iglesia de Jerez, el capital social disponible tiene una estrecha relación con la percepción de la gitaneidad en su entorno más próximo. Tanto en la cesión del suelo explotable por parte del Ayuntamiento de Jerez como en la celebración de reencuentros (y, por tanto, donde existe la posibilidad de incrementar la cuantía económica recolectada) o en la planificación y desarrollo de la campaña, el capital social se vuelve indispensable. A través del mismo, se vehiculan las relaciones de reciprocidad y apoyo mutuo entre las iglesias y otras congregaciones, administraciones locales, parientes, etc. Sin embargo, y como exponen Reygadas *et al.*, los vínculos recíprocos no fluyen sobre un interés instrumental, sino que se sostienen sobre un compromiso moral y emocional compartido. De este modo, las relaciones movilizadas a partir del capital social de los creyentes son de “confianza densa, que implica empatía y creencias compartidas en torno a los objetivos y las cualidades intrínsecas del vínculo” (2012: 276). En relación al capital social la variable religiosa juega un papel central, ya que la pertenencia a la congregación puede agravar la densidad de las redes sociales, promoviendo las relaciones de confianza, las expectativas recíprocas, los valores compartidos y una

¹³⁶ De acuerdo con el sociólogo francés Pierre Bourdieu, entiendo que “el capital social está constituido por la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos” (Bourdieu, 2001: 148)

perspectiva religiosa común que amplifica y potencia el capital social del grupo (Nwankwo, Gbadamosi y Ojo, 2012: 151). En el caso de la IEF resulta también significativo el sistema de rotación de pastores, que facilita un establecimiento de relaciones y acciones conjuntas entre congregaciones de distintas localidades.

De acuerdo con las consideraciones de Valenzuela y Molina, en el desarrollo de sus actividades económicas la congregación como organización tomaría una forma similar a las “empresas de base humana”. Esto se debe a la atención prestada al cuidado de las relaciones entre los miembros, en el contexto de las prácticas económicas, así como entre los potenciales conversos y los agentes que ofrecen recursos y con los que establece relaciones de reciprocidad –Ayuntamiento local u otras iglesias evangélicas; al impulso del capital social de los creyentes; o al acceso a las tomas de decisión de cualquiera de los fieles de la iglesia; pero, sobre todo, al éxito económico derivado de estos modos de organización (2013: 530-531): después de la dinamización de la campaña, uno de los líderes locales reconocía que la iglesia ya contaba con los recursos económicos necesarios para la construcción del templo. Pero la búsqueda permanente de sentido adquiere una relevancia sustancial en los espacios en los que se desarrollan los procesos económicos de estas empresas de base humana (Reygadas, 2012: 301). Siendo así, la puesta en práctica de actividades económicas por parte de los fieles de la iglesia, su organización, los vínculos en flujo en la movilización del capital social, etc. funcionan como catalizador no tanto de la producción de significados compartidos, sino de su reproducción y legitimación.

Pero hay otras formas originales de obtener financiación. Me refiero a la puesta en marcha de estrategias relativas al sector privado. Al finalizar uno de los cultos, el pastor cedió la palabra a uno de los obreros de la congregación. Éste explicó que un tercer hermano, residente en otra otra localidad gaditana, trabajaba como empleado de una compañía de seguros. El sueldo que el mismo obtenía, dependía parcialmente de comisiones derivadas de la firma de contratos. El obrero explicaba que el citado miembro se había comprometido a donar a la zona la cuantía íntegra de las comisiones obtenidas a partir de los contratos firmados por los miembros de la congregación, animando a los hermanos a cambiar sus compromisos con las compañías aseguradoras que les daban cobertura. Las cantidades que

recibiera procedente de los contratos firmados por los miembros de la Iglesia Filadelfia de la provincia serían devueltas a la zona.

'Este hermano donará todo lo que gane en comisiones para la obra. Según las cuentas que hemos hecho, nos permite ganar en un año entre 12.000 y 18.000 euros, para la compra de una nueva carpa y un nuevo sistema de sonido que hace falta para la zona'.

De este modo, la instrumentalización del funcionamiento de empresas del sector privado, a través de un mecanismo en realidad diseñado para incentivar el volumen de trabajo de los empleados de una empresa e incrementar los beneficios de la misma, valen en este contexto para ser distribuidos en beneficio de las iglesias de la zona de Cádiz-Málaga de la IEF, lo que a medio y largo plazo facilita la economización y la inversión en otros proyectos.

Los hermanos de la IEF madre de Jerez inauguraron el templo el 1 de octubre de 2014 y durante los días que siguieron a la apertura oficial invitaron a obreros y pastores de la IEF de otras iglesias y localidades. Muchos de ellos destacaron las adversidades sufridas para la construcción del templo, lo que producía un mayor sentido del valor de la congregación y del proceso. Aquel obrero que me mencionó por primera vez los conflictos sufridos con FACCA fue invitado a predicar en la congregación:

'El diablo intentó que esto no se terminara, pero Dios puso su mano y ahora tenemos un templo en un sitio estratégico para atraer almas y esto se nos va a quedar chico. Pasamos muchos momentos difíciles para levantarlo, hemos puesto mucho dinero en esto, pero lo que le das a tu iglesia, se lo estás dando a Dios'.

La participación de los fieles de la iglesia tiene un valor significativo para la consecución de los objetivos que buscaban. Pero la participación no pasa por ser exclusivamente una opción de cara a la puesta en marcha de actividades extraordinarias paralelas a la vida diaria de la iglesia, sino una exigencia cotidiana de los fieles que además coarta simultáneamente la acumulación de poder de los líderes. En lo que sigue, quiero detenerme sobre algunas formas en que los fieles de la IEF de Jerez han puesto límites a la autoridad de sus líderes sobre todo durante los días en que organizaban estas estrategias económicas para la construcción del templo.

4.2.4. Amenes poderosos, liderazgo supeditado.

Visité el culto de la IEF madre de Jerez por última vez, y después de dar por cerrada mi etapa allí, en invierno de 2016. La IEF se había trasladado al nuevo templo más de un año antes. No conocía al pastor y esperé en la puerta hasta que pude presentarme. Éste me recibió amablemente. Yo le trasladé saludos del Coordinador de las iglesias en América, al que había conocido meses antes en Buenos Aires. He de decir que no siempre que comunicaba a los hermanos que conocía al Coordinador de América, recibía de los fieles la confirmación de que sabían de quién estaba hablando, algo que da pistas sobre la percepción que los integrantes de las IEFs locales tienen de la jerarquía de la denominación; aunque, por lo general, los obreros al menos habían oído hablar de él. El pastor me invitó a pasar y a sentarme en una banca. Entré en el local y me moví en la oscuridad hasta vislumbrar un hueco en el que sentarme. El culto ya había empezado y un obrero desde el atril dirigía al coro y animaba a la oración con Dios. Recuerdo un ambiente frío, poco apasionado, y el obrero preguntaba a la congregación: *'¿qué pasa? No os sabéis esta alabanza, ¿no?'*. Después de formular aquella pregunta, dio por terminado el evento, y el pastor subió a la tarima que se situaba enfrente de los conversos. Me presentó ante la congregación, aunque la mayoría de los conversos me conocía de mis días en la iglesia, y me preguntó si quería subir a saludar. Me ruboricé, pero acepté la invitación. No recuerdo con exactitud qué dije a los hermanos, pero quise explicar que continuaba aún con el *estudio* de la IEF, que estaba encantado de volver a la iglesia de Jerez, que siempre me había abierto las puertas y me había ayudado en mi desempeño, y que había visitado distintas iglesias, entre ellas la de Buenos Aires donde había tenido la oportunidad de conocer al hermano encargado de las iglesias en América y que era muy reconocido en la denominación. A medida que iba entonando esas palabras recibía de la audiencia un sinfín de *'jaleluyas!'*, *'jamenes!'* o *'jgloria a Dios!'*. Me despedí prometiendo futuras visitas y la iglesia irrumpió en un gran aplauso. Caminé de vuelta a mi asiento con satisfacción y pensando que, dada aquella recepción, no resultaba extraño el creciente entusiasmo que muchos pastores o fieles expresaban al orar o al predicar en público. Por otra parte, se hizo más que evidente que aquellas aclamaciones funcionaban como formas de aprobación y, la posible falta de ellas, de censura.

El pastor de la iglesia me sucedió. Preguntó a la iglesia si había alguien que quisiese aceptar a Dios y tres personas avanzaron hasta él. Una vez que terminó se dirigió al conjunto de la iglesia con tono serio:

'Voy a decir algo que a lo mejor molesta y alguien llama al Presidente de Filadelfia. A lo mejor hasta me echan. En Filadelfia hay gente que no llevan una vida en la Palabra. Hay hasta pastores. Hay pastores que no se comportan como deben y después se suben a predicar. No me refiero a nadie de esta iglesia'.

Sus palabras me sorprendieron. El pastor era original de Huelva y era el tesorero de la denominación a nivel nacional y, sin embargo, había señalado, aunque sin ofrecer nombres, la actitud de fieles y pastores. Aquello me parecía más sorprendente aún cuando pensaba que yo estaba presente, que había llevado los saludos de un obrero muy reconocido en la denominación, y que además le había dicho que estaba realizando mi tesis doctoral sobre la iglesia. El pastor había sancionado la actitud de líderes de la denominación a la que pertenecía, incluso adelantándose a las posibles acciones que pudiesen emprender los conversos a partir de aquel juicio. Señaló la discordancia que identificaba entre el *testimonio* y el comportamiento de algunos miembros de la iglesia para sostener su crítica.

Algunos pastores anteponen las responsabilidades que tienen sobre la iglesia que administran en detrimento de otras iglesias, personalidades, acciones y decisiones de la denominación. Una prueba de ello es el disgusto expreso del pastor que señalaba la conducta de otros pastores de la IEF como inadecuadas. Pero existen otras formas más evidentes de manifestar esta prioridad, aunque sea en detrimento de cultos de la misma ciudad. En junio de 2013, el pastor de la iglesia madre de Jerez anunciaba la celebración de una reencuentra en Fuengirola (Málaga) y que había contratado un vehículo para transportar a los fieles de la iglesia:

'Algunos hermanitos de la iglesia de Santiago me han preguntao si hay sitio en el autobús para venir con nosotros a Málaga. Yo le he dicho que no. Yo he puesto un autobús para mi iglesia y primero quiero que venga mi iglesia. Si no lo llenamos, pues ya veremos'.

A diferencia de la queja sobre los pastores de la denominación, no hay en las palabras del líder de la iglesia de Jerez una crítica a la denominación o a las acciones que sus componentes desarrollan. Pero sí existe, al igual que en la reprobación, una alusión al carácter autónomo de la iglesia y a la preponderancia de la solidaridad interna de la iglesia sobre las relaciones intercongregacionales. La autonomía de las iglesias se explican además por el carácter participativo que se les confiere a los hermanos que, como he tratado de explicar en el epígrafe anterior, concurren en la gestión de la iglesia de un modo activo, cooperativo y flexible. Del mismo modo, los conversos de la congregación jerezana poseen la capacidad de restringir el ejercicio del poder en manos de los líderes a través de sus propios juicios públicos.

No había oído hasta aquella tarde de invierno de 2016 una sanción parecida hacia la actitud de pastores de la denominación, al menos que viniesen de los propios líderes, porque las críticas a los líderes están a la orden del día y la regulación de la autoridad a través de ellas es, al menos en la iglesia de Jerez, frecuente. En la congregación jerezana cualquier decisión del pastor, por nimia que pudiese parecer, era susceptible de ser cuestionada. Ya comenté en el capítulo 2 que las reticencias de un pastor de la congregación se diluyeron cuando los fieles confirmaron que me conocía, y que por ello pude seguir asistiendo a la iglesia. También señalé el episodio en el que un obrero que sustituía al pastor manifestaba que cuando el pastor nombrado era el que se encargaba de la administración del culto, la gente participaba aportando mayor cuantía en el culto. Los obreros también eran críticos cuando debían sustituir al pastor porque consideraban que entonces había un mayor absentismo. También se producían situaciones en las que se exhibía explícitamente el funcionamiento y el carácter inestable de la autoridad sin tener que llegar a la protesta. Mientras esperaba el inicio de un culto sentado en los asientos reservados para los hombres e iban entrando en la iglesia algunos rezagados, un obrero recorría el pasillo central de la iglesia saludando a los varones. Solo cuando llegó al atril donde se solía situar el pastor, los asistentes entendieron que sería él quien se encargaría aquella noche del culto y, solo entonces, se dirigió con un saludo a las mujeres que esperaban sentadas. Es cierto que, de un lado, se produce un reconocimiento diferencial hacia la autoridad de los diferentes cargos de la iglesia. Cuando el pastor nombrado para gestionar la iglesia no asistía, se reconocía su

autoridad por encima de la de los posibles sustitutos, a la vez que se pone coto a las acciones de los sustitutos.

El absentismo era motivo para lanzar críticas sobre los líderes. Una tarde, esperando en la puerta de la iglesia a que diera comienzo el culto, el hermano con el que hablaba se dirigió al pastor cuando pasaba por nuestro lado de camino al interior de la iglesia. *'Pastor, aquí tengo el dinero del durito'¹³⁷*, le dijo enseñándole una pequeña bolsa con una gran cantidad de monedas. *'Yo no me encargo de eso, eso se lo tienes que dar al tesorero'*, respondió el líder desentendiéndose de la responsabilidad. *'Es que ese hombre viene muy poco, pastor, ese hombre no debería ser tesorero'*, le contestó el encargado de recoger y custodiar el dinero. *'El tesorero es que tiene problemas de salud, el pobre hombre viene cuando puede'*. El hermano parecía conforme con las palabras del pastor. Ahora bien, la asistencia es fundamental para dar *testimonio*. Por mucho que la relación con Dios sea personal, el absentismo es fuente de sanción y si el objeto de la misma es alguien que ocupa un cargo en la iglesia, se encuentran motivos para pedir su reemplazo. Sin embargo, las dolencias pueden justificar la escasa asistencia, al menos para dar continuidad a un cargo como el de tesorero. Por otra parte, para evitar generar sospechas y respetar los roles instituidos en la iglesia, la máxima autoridad de la iglesia evita desarrollar las labores de otros cargos. Tanto es así, que no siempre el pastor era partícipe de las problemáticas económicas de la iglesia. Una tarde, al terminar la predicación el pastor se disponía a despedir el culto, cuando el tesorero se dirigió a él desde su sitio y le pidió la palabra para comunicar a la congregación que habían de hacer frente a pagos de luz y del local de culto, por lo que pidió a los asistentes un mayor esfuerzo económico para afrontar los pagos. Entre la congregación se generó un murmullo generalizado y algunos expresaron molestos: *'siempre pasa lo mismo. Siempre sobra o falta dinero'*. Algunos, resignados, respondieron a la demanda, pero se acercaban al púlpito a pedirle explicaciones al tesorero, que movía los brazos airadamente. En otras ocasiones, cuando se solicitaba a la iglesia que hicieran un esfuerzo mayor para poder asumir algunos pagos, los fieles respondían irónicamente: *'¿Qué coraje te tengo Saldaña!'*, *'¿No te puedo ni ver!'*, como le decía uno de los hermanos al tesorero durante un culto.

¹³⁷ Además de la ofrenda, en las IEFs suele recaudarse *el durito*, cuya cuantía se destina a la zona donde se encuentra la iglesia. En las iglesias de Buenos Aires dicha recaudación, secundaria con respecto a la ofrenda, está destinada a sufragar los gastos que implican los viajes del Coordinador de la IEF en América.

Los fieles de la iglesia hacen públicas sus críticas de esta forma, y los cargos se justifican continuamente ante ellas. En este mismo capítulo escribí acerca de un episodio en que un hermano, al que conocía antes de empezar el trabajo de campo, me detuvo en mi intento de colaborar económicamente con la iglesia, ante la insistencia del pastor por la escasa cuantía recogida en la ofrenda. Como se ve asimismo a raíz del conflicto con FACCA, las cuestiones económicas son susceptibles de ocasionar recelos entre los congregados, por ello las responsabilidades aparejadas a los distintos roles de la iglesia tratan de mantenerse separadas y los líderes observan que es necesario distribuir las cuotas de participación activa en el desempeño de las labores cotidianas de la iglesia. De esta forma, y quizá reforzada por la situación producida entre la iglesia y la Federación, los líderes transfieren mayor poder de decisión a los fieles.

Aunque lo económico pueda ser potencialmente fuente de críticas, ello no quiere decir que la congregación no contribuya. De hecho, si alguna noche el pastor olvidaba pedir que los encargados pasaran la colecta, algún miembro de la iglesia se apresuraba a recordárselo. La participación se antoja deseable para los fieles de la iglesia. Es cierto que cuando la iglesia organizó la campaña en el verano de 2013 o el aparcamiento de vehículos en la feria del municipio, los hermanos varones, y también las hermanas, en el caso de la campaña, se implicaron masivamente, aún teniendo que repartir el tiempo de sus propios empleos con el de la iglesia. Pero se producen situaciones en las que los fieles exigen una participación de forma explícita. Al término de un culto me encontraba hablando con un hermano que me había ofrecido ayuda innumerables veces. A medida que nuestra conversación avanzaba, él empezaba a desatender mis palabras y me di cuenta de que dejó de prestarme atención. *'Perdóname un momento, Javi'*, dijo caminando enfadado hacia el atril, donde estaba el pastor hablando con algunos conversos, *'Perdonad, a ver si contáis conmigo para algo que hagáis, que yo creo que no soy mala persona. Nunca contáis conmigo para nada'*, dijo dejando sin palabras a sus oyentes. El pastor estaba repartiendo responsabilidades entre los hermanos de la iglesia en relación a la edificación del templo, ya que fueron ellos quienes llevaban a cabo el grueso de la obra. Mi acompañante se había dado cuenta de la conversación que mantenían y reclamó su propia colaboración en las labores de construcción. Poco después, el pastor

pidió a aquel hermano que colaborara en el centro de desintoxicación de la denominación en Jerez y éste aceptó.

Cualquier decisión al respecto de la gestión material de la iglesia puede ser puesta en cuestión y el pastor se ve obligado a negociar con el conjunto de la iglesia. Durante un culto el pastor se refirió a una decisión que había tomado el día anterior: *'Ayer dije que el jueves no habría culto. Lo que vamos a hacer es que vamos a venir el jueves al culto y el viernes no venimos'*. Ante tal situación, los hermanos se quejaron explicando que habían alterado sus compromisos personales para poder asistir el viernes al culto. Ante la obstinación del conjunto de la iglesia, el pastor cedió: *'Bueno, bueno. Hacemos una cosa, el jueves que venga quien pueda y hacemos un culto light'*. El día indicado asistió a la iglesia aproximadamente una tercera parte de las personas que solían asistir y el culto no llegó a extenderse una hora. Pero como describí en el capítulo 2, los pastores están sujetos a un sistema de rotación, lo que complica el entendimiento con las expectativas de los fieles en ocasiones. Durante uno de los primeros días de actividad del segundo pastor con el que coincidí, aquel que me pidió con insistencia que *aceptara a Dios* después de mostrarme reticencias para que asistiera a los cultos, el líder de la congregación comenzó a recibir la crítica de algunas voces de la congregación porque entendían que la predicación se estaba prolongando demasiado. Las sanciones provocaron que el pastor se apresurara a finalizar la prédica.

Aquel pastor estuvo en activo durante aproximadamente cinco meses en la iglesia, entre octubre de 2013 y febrero de 2014. Aunque como dije anteriormente, las rotaciones son valoradas positivamente por los fieles, a veces la duración de la estancia de los pastores motivan amonestaciones. Tal y como me explicaba un hermano al que llamé una tarde para asegurarme de que no habían cambiado la hora del inicio de culto: *'Ahora hay un pastor nuevo. ¡Esto es un cachondeo!'*. Cuando aquella tarde me reuní en la iglesia con mi interlocutor matizó: *'algunas veces los pastores duran muy poco, se cansan, ¡pero se les paga y todo! Yo no sé si es porque la gente falta mucho y se cansa. Es que se van y no dan ni explicaciones'*. El absentismo continuado o el abandono de las iglesias responde muchas veces a una medida con la que los fieles pueden coartar el ejercicio del poder de los líderes. Durante su administración yo comenzaba mi primer semestre como docente en la

Universidad y me resultó imposible asistir con la asiduidad con la que asistía anteriormente al culto. Pero una tarde, antes de mi visita a la iglesia, cuando tomaba un café en un bar cercano al local de culto, dos hermanos emitían quejas hacia el pastor, sobre el que decían que debería someter las decisiones a votación. Aunque es una observación imprecisa, en cuanto a que llegaron a mí esas palabras de una forma casual, la situación refleja la preferencia de los fieles a participar en algunas decisiones en torno a la gestión de la iglesia.

Frente a la forma en que el pastor tomaba determinaciones en opinión de los conversos, el que me abrió por primera vez las puertas del culto, que ostentó el cargo aproximadamente un año, asignaba mayores competencias a los fieles y organizaba excursiones, meriendas o cenas en paralelo a la acción cultural. A mí mismo me animó a integrarme en el grupo de jóvenes sin ser un converso o tener otro compromiso con la iglesia que no fuera el desarrollo de esta investigación, aunque la oferta no llegaría a materializarse, algo que atribuí siempre a la indiferencia del responsable del grupo, quien se retraía cuando le pedía que me llamase para asistir a sus reuniones. Las cenas, que se organizaban en el mismo local de culto y a las que los fieles llevaban alimentos y bebidas compradas o hechas por ellos mismos, servían además de para fortalecer las relaciones entre los conversos, para negociar asuntos que incumbían a la gestión de la iglesia. De hecho, las dos convivencias que los hermanos celebraron durante mi trabajo de campo en la iglesia, se fijaron los días anteriores a celebraciones significativas de la iglesia: la celebración del Día Internacional del Gitano y la campaña veraniega, ambas en 2013.

También hay que considerar las implicaciones que suponen las negativas a la participación activa. Cuando el pastor quería instituir puestos en la iglesia o demandaba la colaboración de algunos fieles para una actividad en concreto, no siempre encontraba una respuesta afirmativa. Ante la agitación de los niños en la nave de la iglesia durante un culto, el pastor, que detenía continuamente su predicación, pidió que ocho hermanos se ofrecieran para formar una guardería donde pudiesen impedir el ruido que provocaban. Solo un hermano varón y dos hermanas se ofrecieron voluntarias. El pastor insistió en su solicitud y, al ver que después de unos minutos nadie más mostraba interés, advirtió que él podía designar a las personas que se encargarían de la labor propuesta. Estas situaciones se han repetido ante otros requerimientos, pero evidencian que la participación activa y voluntaria es deseable y

simultáneamente ponen en evidencia cierta disconformidad hacia algunas decisiones de los líderes. El ejemplo más revelador del impulso de la participación no lo viví en Jerez, sino en la IEF del centro de Linares (Jaén), donde el pastor amenazó a la congregación con finalizar el culto una tarde de domingo al considerar que los fieles no contestaban con “*aménes*” y “*aleluyas*” cuando les preguntaba si les importaría que cualquier persona contrajera matrimonio con sus hijos e hijas.

Síntesis

En Jerez cualquier acción, espacio, celebración, fiesta, institución o persona es susceptible de ser *gitanizada*. Esto responde a la percepción que se tiene sobre la gitaneidad en la localidad, que ha sufrido transformaciones en sus significados que la distinguen de la forma en que se entiende y se experimenta en otras áreas. Las relaciones interétnicas producidas en la localidad entre gitanos, payos y entreveraos son bien conocidas fuera de los límites del municipio. Fruto de algunos condicionantes históricos, los gitanos y payos jerezanos han producido intercambios sociales en distintos contextos. Los matrimonios mixtos, así como la emergencia de una categoría intermedia operativa en la cotidianidad para la identificación, son prueba de las interacciones.

En la misma medida en que los gitanos residentes en otros municipios conocen la realidad gitana de Jerez, los gitanos jerezanos se entienden distintos a otros gitanos. Si en el capítulo anterior aludí a aquellas dinámicas a través de las cuales los gitanos tratan de distinguirse de otros vecinos gitanos para encarnar la gitaneidad *auténtica*; en Jerez no se habla en términos de *pureza* en relación a otros modos de entender la gitaneidad, y además la situación de la que gozan obtienen un reconocimiento mutuo, lo que lo distancia de ser una disputa por el capital simbólico de la gitaneidad. Su forma de construir la identidad implica la distinción con gitanos de otras áreas y simultáneamente las relaciones que han mantenido a lo largo de la historia con los gachós. Por estas razones, y dadas las similitudes existentes en prácticas, hábitos, creencias o valores entre gitanos y no gitanos, el enfoque performativo de la identidad pierde fuerza en Jerez. El flamenco como práctica musical se erige como el único

reducto consensuado para la identificación de los gitanos jerezanos. En todos estos procesos, parece que la incorporación al mercado laboral junto con payos ha resultado de vital importancia.

Las especificidades de las relaciones entre gitanos y payos en Jerez tiene irrefutables consecuencias en diversas áreas de la vida social cotidiana, también en el fenómeno religioso. A diferencia de lo que ocurre en otras congregaciones de la IEF, en la iglesia madre de Jerez los líderes evitan hacer cualquier mención a las posibles diferencias que pudiesen existir entre gitanos y no gitanos, insistiendo en que el sentido que vuelve comprensible las conversiones está estrechamente vinculado a la relación con Dios. Sin embargo, las distinciones o las alusiones a la etnicidad siguen operando al interior de la iglesia. Esto responde a los procesos de identificación que, aunque no determinen contundentemente las relaciones sociales, se producen en el espacio cultural. La IEF jerezana es mixta y encuentra su continuidad y respaldo gracias al respeto de parte de la denominación de las lógicas locales de adscripción étnica. Para ello la iglesia de Jerez ha transformado algunas de las pautas culturales que se favorecen en otras congregaciones. El flamenco sigue constituyendo un elemento con importante presencia en el culto y las mujeres participan con sus oraciones con mayor frecuencia que en otras iglesias. Los cargos de liderazgo de la iglesia están además ocupados indistintamente por gitanos o payos. De otro modo, la Iglesia también pone en circulación una imagen de la gitaneidad vinculada a un pasado bíblico y redefinida a partir de la sanción hacia prácticas *mundanas* que eran frecuentemente asociadas a la gitaneidad. A su vez, la situación de Jerez es un óptimo ejemplo para cuestionar que la pertenencia étnica sea un motivo irrefutable para las conversiones, como así se defiende frecuentemente desde la academia, desde los sectores políticos del evangelismo y desde el activismo gitano. Mi intención no es negar aquí que el atractivo de la iglesia devenga de las posibilidades que produce como denominación asociada a una identidad étnica, sino relativizar su peso. Las causas de las adhesiones han de responder, en mi opinión, a cuestiones que tienen que ver asimismo con la creencia y la práctica religiosa. En este sentido, creo que el gran atractivo ritual de la IEF, que motiva un contacto incuestionable con el Espíritu Santo y la participación que se motiva en las iglesias, que además posibilitan la experiencia religiosa, encaminan las respuestas sobre el éxito de la denominación de un modo más completo.

La iglesia madre de Jerez comenzó a establecer contactos con FACCA con la intención de construir un templo que después de un recorrido de más de tres décadas les permitiera evitar disputas con vecinos o autoridades municipales y que asimismo les permitiera cumplir con sus propósitos de evangelización, comprenderse prósperos y afrontar el futuro con mayor seguridad. La forma organizativa de la Federación, incoherente con la de las iglesias, y la desviación de fondos de la iglesia local para la construcción de un templo de la IEF en Córdoba originó los recelos de iglesias de la provincia de Jaén, pero también las del oeste andaluz, para cuyos líderes Jerez había sido ejemplo del fracaso asociativo. Esta circunstancia provocó en paralelo el aumento en los costes de la edificación, la pérdida del control de recursos de la iglesia y el consiguiente menoscabo de la confianza de los hermanos hacia sus líderes. El ejemplo de la IEF de Jerez pone en evidencia que los hermanos de las iglesias desean controlar sus propios recursos. El conflicto con FACCA responde en primer lugar a motivos religiosos, pero también se explica por las especificidades de la gitaneidad en Jerez. FACCA era una estructura fundamentalmente destinada a movilizar recursos económicos y a representar a los gitanos de cara a la sociedad. De esta forma, la iglesia de Jerez quizá no precisaría de la función política de la Federación y vería mejores opciones en la búsqueda de otras vinculaciones.

La IEF de Jerez no rechaza conexiones con administración pública local y con las iglesias evangélicas de su entorno próximo, como ocurre en otras localidades o a nivel regional o nacional. La capacidad de decisión de los integrantes de los cultos y su autonomía como iglesia es así amplia, lo que permite movimientos que a otras escalas serían inesperados. La iglesia encontró formas de afrontar los obstáculos derivados de la ya de por sí ardua labor de emprender la edificación de un local de culto de una minoría religiosa y del conflicto con FACCA. El apoyo de las iglesias evangélicas locales y del Ayuntamiento ha sido fundamental en la construcción del nuevo templo. Estas vinculaciones, además, son significativas en cuanto a que producen una representación de la IEF como un actor de importante presencia en la localidad. Los conversos de las IEFs despliegan a nivel local sus relaciones y recursos con independencia de las estrategias de otras congregaciones o de la Dirección Nacional, lo que inclina la balanza del lado de la auto-gestión de los cultos locales en detrimento de la estructura denominacional.

Para obtener los recursos necesarios para la finalización del nuevo local, la iglesia tuvo que emprender actividades económicas, que pueden ser vistas como una forma de economía social. La organización de dichas actividades se ajustan a un modelo transparente, flexible y cooperativo, por lo que los hermanos de la iglesia han sido partícipes, directa o indirectamente, del proceso de edificación. La participación de los fieles puede leerse además a través de un enfoque político, puesto que aunque la responsabilidad activa se considera deseable, otras muchas veces se convierte en una exigencia de los fieles y limita el ejercicio de poder de los líderes cuestionando su autoridad. Por ello hay que enfatizar el carácter autónomo de las iglesias locales y poner en cuestión la conciencia que los fieles y líderes tienen de su integración a una denominación mayor. Los pastores de la IEF de Jerez distribuyen el poder entre los roles instituidos, y los respetan para evitar ser cuestionados, y entre los fieles, que manifiestan sus protestas y presionan enfrente del púlpito donde se sitúa el pastor, esto es, *desde abajo*. De esta forma, multitud de factores que intervienen en la vida diaria de los creyentes en la iglesia son negociados con ellos o directamente decididos por ellos con el beneplácito del pastor. La posibilidad de que se produzcan escisiones y el sistema de rotación de pastores activo en la IEF amparan esta dinámica a la vez que, como escribí en el capítulo 2, sostienen la idea de que los pastores no son más que un instrumento para Dios. La IEF estimula así, y a través del imperativo de dar testimonio, la comprensión de la capacidad individual de los fieles y, en la práctica diaria, los resultados de sus decisiones pueden concretarse en múltiples movimientos, aunque a veces aparenten contradecirse a sí mismas. En este sentido, son los propios conversos de las IEFs, los principales protagonistas del destino de la denominación.

5. Transnacionalismo etno-religioso: los calós de Buenos Aires.



Predicador de la IEF en la Plaza del Congreso, Buenos Aires (Argentina).
Fotografía tomada por mí.

La primera vez que fui a Buenos Aires fue en marzo de 2014 para cubrir ciertos datos históricos y demográficos sobre los gitanos calós y la Iglesia Evangélica Filadelfia en Argentina¹³⁸. Antes de mi viaje, contacté principalmente con dos personas con la intención de que me recibieran en el *campo*: el presidente de una asociación gitana y el coordinador de la Iglesia Filadelfia en América. El segundo, me dio los números de teléfono de dos personas: un líder religioso de una de las IEFs de Argentina, situada en una localidad de la provincia de Buenos Aires, y un candidato de la IEF de la capital del país. El último, a quien llamaré en

¹³⁸ Tal tarea respondía al programa de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Innovación y Ciencia en el que la Dra. Manuela Cantón-Delgado era, junto con la Dra. Teresa San Román, investigadora principal.

estas páginas Manuel, sería mi compañía principal durante los dos viajes que realicé a la capital argentina.

Al llegar a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, desde mi hotel en el barrio de Palermo, llamé por teléfono al presidente de la asociación AICRA-SKOKRA¹³⁹ para concertar una cita con él. Quedamos en un bar español del barrio de Parque Patricios el día 19 de marzo. El presidente de la asociación era un señor de unos 50 años de edad, un roma kalderash interesado en la “mejora de las condiciones de vida de los gitanos”. Bajo el etnónimo *gitano* se refería indistintamente a todos los grupos roma/gitanos que, según me dijo, vivían en Argentina. De entre aquellos gitanos o roma, los que me interesaban eran los calós de origen español. Él me habló de dos grupos de gitanos de origen español, aunque los clasificó atendiendo principalmente a dos criterios, la zona donde residen: unos habitan en los pueblos de la provincia de Buenos Aires y, los otros, en la zona centro de la Capital Federal. Y el segundo criterio, la época en que llegaron a Argentina: los primeros a finales del s.XIX y, los segundos, a partir de los años 60 del s.XX. Pero hubo algo que él comentó con total naturalidad en referencia a los dos grupos, algo que a mi me llamó poderosamente la atención: *'Antes estaban más juntos, ahora no tanto'*. Inmediatamente pensé y di por sentado que se debía a la existencia de un conflicto concreto. Seguí creyendo en el conflicto como explicación de tal separación aun ante su negativa y su interpretación de la cuestión: esta separación se debía, según él, a las diferencias en relación a las tradiciones o a la lengua. *'Unos se creen más gitanos que otros'*, concluyó.

¿A qué se refería? En aquel momento no me pareció exagerado pensar que la idea de que unos *se creyeran más gitanos que los otros* fuese verdad. Sin embargo, creía que mantener que había existido un conflicto entre familias rivales tenía más sentido que la respuesta que había recibido del presidente de la asociación, de lo contrario, ¿por qué habrían de negarse la gitaneidad unos a otros cuando, además, estaban separados espacialmente? ¿acaso la gitaneidad es un recurso limitado?

¹³⁹ Asociación Identidad Cultural Romaní en Argentina. La segunda parte del acrónimo, SKOKRA (Saveto Katar le Organizatsi ay Kumpeniyyi Rromane Anda'L Americhi), lo adquiere la asociación a partir de su incorporación a una federación de ONGs americanas y corresponde a lo que en romaní sería Consejo de las Asociaciones y Kompanias Gitanas de las Américas.

Por su parte, los demás grupos roma estaban separados entre ellos, me aclaró: calós, kalderashas, Lovaris o Boyash no tienen apenas contacto. El evangelismo pentecostal había servido para motivar ciertos encuentros entre algunos de los grupos, pero en el mundo secular la separación entre ellos era absoluta. Paradójicamente esta separación no me extrañó como la anterior, la existente entre los gitanos calós, puesto que, del mismo modo, dí por sentado que dichos grupos mantenían hábitos diferentes, hablaban entre ellos lenguas diferentes y no había *a priori* una razón de peso para que mantuvieran vinculaciones. Pero también pensé que el reconocimiento de unos y otros era un hecho, y que la falta de contacto entre ellos se debía a una cuestión de organización e imaginé que, llegado el caso, individuos de diferentes grupos se saludarían en sus encuentros fortuitos por las calles de la ciudad, aunque no se conociesen personalmente de nada. Hasta tal punto llegaba mi ingenuidad.

La siguiente persona con la que contacté fue el candidato de la IEF de Buenos Aires. El coordinador español de las IEFs en América ya le había hablado de mi visita. El candidato me facilitó la localización del local de culto, que se hallaba en el centro de la ciudad, en el conocido barrio del Congreso, para que asistiera al ritual diario. Concerté una cita para visitar la iglesia con el que yo pensaba que iba a ser solamente un *informante* más.

Aquella tarde me vestí con ropa para la ocasión y me dirigí en *subte*¹⁴⁰ a la esquina de la *cuadra* donde sigue estando actualmente la iglesia. Eran las 19'15 horas aproximadamente. Mi búsqueda del local de la IEF se vio facilitada por la concentración de un grupo de hombres que se reunían fumando en una esquina del barrio, en el lugar donde mi informante me había indicado. Pude ver como poco a poco iban llegando familias, parejas con hijos, o mujeres a la calle donde el grupo charlaba. Las mujeres, en su mayoría, entraban por una pequeña puerta que se abría en el centro de una persiana metálica en lo que parecía un local comercial. Los hombres saludaban al pasar al grupo de hombres que esperaba en la puerta; algunos de los cuales se quedaba en el grupo y, otros, seguían a las mujeres hacia el interior del local. Me dirigí a la esquina que mi contacto me había indicado y pronto se volvió audible y distintivo el acento con el que los hombres charlaban. *Son españoles* sin ninguna duda, pensé, son los *gitanos del Congreso*. La persiana metálica era la entrada a la IEF de la capital argentina.

¹⁴⁰ *Subte* es la forma en que los bonaerenses se refieren al metro.

Entre los hombres que charlaban en la puerta del culto, dos se encontraban separados del resto, hablando entre ellos. Me acerqué al grupo menor y pregunté por mi informante, Manuel. *'Tiene que estar al bajar'*, contestó uno de ellos. Al darse cuenta de que mi acento era muy similar al de ellos, el adulto que me había contestado preguntó seguidamente:

'¿Tú eres gitano?'

'Mis dos abuelas son gitanas', contesté creyendo que era la respuesta más honesta que podía dar.

'¡Eres mezclaito entonces!'

A las 19'30 horas aproximadamente un hombre abrió la persiana metálica del local de culto y se hizo audible la música en el interior. Los dos hombres a los que me dirigí prosiguieron su charla. Unos minutos más tarde, el que había intercambiado algunas palabras conmigo, volvió a llamar mi atención diciéndome: *'Mira, ese es el padre de Manuel'* y dirigiéndose ahora a él, lo llamó: *'Este muchacho viene buscando a Manuel'*.

'¿Para qué lo buscas?' Preguntó el hombre con cierta desconfianza.

'He quedado con él para visitar el culto. Me ha dado su contacto el hermano José'.

Contesté dando por sentado que, al pertenecer a la IEF, el padre de Manuel me entregaría su simpatía mencionando al líder religioso español.

'El Manuel viene ahora para acá'. Me contestó abandonando la conversación al instante.

Pocos minutos más tarde apareció un joven de unos 30 años elegantemente vestido, se fijó en mí y, al darse cuenta de que no me había visto anteriormente en el barrio, extendió su mano para saludarme. Era Manuel, el que de inmediato me pidió que entrásemos al culto, que estaba en esos momentos dando comienzo.

Durante la celebración del culto, mi informante me explicó que no había sido aún nombrado candidato de la Iglesia, como me habían dicho, y se prestó a hablar conmigo: *'Cuando termine el culto te voy a invitar a cenar y me cuentas lo que te hace falta'*. Al finalizar el culto fui a cenar con Manuel a un bar en la conocida zona de *la Costanera Sur*, un paseo frente a una reserva ecológica que recibe el mismo nombre, famoso por sus puestos de

comida ambulante. En un bar de la zona, tuve la oportunidad de explicar a Manuel el motivo de mi visita y le planteé una de las preguntas que más curiosidad me suscitaba, la de la supuesta separación de los calós residentes en Argentina, camuflada bajo la cuestión de la denominación religiosa: *'¿hacéis muchos encuentros la 'Iglesia del Congreso' y la 'Iglesia de la Provincia'?'.* *'Sí, nos vemos de vez en cuando',* contestó inseguro, y continuó: *'No muy seguido, porque está un poco retirao. Hay una hora desde mi casa hasta allí. Si vas y vienes, más el culto: ¡dos horas y media! Sí se visitan, pero mucha gente no se visita porque está lejos'.* La respuesta no parecía muy clara.

Los pocos días que restaban para mi vuelta a Sevilla, aparte de aprovecharlos visitando el culto del centro de la ciudad o yendo a ver a Manuel a la Plaza del Congreso, donde predicaba a diario a los transeúntes a las 15h, los utilicé para hacer un par de llamadas más a los nuevos contactos que me habían proporcionado. Entre ellos, llamé al líder de la IEF de la localidad de la provincia de Buenos Aires, un contacto que me había dado el Coordinador de la denominación en América. A él le pregunté por el número de gitanos calós que reside en Argentina:

'Habrá unos 400 o 500, hermano. En José C. Paz hay unas 10 o 15 familias, pero también hay gitanos "de nosotros" en San Miguel, Morón, San Fernando, Moreno...'. Contestó dando por hecho que yo pertenecía a la IEF.

'Y en la Plaza del Congreso, ¿no?'. Pregunté pensando aún que se olvidaba del grupo del Congreso.

'No, es que nosotros y ellos no somos de la misma "familia"'. Contestó.

'¿Y hacéis reuniones entre las dos IEFs de aquí?'. Le pregunté buscando contrastar la información que me había ofrecido días antes Manuel.

'No, solo nos juntamos cuando vienen pastores de España. La verdad es que ellos bajan poco'.

Desde luego, en parte, la respuesta era coincidente con la de Manuel: se reunían en contadas ocasiones. Pero su respuesta me revelaba algo más: las ocasiones en que los miembros de las dos únicas IEFs argentina se encontraban respondían a las visitas de los líderes españoles. Esto contrastaba con la dinámica de las reencuentras que ocasionalmente se realizaban en España, donde congregaciones enteras se unían en la misma iglesia para realizar un culto.

La última de las personas a las que llamé fue a un contacto que me ofreció el presidente de AICRA. Era un *gitano viejo*, “el Torres”, de la provincia de Buenos Aires, colaborador de la asociación. Este resultaba ser muy crítico con la iglesia. Yo seguía muy interesado por ahondar en las relaciones entre lo que ya empezaba a vislumbrar como dos *grupos* diferentes. Al preguntarles por los gitanos del centro de Buenos Aires, contestó:

'Nosotros no tenemos nada que ver con los gitanos del Congreso. Mira, ¿tú has visto el programa ese de España que se llama Palabra de Gitano¹⁴¹?. Ahí sale uno diciendo: «Yo soy el primer gitano que vino a Argentina». ¡Pues nosotros estamos aquí desde antes! Algunas veces es que se dicen algunas estupideces... Los gitanos verdaderamente de Argentina somos nosotros. Nosotros somos los que hemos conservado hasta los trabajos. De allí del Congreso no se salva nadie'.

Al marcharme de Buenos Aires tenía la sensación de haber sacado provecho de mi corta estancia solo gracias a algunos datos históricos y demográficos de los gitanos calós. Sin embargo, regresaba con más dudas que certezas. Pocos días después de mi viaje, y viendo que los gitanos a los que había conocido hacía uso de las redes sociales, me hice un perfil en la red social facebook para mantener la vinculación con ellos y, si procedía, aclarar algún dato más.

Diecisiete meses después de mi primer viaje a Buenos Aires, me disponía a volver a la capital, esta vez por tres meses, con la intención de explorar la dimensión transnacional de la IEF y las dinámicas del liderazgo étnico-religioso. Volví a retomar mis notas para refrescar el mapa mental que me había construido a la vuelta de mi primera estancia. Hice, a partir de los datos que me ofrecieron, esquemas con la distribución de los grupos y algunas de las opiniones que me habían dejado mis primeros contactos. Antes de partir, anuncié mi nueva visita a “el Torres” vía facebook, que me pidió que no tratara de concertar un encuentro con él y el presidente de AICRA explicándome que habían dejado de tener contacto con él, ya que el activista, en su opinión, era un *'farsante'*, no era un *'auténtico gitano'*. En aquel momento su comentario me hizo pensar en un conflicto personal y decidí no ahondar en esta cuestión y mantenerme al margen. Resolví entonces visitar a ambos por separado. Al establecerme en Buenos Aires, fui a ver al presidente de AICRA, que no se refirió al conflicto con “el Torres”

¹⁴¹ Palabra de Gitano” es un programa de televisión emitido desde 2013. Sus productores han orientado cada episodio a mostrar lo que supuestamente son *costumbres* de los gitanos en España. Uno de los programas lo dedicaron a los *calós* residentes en el barrio del Congreso de Buenos Aires.

y, por lo general, se dedicó a darme de nuevo los datos demográficos que me había ofrecido un año antes.

También escribí vía facebook a Manuel, el predicador gitano evangélico del Congreso, con la intención de visitarle y devolverle la invitación de la cena que él me había brindado en mi primera visita a Argentina. *'Sí, pero yo ahora estoy en otro culto, que estoy ahí de candidato. Llámame y te vienes'*, contestó. Mi sorpresa fue inmediata. Me contó que ya no asistía al culto de la IEF, sino a una iglesia que otro gitano había abierto en el barrio. *'¿Pero ya no existe la IEF aquí en la capital?'*, pregunté extrañado. *'Sí, existe, pero yo me cambié'*.

Las dudas que me habían asaltado el año anterior se multiplicaron. Por un lado, antes de llegar a Buenos Aires, pensaba que la cuestión de las relaciones entre los distintos *subgrupos* tenía mucho interés, aunque seguía pensando que la *distancia* que mantenían los gitanos calós entre sí, que finalmente eran los que más atraían mi atención, era producto de algún episodio conflictivo específico. Por otra parte, la fundación de una nueva iglesia pentecostal en el barrio del Congreso no era una cuestión que pudiese obviar tan fácilmente, sobre todo cuando mi informante principal, un joven muy respetado en la IEF del barrio, había comenzado a asistir a otra iglesia que, según me explicó, *'es también de gitanos'*. Recuerdo que pensé que quizá esta especie de división de la iglesia volvería la producción de información una tarea más ardua. No obstante, este hecho sería fundamental para que emergieran a la superficie ciertos discursos y acciones que iban a volver cuestiones como el transnacionalismo religioso y, sobre todo, el liderazgo étnico-religioso, más accesibles de lo que esperaba.

El primero de los errores que cometí, y que empezó a revelarse a partir de mi primera estancia en Buenos Aires, fue pensar que los grupos eran grupos de una vez y para siempre. El segundo, subestimar la eficacia agencial de las abstracciones, como la de la gitaneidad, en favor de intereses materiales. El tercero, subsumir a todos los individuos, se ubicaran en la posición que se ubicaran, a procesos de construcción de la identidad similares, olvidando lo que, a otro nivel, tenía muy presente, sus intereses particulares. En las siguientes páginas voy a aproximarme a los mecanismos a través de los cuales los distintos grupos gitanos se

construyen en una situación particular, como es la que aporta la condición transnacional. Este capítulo puede ser así leído en dos partes. En la primera de ellas, enfrentaré las formas de construcción de los grupos gitanos del asociacionismo roma en Argentina, deteniéndome en las implicaciones que este ejercicio tiene en la representación de los gitanos en Argentina, con las formas enfrentadas y locales que los propios calós utilizan para pensarse como grupos diferentes. En la segunda parte del capítulo, reflexionaré sobre el rol que el evangelismo pentecostal a través de diversas denominaciones ha tenido en las construcciones englobadoras y específicas de la gitaneidad. A partir de las tensiones producidas entre los discursos globales y locales de la gitaneidad, por un lado, y de los conflictos entre denominaciones religiosas diferentes, por otro, extraeré reflexiones sobre el liderazgo étnico y religioso, algo que se entiende además si se observa cómo experimenta estos conflictos un individuo en concreto.

5.1. Tipologías provisionales: los gitanos en Argentina. Historias, definiciones y competencias.

Esta primera parte está dedicada a identificar las clasificaciones en lucha por la definición de la gitaneidad. Primero, traigo a estas páginas algunas consideraciones sobre las escasas referencias sobre la historia de los gitanos en Argentina, con la intención de darle un trasfondo diacrónico al relato. Segundo, exploraré la forma en que el asociacionismo y otros sectores construyen la gitaneidad gracias a la transferencia de la autoridad que para ello disponen dadas sus relaciones con campos políticos o artísticos. Tercero, rastrearé las formas en que calós de origen español residiendo en zonas distintas restringen sus relaciones, volviendo coherente la idea de dos entidades diferentes.

Creo que es necesario introducir algunos datos demográficos acerca de la población argentina para dar poder estimar la envergadura de lo que en las próximas páginas voy a tratar: la construcción de la gitaneidad en Buenos Aires y el evangelismo entre los gitanos calós. Según el Instituto Nacional de Estadística y Censo¹⁴² (INDEC), en Argentina residían

¹⁴² En: www.indec.gov.ar [Consultado el 13 de enero de 2018].

aproximadamente 40. 117.096 personas en 2010. Las zonas concretas que me interesan son el Conurbano bonaerense y la Capital Federal, donde residían 9.916.715 y 2.890. 151 respectivamente. Aunque las dos áreas forman un conjunto conocido como el Área Metropolitana de Buenos Aires, la Capital Federal no pertenece a la provincia de Buenos Aires, a diferencia del conurbano. El Área Metropolitana comprende una extensión aproximada de 7.079 km², mientras que la Ciudad Autónoma de Buenos Aires se extiende sobre 200 km². En esta zona del país situaré a los grupos entre los que hice el trabajo de campo en Argentina.

Cuando uno trata de acercarse a la realidad social gitana es frecuente que encuentre que existe una escasez documental relativa a sus historia. Esta circunstancia incrementa su complejidad en el continente americano. Lo poco a lo que se tiene acceso sobre la llegada de los roma a América dice lo siguiente:

Los grupos Rrom presentes en Las Américas llegaron aquí de muchos países de Europa desde los primeros tiempos de La Conquista. Rrom españoles llegaron al Caribe en 1539. Adicionalmente, es posible que en el tercer viaje de Cristóbal Colón en 1498, él haya traído con él a Antón, Catalina, Macías y María de Egipto, que al parecer eran Kalé españoles (Rrom), mencionados en el registro del barco, quienes fueron tal vez los primeros Rrom en pisar el continente americano.

La presencia de grupos Rrom, traídos a Las Américas desde los primeros días de la colonización, es innegable. Las deportaciones hacia las nuevas colonias trajeron Kalons portugueses a Brasil y Kalé españoles a los países conquistados por España. Más tarde, debido principalmente a las exhaustivas persecuciones en Europa, muchas familias decidieron por sí mismas aventurarse a las nuevas tierras y embarcarse en dirección del Nuevo Mundo, incluso cuando ya se sabía que eran perseguidos también allí. Por ejemplo, algunos años después de La Conquista, la legislación de Indias ordenó la captura y subsecuente deportación de todos los grupos itinerantes descubiertos dentro del continente.

Muchos años después, al final del siglo XIX y principios del XX, vino el tiempo de la inmigración voluntaria de otros grupos Rrom de Europa en busca de nuevos horizontes, dispersándose por todos los países de este continente. Esos grupos fueron: los *Kalderash* (de Rusia, Suecia, Francia, Serbia y Moldavia), los *Machwaya* (de Serbia), los *Lovaria* (de Hungría, Alemania y Rusia), los *Rrom Xoraxané* (principalmente de Serbia, que se convirtieron en cristianos una vez en el Nuevo Mundo, alrededor de 1900); los *Boyash* (de Rumania y Serbia), los *Sinti*, y una vez más, pero ahora voluntariamente, los Kalé españoles y portugueses que nunca han parado de llegar. En tiempos recientes llegaron muchos Rrom rumanos, serbios, búlgaros y más durante la huida del comunismo en los años noventa, pero evadiéndose sobre todo de la pobreza y el racismo de los nuevos regímenes de Europa del Este y de las guerras (Maronese y Tchileva, 2005: 98. Cursivas en el original).

En estas páginas trataré de revisar la escasa documentación existente, pero prestaré asimismo atención a historias a través de la composición de los relatos que mis colaboradores me han narrado sobre sus propias historias familiares de migración, que sirven asimismo como fundamento con el que sostener una conciencia diaspórica.

Una referencia general sobre la llegada de los roma a Argentina se encuentra en La Porta:

En los tiempos del gobernador de Buenos Aires Juan José de Vértiz y Salcedo, algunos documentos dan cuenta de la existencia de gitanos que vendían mercancías en las calles, adivinaban la suerte y andaban con sus vestimentas típicas. Fue entonces cuando en 1774 se tomaron en estas tierras las primeras medidas represivas contra representantes del pueblo Rrom, encarcelándolos y deportándolos a España.

En el siglo XIX ya eran muchos los gitanos afincados en la Argentina. La Primera Guerra Mundial trajo otra ola inmigratoria y lo mismo ocurrió después de la Segunda Guerra Mundial (Porta, 2005: 8-9).

Mi trabajo se centra sobre todo en los gitanos de procedencia española, los llamados *calós argentinos*, que parece que llegaron a Argentina a finales del s.XIX y los llamados *calós españoles*, según los denomina Jorge Bernal, presidente de AICRA, si bien es frecuente que ellos se conozcan a sí mismos como *gitanos americanos*. Esta denominación la mantienen los propios americanos para designar también a los gitanos que habitan en el conocido barrio madrileño de La Latina¹⁴³, ya que entienden que muchos de los residentes en dicho espacio residieron en el continente americano en algún momento y, a su vuelta, se asentaron en el centro de Madrid.

El vacío de conocimiento referente a los gitanos entre la población argentina privilegia que el asociacionismo, como una fuente casi exclusiva, pueda definir la realidad gitana en Argentina de cara a la sociedad sin apenas resistencia. Sin embargo, el activismo político gitano se vale de otras estrategias definidoras. En el siguiente epígrafe contrapongo dos versiones de la gitaneidad activas en Argentina: primero, expreso la visión oficialista de

¹⁴³ Teresa San Román menciona a los gitanos residentes en el centro de Madrid como uno de los pocos ejemplos de gitanos que escapan de la marginación conservando su identidad étnica (1990: 41).

la gitaneidad, que emerge del asociacionismo y las élites intelectuales fundamentalmente; y segundo, exploro las estrategias sobre las que operan los gitanos calós mismos para definir la gitaneidad y sostener la existencia de dos grupos diferentes de calós en Argentina.

5.1.1. Asociacionismo e intelectualidad. Definiciones unilaterales.

Los procesos de construcción de los distintos grupos gitanos en Argentina requiere de la consideración de la producción de categorizaciones externas para enmarcarlos, puesto que, dicho en palabras de Thomas Eriksen: “Ethnicity is thus constituted through social contact” (2010: 23). Trataré identificar las fuentes de producción de estas categorizaciones, teniendo en cuenta que los distintos grupos roma que habitan en Argentina son poco conocidos en el contexto. Durante mi propio trabajo de campo se hizo patente que, si bien se puede tener una idea de que los gitanos conforman una etnia, pocas veces se puede ofrecer algún dato más, como sus espacios concretos de sociabilidad en el espacio público bonaerense. A su vez, cuando las personas que integran la sociedad paya parecen reconocer a los gitanos en Buenos Aires, frecuentemente no se refieren a los auto-denominados *calós*, puesto que éstos, según hacen ver ellos mismos, juegan con los supuestos de la invisibilización, identificándose a los ojos de la sociedad mayoritaria como españoles. Los roma sobre los que se hace mención son, sobre todo, los que interactúan en el espacio público portando signos diacríticos de identificación, como las vestimentas. A veces, la ocupación laboral de los individuos de algunos de estos grupos son otro principio a partir del cual clasificarlos dentro del supuesto homogéneo grupo gitano.

La primera persona con la que contacté al llegar a Buenos Aires fue el presidente de la asociación y –emprendedor etno-político– de la Asociación Identidad Cultural Romaní en Argentina (AICRA). Este primer contacto respondió a dos razones: el deseo de conseguir acceder a otros informantes y, sin ser consciente del sesgo simplificador que implicaba, de obtener un panorama general sobre el número y la distribución de los roma en Argentina, así como de las iglesias evangélicas en las que se reunían. Lo que obvié de una forma naïf en esa

primera visita fue que el informante, por mucho que mantuviera un discurso de pretensiones positivistas, hablaba desde una posición relativa.

AICRA es la única asociación romaní con ámbito de actuación en Argentina. Tiene origen en la formación de un grupo de carácter informal en la segunda mitad de los años ochenta del siglo pasado llamado “Narodo Romanó” (Pueblo Gitano). Ante la propuesta de participar en un encuentro conocido como “El Pueblo Rom: El Otro Hijo de la Pacha Mama. Cónclave Continental del Pueblo Rom de las Américas” (Ecuador) en 2001, Narodo Romanó se vio obligado a obtener un estatus legal, lo que dio lugar a la creación de AICRA. La misma formación de AICRA comprende un mecanismo para la construcción y cristalización del grupo roma a través de los procesos de reificación de grupos, lo que responde a los intereses de estos emprendedores o líderes étnicos (Brubaker, 2002: 166; Baumann, 2010: 120). En la Conferencia de Quito, los líderes de distintas ONGs roma convinieron la creación de una Federación política, llamada Consejo de las Asociaciones y Kompanias Gitanas de las Américas (SKOKRA, el acrónimo responde a su traducción del romanés). Organizaciones no gubernamentales de Canadá, Estados Unidos, Chile, Ecuador Colombia o Argentina se adhirieron a SKOKRA y firmaron la “Declaración del pueblo rrom a los pueblos, gobiernos y estados de Las Américas”¹⁴⁴.

Estos encuentros y vinculaciones responden, del mismo modo que la constitución de las entidades asociativas, al esfuerzo de líderes étnicos en tratar *cultura* y *comunidad* de una forma reificada, a través de la correspondencia de ambos usos (Baumann, 1996: 10). La construcción de un *pueblo roma*, como se menciona en la Declaración, no solo deriva de las implicaciones de usos sociales reificados de los términos, haciendo coincidir *pueblo* y *cultura*, como puede extraerse de una de las consideraciones del documento: “Que el *pueblo Rom* nunca ha pretendido dominar ni imponer *su cultura* a otros pueblos, y contrariamente siempre se ha caracterizado por ser respetuoso de la diversidad y la pluralidad¹⁴⁵” (las cursivas son mías); sino que además se hace alusión explícita a la existencia de un *pueblo rom*. Y dicha construcción supone la creación de la ficción de un grupo homogéneo, que diluye las diferencias internas, mediante el reclamo de los derechos en una identidad común o

¹⁴⁴ En el siguiente enlace se puede consultar la Declaración del Pueblo Rom de las Américas: <http://www.federacionmaranatha.com/index.php/es/multimedia/documentos/112-declaracion-rrom-america-prorrom.html> [Consultado el 9 de septiembre de 2016]

¹⁴⁵ *Ibid.*

una cultura común a través de un discurso que los reifica. En concreto, en la Declaración citada, se demanda el derecho a la “libre determinación¹⁴⁶” del *pueblo roma*.

En este orden de cosas, AICRA-SKOKRA resulta la principal fuente de información demográfica para el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. En un principio, también fue así para mí mismo. El Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires publicó en 2005 la compilación *Patrimonio Cultural Gitano*¹⁴⁷ y una entrada llamada “Los gitanos del Rom¹⁴⁸” en su página web. Los datos que ofrecen en ambas fuentes son coincidentes con los que el presidente de AICRA-SKOKRA me ofreció personalmente y ha publicado en otros espacios. Los datos del libro *Discriminaciones étnicas y nacionales. Un diagnóstico participativo*¹⁴⁹, promovido por la ONG Asociación por los Derechos Civiles (ADC), son, del mismo modo, coincidentes con los que ofrece el líder de la asociación gitana a partir de la contabilización que llevó a cabo, según sus palabras, a través del contacto con líderes étnicos de distintos grupos gitanos que viven en Argentina. Desde estas posiciones se señala la existencia de 300.000 roma pertenecientes a grupos distintos: kalderash, lovari, xoraxané, calós y boyash (Maronese, 2005: 18; Irupé Domínguez: 2011: 227); 70.000 de ellos viven en el área metropolitana de Buenos Aires, de los cuales entre unos 20.000 y 30.000 lo hacen en la capital Argentina (Carrizo-Reiman, 2011: 166). Una cifra muy por debajo de la expuesta, la ofrece en una entrevista Emilio Nedich, que estima que hay entre 60.000 y 100.000 roma en Argentina (Courtis y Pacecca, 2011: 240)¹⁵⁰. En otra publicación, Emilio Nedich se decanta por la cifra de 80.000 gitanos (Nedich, 2010: 23). Estas son las cifras que se distribuyen por parte de los organismos oficiales y agentes relacionados con la realidad social de los roma en Argentina¹⁵¹.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Compilado por Marones y Tchileva (2005).

¹⁴⁸ <http://www.buenosaires.gob.ar/derechoshumanos/observatorio/colectividad-gitana> [Consultado el 9 de septiembre de 2016].

¹⁴⁹ Volumen compilado por Courtis y Pacecca (2011).

¹⁵⁰ La entrevista es publicada en el volumen de Courtis y Pacecca (2011) con el título “«El que rompe con la tradición pierde su condición de igual». La identidad gitana devorada. Diálogo con Jorge Emilio Nedich” y fue realizada por María Inés Pacecca.

¹⁵¹ El antropólogo argentino Matías Domínguez me comunicó personalmente que tanto Emilio Nedich como Jorge Bernal (presidente de AICRA) son las principales referencias en la hora de ofrecer cifras numéricas sobre gitanos en Argentina. Asimismo, se puede constatar esta circunstancia a partir del propio trabajo de Domínguez (2015) y de un rastreo de las escasas fuentes disponibles.

Estas cifras están acompañadas frecuentemente por una distribución de la población roma en *subgrupos*. Pero atender a estos ejercicios de clasificación, con sus todas implicaciones, son convenientes para observar las dinámicas de producción de minorías, o de categorización externa. Según estos datos, la mayor parte de los roma que viven en Argentina pertenecen al grupo kalderash, aunque este puede dividirse en dos según la procedencia geográfica: los griegos y los moldavos y rusos. Los primeros, procedentes de Serbia y Grecia, comenzaron a llegar a Argentina en la década de 1880/90. Tal y como explica Jorge F. Bernal, hasta 1930, cuando empezaron a instalarse en las grandes ciudades argentinas, los *kalderash griegos* eran nómadas y se dedicaban a la venta de herramientas agrícolas y ganado. En la actualidad, parece que el principal sector laboral ocupado por este grupo es el del automóvil (Bernal, 2014: 217 y ss.). En una comunicación personal, el presidente de la asociación AICRA me comentó que calcula que hay entre 250.000 y 260.000 griegos en Argentina, distribuidos por todo el país.

Entre los kalderash, también encontraríamos a moldavos y rusos; entre los primeros aproximadamente 18.000; entre los segundos, entre 1.000 y 2.000. Al parecer casi todos los miembros de este grupo habitan en la provincia de Buenos Aires, pero sobre todo en la Capital Federal. Los kalderash de origen moldavo habrían llegado a Argentina entre 1900 y 1929. La mayoría de ellos, de acuerdo con Bernal, se dedican a la venta de vehículos, de metales y maquinaria hidráulica, aunque otros muchos trabajan por cuenta ajena. El caso de los kaderash rusos es ligeramente diferente. Llegaron en dos oleadas: a principios de 1900 y en la década de 1920, habiendo habitado durante algún tiempo en Suecia o Francia, donde mantienen vínculos familiares activos. En general, trabajan por cuenta propia en negocios como la venta de automóviles o relacionados con la metalurgia. De entre los supuestos¹⁵²

¹⁵² Cuando escribía sobre la distribución de grupos roma en Argentina consulté con Jorge Bernal sobre la precisión de mi exposición. Esta consulta respondía a que muchos de los datos habían sido producidos a partir de comunicaciones personales. Él se mostró de acuerdo con el orden y los datos ofrecidos en general, sin embargo, me llamó la atención sobre el uso del término “supuestos”. Me hizo saber, vía facebook, que estaba poniendo en duda la información y a él mismo. A la primera parte de la acusación constructiva respondí que sí, que tenía que poner en duda los datos; a la segunda parte, respondí que no, pero le hice saber que entendía que él hablaba desde una posición determinada. Al hilo de la teoría esbozada en estas páginas, el término supuesto trata de aludir a los discursos pronunciados desde posiciones relativas e insistí en ello. Él entendía que yo estaba negando la realidad ontológica de los roma. Esta reflexión remiten a la agencialidad de las abstracciones y a la capacidad estructurante de las clasificaciones (Bourdieu, 2014: 233) y, en este contexto, se han de tratar de ver su influencias sobre las categorizaciones sociales externas de los grupos a los que designa, puesto que estas son una parte del diálogo de las identificaciones sociales (Jenkins, 1996).

grupos roma en Argentina, son los kalderash los que conservan en mayor o menor medida, dependiendo de los grupos de los que hablemos, la práctica del romanó (*ibid.*).

Los lovaria o lovari comprenderían otro grupo roma en el territorio argentino. Proceden principalmente de Hungría, Alemania y Rusia (Maronese y Tchileva, 2005: 98), representan un número muy reducido (Bernal, 2014: 217 y ss.) y del que menos información se registra.

Según me comunicó Jorge Bernal personalmente, los boyash son aproximadamente unos 20.000 y se hallan distribuidos por distintas regiones argentinas. Llegaron a finales del s.XIX desde Serbia y Rumanía y son en la actualidad el grupo con el estatus socioeconómico más bajo entre los roma que habitan en Argentina (Maronese y Tchileva, 2005: 103-104; Bernal, 2014: 217 y ss.).

Los últimos dos grupos, sobre los que recae mi interés, son los calós procedentes de España. Según las fuentes de información enumeradas, los calós de origen español pertenecen a dos categorías diferentes: los argentinos y los españoles. Los gitanos llamados *argentinos* llegaron desde España a finales del siglo XIX¹⁵³ y las fuentes señalan que fueron los primeros en llegar al país suramericano. Poseen pequeños negocios dedicados a la construcción y se ocupan asimismo vendiendo al por mayor (Maronese y Tchileva, 2005: 104-105; Bernal, 2014: 217 y ss.). La mayoría de ellos viven dispersos en distintas localidades del área metropolitana de Buenos Aires. Jorge Bernal cifraba en un intervalo de entre 7.000 y 10.000 personas al grupo de gitanos argentinos.

Por su parte, los gitanos españoles llegaron a la capital argentina en la década de 1.960, donde desde el principio se emplazaron en el conocido como barrio del Congreso, en el área de la ciudad que simbólicamente viene a representar el centro de la misma. Se dedican sobre todo a la venta ambulante de productos textiles. (Maronese y Tchileva, 2005: 195; Bernal, 2014: 217). Según Bernal, los gitanos españoles son aproximadamente 2.000 personas y, aunque las fuentes documentales incitan a pensar que el grupo viaja constantemente a España, estas pautas de movilidad son más limitadas. Por otra parte, Bernal

¹⁵³ Jorge Bernal me indicó personalmente en marzo de 2014 que los gitanos calós argentinos llegaron al país en su mayoría entre las décadas de 1880 y 1890.

(2014) señala acertadamente que la prosodia en la práctica del español conforma un rasgo distintivo entre ambos grupos, puesto que los gitanos españoles se alejan de la adopción de cualquier forma de pronunciación del castellano que suene a la practicada en el Cono Sur.

He ofrecido una recomposición de las cifras y distribución sobre los grupos roma a partir de ciertas fuentes, todas ellas vinculadas al trabajo hecho por Jorge Fernández Bernal. El trabajo de Jorge Bernal es acreditado a través de la oficialidad de la asociación que preside y de los vínculos de ésta con otras asociaciones, a través de sistemas federativos, y la participación en eventos de carácter académico y político. AICRA-SKOKRA es una asociación étnica, por lo tanto, como nos dice Eriksen, “embodied the presumed shared interests of the ethnics category at a collective, corporative level” (2010: 50). Estas cifras y clasificaciones han sido tomadas por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y, como dije, las ofrecen en sus medios de comunicación. Pero existen otras clasificaciones, como las realizadas de una forma general por Jorge Emilio Nedich en la entrevista realizada por María Inés Pacecca:

En la Argentina hay diversos grupos de gitanos, provenientes de varios países en Europa y de Asia. Por ejemplo, los Rom y los Rom kalderash –de habla de romaní– provienen de Arabia, Bosnia, Hungría, Rumanía, Rusia y Serbia. Pero de Serbia también proviene otro grupo, *los Serbian, que aseguran no pertenecer al grupo Rom y se distinguen de ellos por sus vestimentas algo más occidentalizadas que les permite disimular su identidad gitana*: por ejemplo, las polleras de las mujeres no les llegan a los tobillos. También encontramos al grupo Ludar, de habla rumana, que se divide en dos subgrupos (Guguiesti y Manyacaniesti). Las polleras de sus mujeres son voluminosas y coloridas. Por último están los Kalé o Kalons españoles, que hablan el idioma español con fuerte acento andaluz, a pesar de los años que llevan en Argentina. Al igual que los Ludar y los Serbian, fueron obligados a dejar la lengua rom y el vestir femenino a la usanza gitana para aceptar la vestimenta sedentaria de la época (2011: 239-240. Las cursivas son mías).

Al margen de los desajustes patentes entre las distribuciones ofrecidas por las dos principales fuentes de producción de información sobre los roma en Argentina¹⁵⁴, Jorge Bernal y Emilio Nedich, en la cita anterior he querido hacer énfasis sobre lo que el escritor

¹⁵⁴ Incluso el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, un organismo argentino oficial, reconoce la aportación de Jorge Bernal y Jorge Nedich en lo relativo a las minorías étnicas gitanas y roma en la elaboración de un documento conocido como *Hacia un Plan Nacional contra la Discriminación. La discriminación en Argentina: diagnóstico y propuestas* (2005). Dicho documento se puede consultar en: <http://www.observediscriminacion.gob.ar/wp-content/uploads/2009/10/plannacional.pdf>. [Consultado el 22 de septiembre de 2016].

argentino comenta sobre la invisibilidad de lo que él denomina *serbian*. Si los llamados *serbian* niegan pertenecer a los rom, como sostiene Nedich, ¿por qué iba el autor a suponer que detentan una identidad gitana? ¿Cuál es el uso que Emilio Nedich hace del término identidad? Nedich confunde categorías sociales y grupos. Lo interesante para entender el funcionamiento de la realidad social es quizá, llegados a este punto, preguntarse qué hace la gente con las categorías (Brubaker, 2002: 169), de lo que se desprende que existe un interés de parte de estos agentes productores de realidad por constituirlos de una forma concreta. Pero Nedich no solo asimila grupos y categorías, sino que, más bien, categoriza a un grupo que ya de por sí trata de una forma reificada. La categorización social externa de los *serbian*, en estos términos, suponen la construcción de una parte del diálogo a partir del cual se negocia la etnicidad y las identificaciones étnicas (Jenkins, 1997: 24).

Con su afirmación, el escritor Emilio Nedich no solo incurre en un ejercicio de reificación de dicho grupo, sino que además les imputa toda capacidad para definirse a sí mismos al afirmar, que el grupo invisibiliza una “identidad gitana” de la que previamente mantiene que niegan. En este ejercicio de designación es donde, pienso, más claramente puede observarse, primero, la arbitrariedad con la que se imponen clasificaciones pretendidamente naturales, lo que me lleva a pensar en el interés por la competencia legítima de las definiciones (Bourdieu, 1985: 89) y por el capital simbólico; y, yendo más allá, las vinculaciones entre el ejercicio del poder y la legitimidad en la construcción misma de realidades. Por otra parte, la utilización del concepto de identidad en clave primordialista, como la que hace Nedich, supone un punto de partida erróneo para la comprensión de los grupos, puesto que estas están sujetos a procesos históricos (Eriksen, 2010: 102).

Jenkins diferencia dos niveles, relacionados entre ellos, de las identidades étnicas; el primero, es el nivel “nominal”, que refiere a los nombres que reciben los grupos; el segundo, es el nivel “virtual”, que refiere al repertorio de experiencias comprendidas en la cotidianeidad de los grupos étnicos. La cuestión recae en reconocer que ambos niveles están sujetos a cambios (1997: 72). Si se tiene en cuenta tal distinción y se aplican las definiciones de estos dos niveles desde el punto de vista de los agentes públicos, como los que se han enumerado de un modo general, queda de manifiesto una clara tendencia a utilizar el nivel nominal (Rom, Roma o Gitanos) y el virtual desde una pragmática de la identidad y la

alteridad englobadora (Baumann, 2010b), es decir, que subsume las diferencias internas a una categoría abarcadora. Pero estos niveles no se corresponden fielmente con las definiciones que ofrecen los actores sociales cuando se definen a sí mismos (nivel nominal) o describen sus propias prácticas (nivel virtual). Pienso que esta brecha viene a apuntalar lo que vengo diciendo desde el inicio de este texto: solo atendiendo a los discursos producidos por agentes en posiciones de poder, como políticos, activistas o académicos, se puede seguir manteniendo la existencia de una realidad roma homogénea. Y siguiendo esta línea de pensamiento se puede relegar a los supuestos roma al estatus de absolutas víctimas de los procesos históricos a los que han sido “sometidos”, adueñándonos, a su vez, de su(s) historia(s) y presumiendo así que solo el entorno social que los rodea es responsable de sus destinos. Los ejercicios de clasificación no son inocuos, por ello, solo a través de un verdadero y total reconocimiento de la voluntad de los gitanos se vislumbra una salida a esta trampa.

En adelante, exploraré las definiciones, a través de discursos y prácticas, que los calós argentinos y españoles o americanos realizan de sí mismos y viceversa, si bien la presente etnografía ha sido desarrollada a través de un mayor contacto con los gitanos de origen español que habitan en el barrio del Congreso de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Una aproximación a las rutas de migración de los gitanos calós en Argentina no solo puede ayudar a entender la constitución de los grupos en perspectiva histórica, sino que puede asimismo revelar algunas pautas culturales concretas de estos grupos.

5.1.2. Calós argentinos y calós americanos: definiciones entre la continuidad y el cambio.

La existencia de dos grupos diferentes de gitanos calós en Argentina es un argumento que no solo sostienen los representantes del asociacionismo gitano/roma en el país. Los mismos calós alimentan dicha división, aunque enuncian discursos enfrentados y paradójicamente enraizados en ideas muy similares sobre la gitaneidad. Voy a exponer brevemente las diferencias organizativas y materiales de ambos grupos; posteriormente, fundamentaré, a partir de dos episodios acaecidos durante mi trabajo de campo, que la

identidad gitana se sostiene sobre la performatividad de la *ley gitana*, de acuerdo a las ideas de Paloma Gay y Blasco (1999); y finalmente, alegaré las razones que unos y otros gitanos esgrimen para sostener las diferencias entre ambos grupos, y que les sirven para justificar la existencia de dos grupos distintos en una disputa por la *verdadera gitaneidad*.

Los individuos que se auto-denominan *calós argentinos* residen en su mayoría dispersos en distintas poblaciones del conurbano bonaerense, situadas al oeste de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, como José C. Paz, Moreno, Cruce Castelar, San Miguel, Virreyes, etc. Bajo el etnónimo de *gitanos argentinos* se identifican 500 personas aproximadamente, según la información ofrecida por un *gitano viejo* y un líder de la IEF de San Miguel. Esta cifra está lejos de la que me ofreció Jorge Bernal en marzo de 2014, que indicaba la existencia de entre 7.000 y 10.000 gitanos argentinos. El origen del grupo, circunstancia que sitúan en el momento en que los mismos entienden que llegaron a Argentina, se remonta a las últimas décadas del s.XIX, como explica José Campos: “a finales del s.XIX desembarcaron en Argentina unas 30 familias compuestas por entre 4 y 7 personas cada una” (Campos, 2005: 60). Se pueden enmarcar estos movimientos en el flujo de más de dos millones de españoles que emigraron a Argentina entre la segunda mitad del s.XIX y la primera del s.XX (Schmidt, 2010: 173). Algunas de las historias de inmigración que me han ofrecido los gitanos argentinos refieren a movimientos por el interior del país de las familias, determinados principalmente por las dinámicas matrimoniales o por la existencia de otros familiares viviendo en otras ciudades argentinas y, en segundo lugar, por motivaciones económicas. Sin embargo, los gitanos argentinos se consideran a sí mismos descendientes de andaluces, circunstancia que reconocen a su vez los calós americanos.

La dispersión territorial de las distintas familias de gitanos argentinos en varias localidades son coherentes con las restricciones de las relaciones al interior de los vínculos de parentesco, en concreto, alrededor de un hombre con sus hijos y nietos y sus compañeras, en lo que algunos Teresa San Román ha venido en identificar como patrigrupos (1997: 94-96). Asimismo, las reglas de localidad que siguen obedecen a los principios de patrilocalidad. De entre los gitanos argentinos, solo el trabajo de los varones es remunerado, las mujeres se reservan para sí las labores domésticas. Los varones se dedican a la venta ambulante de maquinaria de jardinería, herramientas de bricolaje, construcción y aparatos electrónicos,

como teléfonos móviles, de modo que pueden controlar sus propios recursos, limitando en la medida de lo posible las relaciones de dependencia hacia individuos no gitanos. Sin embargo, algunos de ellos reconocen ser sujetos de ayuda del gobierno estatal.

Los gitanos españoles o americanos, por su parte, habitan en los alrededores del Congreso de la Nación Argentina¹⁵⁵, en el centro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Según los datos ofrecidos por algunos de los líderes religiosos y otras personas residentes en el barrio, el grupo parece conformarse por 400 personas aproximadamente¹⁵⁶. Esta cifra, al igual que ocurre con la ofrecida en relación a los gitanos argentinos, difiere de la ofrecida por Jorge Bernal, que se encontraba en torno a las 2.000 personas.

Se puede considerar la década de 1960 como el periodo de inicio de las migraciones de los gitanos de este grupo a Buenos Aires. Durante esta época, los viajes de ida y vuelta entre Argentina y España eran frecuentes. Algunas familias decidieron quedarse en Buenos Aires a establecer su residencia y otras nunca llegaron a asentarse allí. Los sujetos señalan que en la década de los sesenta el país suramericano gozaba de mayores oportunidades económicas y/o laborales y de un trato menos discriminatorio que el que, como gitanos, sufrían en España. Entre mi interlocutores, el motivo laboral es el más señalado como el explicación de los viajes a Argentina, como me explicaba un adulto residente en el barrio del Congreso:

'Los gitanos cuando vinieron de España vieron aquí un paraíso. Se ponían a vender telas y manteles que decían que venían de España, hechos a mano, y en esa época se pagaban fortunas. Entonces, vieron que la mejor zona era Congreso. Al lado del Congreso de la Nación, de la Casa Rosada, en esa época era... Hoy en día es peligroso, pero entonces era lo mejor: Congreso y Avenida de Mayo. Además, estaban todos los bares españoles. Pues se buscaron casas por ahí y hasta el día de hoy'.

Llama la atención la cantidad de negocios de la zona de la Avenida de Mayo y la Plaza del Congreso, sobre todo hosteleros, cuyos nombres hacen referencia a topónimos o a

¹⁵⁵ Generalmente residen en los barrios de San Nicolás y Montserrat.

¹⁵⁶ La cifra propuesta es resultado de la media de las cifras ofrecidas por los gitanos residentes en el barrio del Congreso. Las estimaciones que me han brindado iban de 300, en los casos más prudentes, a 500 personas pertenecientes al grupo. A veces, las cifras han sido ofrecidas en medio de debates sobre el recuento y los agentes parecen extraer las cifras teniendo en cuenta diferentes circunstancias: fallecimientos, nacimientos, migraciones o número de invitados en bodas.

la historia española¹⁵⁷. Al parecer, desde que se produjeron las primeras llegadas a Buenos Aires, los gitanos americanos se establecieron en el centro de la ciudad. Algunos señalan que en los años sesenta era considerada una zona prestigiosa de la capital. Otros sitúan el motivo de la elección del barrio en las conexiones de los transportes interurbanos, ya que desde su llegada, los gitanos se moverían a través de localidades de la provincia de Buenos Aires para dedicarse a la venta ambulante. Maronese y Tchileva ven una correspondencia entre el establecimiento de los gitanos calós en el barrio del Congreso y el establecimiento de exiliados combatientes de la guerra civil en la misma zona (2005: 105). Actualmente sí existe la percepción de que el nivel de peligrosidad en el barrio ha aumentado, diferenciándose de otras zonas de la capital que hoy se han convertido en zonas de ocio y comercio preferentes. Los calós del Congreso sitúan los motivos para la continuidad en la zona centro de Buenos Aires en la sociabilidad del grupo en el mismo espacio en el que se viene produciendo desde hace más de cincuenta años, desde las primeras llegadas. La mayoría de los calós residentes en el barrio del Congreso proceden originalmente de la Comunidad de Madrid, lo que lleva a los gitanos argentinos a conocerlos también como *los madrileños*.

Aunque muchos de los gitanos asentados en el barrio la zona centro de Buenos Aires vinieron directamente de España¹⁵⁸, muchos otros pasaron alguna etapa de sus vidas en Venezuela o México antes de llegar a Argentina. De hecho, hay casos de algunos adultos nacidos en Venezuela. Parece que parte los gitanos que hoy habitan en el barrio del Congreso comenzaron a salir de España con destino a Venezuela a partir de los años 80. Los gitanos sitúan el inicio del gobierno de Hugo Chávez (1999) como punto de partida de nuevos flujos migratorios desde Venezuela hacia Buenos Aires, explicando las causas de estos movimientos a partir de un supuesto incremento de peligrosidad e inseguridad en el país. La misma justificación utilizan los gitanos para explicar el movimiento desde México a Argentina. El final de los años noventa coincide con los últimos nacimientos de los gitanos en Venezuela residentes hoy en Buenos Aires. Actualmente los gitanos americanos estiman que hay una escasa presencia de gitanos calós en Venezuela.

¹⁵⁷ En la Avenida de Mayo, calle que une la Plaza del Congreso de la Nación argentina con la transitada Avenida 9 de julio, y en sus calles más próximas, así como las calles paralelas hacia el sur de la Plaza del Congreso, encontramos bares, restaurantes u hoteles con nombres como: “Madrid”, “Plaza Asturias”, “Iberia”, “Marbella”, “Ávila”, “Mesón Español”, “La Moncloa”, “Escorial”, “Casa de Galicia”, “Pamplona”, “Sevilla home”, “El Español”, “Santiago de Compostela”; “Cibeles” o “Finisterre”.

¹⁵⁸ Susana Schmidt pone de relieve el vacío documental existente sobre las investigaciones de las migraciones de españoles en Argentina entre el periodo de 1946 y 1960 (2010: 178).

Aunque no se sabe a ciencia cierta qué proporción de los gitanos americanos nació en Argentina, se puede decir que actualmente se considera que la mayoría de los componentes adultos del grupo ha nacido en Buenos Aires. Los gitanos americanos parecen organizarse en torno a cuatro grandes familias, aunque también pertenecen al grupo individuos no vinculados a éstas, que se extienden entre tres y cuatro generaciones. Pese a que en un ejercicio simplificador se puedan agrupar a los miembros de los gitanos americanos a través de sus vinculaciones familiares, como ellos mismos comentan, estas formas de organización no impiden que las relaciones interfamiliares se produzcan, considerando generalmente que todos se encuentran emparentados entre sí gracias a lazos de filiación y afinidad.

El trabajo remunerado entre los gitanos americanos lo realizan generalmente las mujeres. Se dedican a la venta ambulante de perfumes por distintas localidades del Área Metropolitana de Buenos Aires y de la provincia de Buenos Aires. A veces alquilan remises¹⁵⁹ para salir durante una jornada laboral a la venta en poblaciones cercanas a la capital argentina; otras veces, sus esposos se desplazan con ellas para pasar de media entre tres días y una semana fuera de Buenos Aires para vender. En algunas ocasiones salen de viaje juntas más de una unidad familiar. Los varones que desempeñan algún trabajo asalariado lo hacen con la compra y venta de antigüedades, generalmente relojes, o en menor medida tocando la guitarra o cantando flamenco en algunos locales cercanos a la Plaza del Congreso.

Existen diferencias a nivel organizativo, laboral e históricas entre los gitanos argentinos y los gitanos americanos, pero personas de ambos grupos asumen que la gitaneidad depende altamente del comportamiento. En los dos episodios que expongo a continuación, relacionadas con la negociación de mi propia pertenencia étnica, puede ilustrarse lo que mantengo.

Después de mi primera visita a Argentina en 2014, un gitano anciano de la provincia de Buenos Aires, “el Torres”, identificado a sí mismo como gitano argentino, y yo intercambiamos nuestros correos electrónicos con el propósito de enviarle un disco de un cantaor flamenco de Jerez de la Frontera. A mi vuelta a España, y después de unos días,

¹⁵⁹ En Argentina se denomina remis a un coche de alquiler con chófer para el traslado de personas.

adjunté las pistas musicales del disco en distintos correos electrónicos y se los envié. En su respuesta, pocos días después, podía leerse lo siguiente:

'Javi, ya he recibido unas cuantas [canciones]. Te lo agradezco y te voy a pedir que me llames "tío", porque eres un hombre de palabra y si tienes mezcla gitana, con más razón. Si te parece, claro.'

Más de un año después de haberme pedido que lo llamase *tío*, cuando fui a visitarlo a su casa, él mismo me indicó antes de entrar a la misma:

'Hijo, yo les he dicho a estos que tú eres de los nuestros, que eres caló como nosotros, porque aquí, menos dos o tres y yo, los demás son muy racistas. Yo quiero que aquí te traten como a uno más. Tú aquí eres de nosotros. Hay mucho racistas, ¡Vamos! Igual que los jambos [no gitanos] con nosotros.'

Pero hay más, la advertencia que hizo el *tío* a su propia familia sobre mí, me permitió darme cuenta del sentido que tenía una de las preguntas que me hizo su esposa durante mi visita a su casa:

'¿Tú eres casao o no?' Preguntó la tía dirigiéndose a mí.

'Yo no, no estoy casao.' Contesté.

'¡Ah! ¡Qué no estás casao! ¡Qué raro!' Observó.

'No, más vale así. Más vales solo, va y viene pa donde le da la gana. Ya habrá tiempo de complicarse la vida.' Dijo el *tío* dirigiéndose a su compañera para evitar la sospecha que podía generar en torno a mí.

El segundo episodio refiere a una conversación que mantuve con un gitano americano en una cafetería del barrio del Congreso de Buenos Aires. Lolo, el caló con quien me reunía una tarde de septiembre de 2015 me contó que su hermano se había casado con una paya.

Y: *'Mis dos abuelas son gitanas, pero ellas se casaron con payos.'*

L: *'Entonces eres medio gitano. Yo te digo una cosa, en el sentido que tú dices: «mis dos abuelas son gitanas», tú eres gitano también.'*

Y: *'Sí, pero ustedes eso no lo reconocéis ¿no?'*

L: *'Vamos a ver: si mi abuelo era gitano, ¿mi padre qué era?'*

Y: *'Gitano.'*

L: *'¿Yo qué soy?'*

Y: *'Gitano.'*

L: *'Pues igual.'*

Y: *'Pero en mi caso son mis abuelas las gitanas, no mis abuelos.'*

L: 'Bueno, pero ¿Si uno tiene un abuelo gitano? ¿Tú qué eres?'

Y: 'Gitano'.

L: 'Pues tú eres gitano. O la mitad, tú tienes la mitad gitana, entonces tú sabes ya cosas de los gitanos en ese sentido. Un ejemplo, ¿tú abuelo de dónde era? ¿Qué apellidos tienes tú?'

Y: 'Jiménez Royo. Mi padre es Jiménez Heredia, para que nos entendamos'.

L: 'Pues tú eres gitano, ¿él te cuenta a ti algo de los gitanos?'

Y: 'Claro, lo que pasa...'

L: '¿Él qué te decía?'

Y: 'Pues cómo era la forma...'

J: '¿Y por qué tú has salido en ese sentido tan diferente? ¿No tienes primos hermanos?'

L: 'Claro que tengo primos hermanos'.

J: '¿Qué edad tienes tú?'

L: '29, del 86'.

J: 'Igual que yo. Pero es diferente, tú eres mitad gitano. Si tu padre es gitano, tú eres gitano. Yo tengo sobrinos mitad también'.

Tener '*la mezcla gitana*' o ser '*mitad gitano*', la condición intermedia entre categorías definidas, puede ser reconocida en ciertos contextos y por parte de ciertos individuos, pero no me situó en ningún momento en un *nosotros* caló, ni de parte de un grupo ni del otro. La pertenencia étnica a través del nacimiento es solo una parte de la gitaneidad, la pertenencia legítima a la misma ha de performarse a riesgo de la aparición de la sospecha o del no reconocimiento.

En el primer suceso, el *tío* me ofrecía, en un primer momento, la oportunidad de llamarle *tío*, lo que supone un reconocimiento de mi propia condición étnica por dos razones: 1) por ser un '*hombre de palabra*' y 2) porque además tengo, según sus propias palabras, '*mezcla gitana*'. Pero él me pide que lo llame *tío* solo a partir del episodio mencionado por hacer lo que le prometí que haría. Por otra parte, la esposa del *tío* expresó su extrañeza al estar delante de un caló adulto, tal y como le había anunciado días antes su esposo, que no estaba casado. No era la primera vez que me preguntarían durante mi trabajo de campo si estaba casado, ni tampoco la primera vez que sentiría que los gitanos me situaban fuera del grupo en general. En el segundo ejemplo, Lolo concluye en sus palabras que soy '*medio gitano*', potencialmente gitano. Mi interlocutor continúa preguntándome '*¿y por qué tú has salido tan diferente en ese sentido?*'. Con ello revela tácitamente que para *ser gitano* no es suficiente con una supuesta herencia biológica. Ante esta circunstancia, me incluye en la

inestable categoría de '*medio gitano*', haciéndome cuestionar a mí mismo mi propia pertenencia.

La *mezcla gitana* como posible fuente de gitaneidad dada por el nacimiento puede llegar a ser objeto de reconocimiento, pero falta de la expresión del comportamiento de acuerdo a la *ley gitana*. Los gitanos de uno y otro grupo identifican casos en los que se pone en duda la identidad étnica a partir del despliegue de un comportamiento impropio de lo que se espera de ellos mismos. '*Vivir apartao*' es el resultado de comportarse como los no gitanos en lo que se entiende como un proceso de *apayamiento*. La persona que *vive apartada* puede ser reconocida discursivamente como gitano, pero a nivel práctico está lejos de pertenecer al grupo plenamente. El reconocimiento de la gitaneidad a partir del despliegue de un comportamiento concreto se observa asimismo en la forma de concebir los matrimonios mixtos. Si se producen, estos serán entre gitanos varones y payas, no al revés. El matrimonio entre mujer gitana y un hombre no gitano pasa por ser una opción inaceptable. La posible solución a esta situación virtual es la expulsión del grupo. De manera inversa, un gitano puede contraer matrimonio con una paya. Dependerá de la voluntad o la capacidad de la mujer paya para *acostumbrarse* a la *forma de ser gitana* para poder ser considerada una más.

Aunque esta visión de la identidad es compartida por calós de uno y otro grupo, entre ellos existen restricciones a la hora de relacionarse. De hecho, las relaciones entre individuos de uno y otro grupo se dan exclusivamente a través de la pertenencia a la IEF, aunque de un modo paradójico encuentran nuevas restricciones en las dinámicas de liderazgo religioso, como desarrollaré más adelante. Llama la atención que el principio fundamental de clasificación de ambos grupos esté determinado por el lugar de residencia, algo que recuerda a las palabras de David Lagunas cuando menciona que “vivir juntos en la misma localidad convierte a los calós en un poco más parientes entre sí” (2016: 283). A nivel retórico, los calós argentinos y los calós americanos constituyen límites a partir de los cuales se diferencian entre ellos, mostrándose a sí mismos como poseedores de una gitaneidad *auténtica*. Las siguientes palabras de un líder gitano evangélico del barrio del Congreso de Buenos Aires resumen bien cuál es el núcleo sobre el que se organizan las diferencias:

'No te hagas una idea de lo que es el gitano. No podemos hablar del problema gitano, sino de los problemas gitanos. El gitano es diferente. En cada sitio es diferente.

En cada sitio es de una manera, cada realidad es diferente. Lo que para unos es moral, para el otro es inmoral'.

Las supuestas discrepancias entre los gitanos sobre lo que resulta moral e inmoral se sostienen en la evaluación del comportamiento. Al inicio del presente capítulo revelé que buscaba la explicación de la falta de relaciones entre gitanos argentinos y americanos en conflictos concretos. No eran disputas materiales las que habían provocado una supuesta separación; y si habían sido, éstas habían dado paso a explicaciones de otro tipo. Es una pugna simbólica la que sostiene una brecha que se re-crea en situaciones concretas o en la narración consciente de las diferencias. Es la forma en que se construyen uno frente al otro y a determinados niveles los calós argentinos y los calós americanos como grupos distintos. Un gitano argentino trataba sacarme de mi error cuando le preguntaba por el motivo de la limitación de contactos entre ambos grupos:

'El problema no es de quimera. El problema era de afinidad. Porque nosotros en Rosario, con "los malagueños", nos dimos con todos. Pero con "los madrileños" [gitanos americanos o españoles], no, porque tienen una forma que es muy distinta a la nuestra'.

Gitanos argentinos y gitanos americanos se distinguen unos de otros a partir de la manifestación de conductas, que expresan frecuentemente valiéndose del concepto *forma*, consideradas ideales, moralmente superiores, frente a las del grupo del que se distinguen, a quienes atribuyen comportamientos impropios a la moral gitana. Localizan las raíces de sus diferencias en base a su condición transnacional, situando como referencia España. Los gitanos argentinos consideran que en virtud del tiempo que llevan en el país, superior al de la historia de los gitanos americanos, han podido conservar mejor sus tradiciones, encontrando la legitimación de las mismas en la *ley gitana*. El sentido de continuidad con el pasado, tal y como explica Hobsbawm, está implicado en la forma en que las tradiciones adquieren valor a través de su repetición. Este mecanismo otorga a las prácticas un carácter inmutable. En definitiva, lo que subyace a apelar a la antigüedad es el reclamo de la *naturaleza* de las prácticas (Hobsbawm, 2002). Por este motivo, adquiere relevancia señalarse a sí mismos como *antiguos*, dado que en virtud de la antigüedad se conserva la *pureza* o *autenticidad*. Un líder de la IEF de la provincia de Buenos Aires resumía las diferencias de la siguiente forma: *'Ellos [gitanos americanos] son más modernos en muchos sentidos. Nosotros somos más*

antiguos en nuestras creencias'. Cobra una importancia significativa, aunque es un argumento menos recurrente que el hecho de permanecer durante más de un siglo en Argentina, el asumir que la mayoría de sus familias llegaron a Argentina desde Andalucía. De este modo, el situar concretamente sus propios orígenes en Andalucía les permite emplazarse a sí mismos como los poseedores legítimos de un legado vinculado a la gitaneidad: el flamenco. Como me comentaba un tío de una familia de gitanos argentinos: *'Nosotros venimos de Andalucía, "la tierra del gitano", "la tierra del cante y del baile"'*. Paradójicamente, el hecho de ser los primeros calós residentes en Argentina es también considerada fuente de prestigio para los gitanos argentinos, quienes a la vez que señalan su origen andaluz, no rechazan su pertenencia a la nación argentina.

Estas son los argumentos a través de los cuales los gitanos argentinos infieren que son más *auténticos* que el resto. La transformación de dichas prácticas se evalúa a partir de criterios morales y acaban socavando la identidad gitana. Por ello, cuando se les pregunta a los argentinos qué diferencian a unos y a otros gitanos señalan, por ejemplo, la vestimenta. Para los gitanos argentinos, independientemente del sexo, mostrar las piernas o el pecho en público, aunque se haga para tomar un baño en la playa o jugar al fútbol, es indecente.

Otra de las prácticas que los gitanos argentinos dicen conservar sin cambios es lo que conocen como la prueba de *la honra de la mujer*, una costumbre que tiene por objetivo la comprobar la virginidad de la mujer en el momento de contraer matrimonio.

'Ellos [gitanos americanos] usan a la ajuntaora¹⁶⁰ y nosotros, no; porque consideramos que no es parte de la ley gitana, y no lo es. Se pongan como se pongan: las ajuntaoras no es ley gitana. Porque la ley gitana dice que la moza tiene que llegar a tí [al varón] y entregarte la honra a su marío [marido] y al pasar por la ajuntaora, la honra se la entregó a la ajuntaora, cuando llega al marío, ya llega de par en par. Lo mismo da la ajuntaora que si la agarra otro. No llega sana, ¿entiendes? Entonces, aquí, además, que todas las mujeres del mundo, todas, alguna vez, por primera vez irán con un hombre. Bueno, pues esa es su primera vez'.

A partir de estas palabras se observa, además, que la *honra* se asocia directamente a la virginidad. De hecho, el solapamiento es casi total, hasta el punto de que, como se ve en

¹⁶⁰ La *ajuntaora* es como comúnmente se conoce a la mujer que realiza la prueba de la virginidad entre los grupos gitanos en la capital de Argentina y entre diversos grupos en España.

las siguientes palabras, los dos conceptos –virginidad y honra– parecen intercambiables entre sí. Entre los gitanos argentinos no existe la figura de la *ajuntaora*, es el futuro marido de la mujer quien es encargado de probar de la virginidad de la novia, lo que según ellos se ajusta a las *leyes gitanas*.

Al hablar de los gitanos americanos, los gitanos argentinos señalan un problema que, según ellos, existe entre los calós de la capital argentina: el consumo de drogas y alcohol, así como consecuencias asociadas al mismo, como la violencia. *La noche* no es solo el vector simbólico que sirve para sancionar al gitano del centro de Buenos Aires; también lo es para explicar el papel y la historia del evangelismo entre los mismos gitanos de la capital. En el cruce de discursos y acciones se desvelan ciertos criterios acerca de la construcción étnica: la posición del hablante, tanto como sus intereses, son determinantes en dicho proceso. Para unos, como los gitanos argentinos, el consumo desmedido de alcohol y drogas, de parte de los gitanos americanos, y los supuestos episodios violentos que traen aparejados son el principio de un comportamiento censurable, inmoral, que ponen en peligro los criterios de *vergüenza y respeto*, valores que resumen el ideal de comportamiento propiamente gitano. Estas actitudes no son vistas del todo como responsabilidad de los varones jóvenes, sino de la falta del control de los varones más adultos, que deben, según este punto de vista, cuidar de que estos comportamientos no se produzcan. Los gitanos argentinos asocian tales acciones al libertinaje, al presunto cambio de unos valores que, frente a los gitanos residentes en la capital, ellos guardarían. Los gitanos de la provincia encuentran así motivos para la deslegitimación de los gitanos de la capital, que serían considerados como grupo con un menor grado de gitaneidad.

Los gitanos americanos recurren a estrategias similares para reclamar la *autenticidad* de la gitaneidad. Se sitúan a sí mismos como sostenedores de prácticas inmutables, *verdaderas*. Encuentran la explicación a la conservación de la *ley gitana* en virtud, no de un criterio temporal como la producen los gitanos argentinos en relación a la época en que comenzaron las migraciones desde España, sino de un criterio espacial en relación al contacto más cercano que mantienen entre ellos en una determinada zona de Buenos Aires. Los gitanos americanos no viven dispersos, residen todos en los barrios cercanos al Congreso de la Nación de Buenos Aires y todos ellos se reúnen al final del día en la Plaza del Congreso

después del culto. Adultos, jóvenes y niños se reúnen cada día en la plaza. Se distribuyen en el espacio en función de un criterio sexual, pero a diferencia de lo que ocurría generalmente en España o en el conurbano bonaerense, las relaciones sociales se producen también fuera de los límites del parentesco, se sea converso o no converso al evangelismo. Un gitano americano evangélico lo argumentaba así:

'Esto no es como España, aquí están todos los gitanos más juntos. En Madrid es diferente. Allí te levantas, vas a trabajar; luego te vas a almorzar y, después, te preparas para ir al culto. Cuando termina el culto, te vas otra vez a casa. Yo me desesperaba, porque no es la vida que tenemos aquí, que estamos siempre juntos'.

Los gitanos americanos son conscientes de la existencia de diferencia en las pautas de sociabilidad con los gitanos calós de otras zonas, donde los límites de las relaciones se sitúan en el ámbito del parentesco o, a partir de la llegada del evangelismo y entre los conversos, en los cultos locales. Encuentran en la unidad y *aislamiento* del grupo la explicación a la conservación de una gitaneidad más *auténtica* que entre gitanos residentes en España o gitanos argentinos. Como me explicaba un caló del centro de Buenos Aires:

'Para que lo entiendas, estamos atrasados mil años. Para nosotros, los de Madrid son liberalísimos, ya no los de Barcelona, los de Madrid. Aquí somos muy cerrados, demasiado. Estamos como en el año 30'.

Los gitanos americanos utilizan el argumento del hermetismo para explicar la conservación inalterable de su modo de vida. La conservación de la *autenticidad* es vinculada frecuentemente a la reproducción de su forma de hablar, indistinguible ciertamente de la de los gitanos de la zona central de la Península Ibérica, a excepción de algunos cambios hacia un vocabulario más extendido entre sus vecinos porteños. La similitud en la forma de hablar con los gitanos de las regiones centrales de la Península Ibérica y su continuidad la explican asimismo como una demostración del mantenimiento del grupo como una entidad cerrada a las influencias de su exterior. Es tal el grado de desconfianza que muestran hacia el exterior, que ellos mismos reconocen que para la sociedad argentina paya, ellos son vistos y tratados como *españoles*. En este sentido, instrumentalizan esta identidad para huir de posibles procesos de estigmatización ante el riesgo de apelar a la pertenencia étnica. De esta forma, los gitanos ponen en práctica procesos de identificación que responden a condicionantes situacionales, convirtiendo la identidad en un recurso político en favor del

acceso a recursos políticos, económicos, sociales o simbólicos. Siguiendo esta lógica, los calós del conurbano bonaerense serían más liberales, algo que evidencian señalando la forma de hablar de estos, puesto que, desde su punto de vista, habrían sido permeables a la sociedad que les rodea, lo que supone una explicación de una supuesta transformación de las prácticas que minan la identidad del grupo.

Los gitanos americanos, recurren a la diferencia de las prácticas culturales para señalar las distinción entre unos y otros calós. Lo que subyace a las afirmaciones son estimaciones morales. Como me explicaba un gitano de aproximadamente 33 años del centro de la capital argentina en relación a los gitanos residentes en la provincia: *'Cuando fallece alguna persona, pues nosotros nos vestimos de negro, de luto, como hacen los gitanos españoles también; ellos, no, y lo han decidido por un tema de trabajo y de la venta'*. En esta afirmación está implícita una valoración. Para los gitanos habitantes en la capital argentina supone un precepto moral demostrar el respeto a sus familiares fallecidos a través de la limitación en sus prácticas de ocio temporal o permanentemente, dependiendo del grado de cercanía en la red de relaciones parentales.

A los gitanos argentinos se les atribuye un comportamiento más liberal, pero también más peligroso, como los mismos calós argentinos saben. Durante una conversación con dos calós americanos de aproximadamente 25 y 18 años años, fieles de una de las iglesias de la capital argentina, uno de ellos aclaraba sobre los *gitanos de la provincia*:

'Pero como la mitad de ellos, el 80% de ellos no van a la iglesia, es de gente que no son de bien. Gente de droga, gente que está en la droga, gente que bebe, gente que viene borracha. Entonces, cortemos con la familia... son de gente también que son violentos. En ese sentido, resguardas a tus hijos y a tu familia de las cosas que puedan pasar'.

La pertenencia al evangelismo pentecostal supone un potencial punto de encuentro entre gitanos de diversas áreas, como se evidencia de las palabras del joven de 25 años, pero esta circunstancia no siempre se tiene en cuenta. Los discursos que las personas utilizan para señalar las diferencias entre los grupos trasladan explícita o implícitamente juicios morales, que simultáneamente sostienen las redefiniciones étnicas y las divide en entidades distintas que se evalúan en base a la cercanía o lejanía virtual con una gitaneidad ideal. Al tratarse de

evaluaciones sobre los comportamientos, la disputa también adquiere sentido a nivel individual. Un pastor evangélico de la provincia de Buenos Aires me pedía cuando se despedía de mí después de la celebración de un culto: '*Javier, cuando llegues a España le tienes que decir a todo el mundo que el gitano más gitano que hay soy yo*'. La pugna por ser el *más gitano*, por ostentar una gitaneidad *más pura*, emerge potencialmente en circunstancias conflictivas a distintos niveles: individual, familiar, grupal, religioso, político, etc.

Para los gitanos argentinos y americanos ambos grupos existen como entidades diferenciadas. La comprensión de sí mismos como gitanos entraña la deslegitimación no solo del mundo payo, sino de otros gitanos en favor de la *autenticidad*. Si entre gitanos aparecen diferencias, sean organizativas, materiales o simbólicas emergen aparejados juicios de valor y lo que en última instancia entra a negociarse es la gitaneidad misma.

Ambos grupos recurren a estrategias idénticas para sostener las clasificaciones: observan la cultura y la identidad en un sentido estático, representándose a sí mismos como poseedores de una cultura que se conserva sin cambios. Sin embargo, para deslegitimar al grupo al que se enfrentan recurren a una concepción procesual de la cultura, considerando que los cambios sufridos por ellos les ha llevado a perder su *autenticidad*, convirtiéndose en calós *más liberales*. Continuidades y cambios se sostienen sobre explicaciones diferentes, aunque ambas pasan por la vinculación con el país del que proceden en origen: España. Por parte de los gitanos argentinos, la más larga estancia en el país argentino desde su llegada desde España, sirve de argumento para explicar la inmutabilidad de las prácticas y, por ello, la más fiel representación de las mismas en torno a la gitaneidad. En segundo término, su procedencia original andaluza apuntala aún más la *pureza* de su condición étnica, puesto que entienden que Andalucía es la tierra más representativa del flamenco, que está fuertemente asociado a la gitaneidad. Los gitanos americanos entienden que emplazarse en el mismo espacio de la Ciudad de Buenos Aires, después de sus itinerarios de inmigración, les ha valido para mantener una actitud hermética al exterior del grupo, lo que ha permitido mantener intocable su gitaneidad. Asimismo, al proceder originalmente de la Comunidad de Madrid, sobre la que localizan una gitaneidad menos liberal en relación a otras áreas como Andalucía o Cataluña, y el hecho de preservar el acento de sus familiares españoles, les

ofrece argumentos para sostener una posición privilegiada en torno a la condición étnica. Paradójicamente, la posición real o imaginada que ocupa en estas explicaciones el territorio de origen muestran que las narrativas diaspóricas son frecuentemente flexibilizadas para acreditarse a sí mismos, unas veces subrayando un criterio temporal y, otras veces, enfatizando principios espaciales y, otras muchas, combinándolos para deslegitimar al otro.

Las lógicas de identificación étnica entre los calós de origen español se verán alteradas por el establecimiento del evangelismo pentecostal, tal y como he ido anunciado con el discurrir del capítulo. Sin embargo, la constitución de gitanos argentinos y americanos como entidades diferenciables afecta a la lógica de la IEF en Argentina y esta, a su vez, ha sido fuente de conflictos. Me adentraré ahora en la segunda parte de este capítulo, donde considero con mayor énfasis el rol que juega el evangelismo pentecostal entre los calós residentes en Argentina. En adelante, introduciré la historia del evangelismo pentecostal entre los calós residentes en Argentina; seguiré con las dinámicas de la IEF en aquel país poniendo de manifiesto algunos conflictos que resultan de a) la tensión existente en un movimiento religioso con un discurso homogeneizador que ha de adaptarse a las especificidades étnicas y b) las competencias por el liderazgo religioso; y terminaré exponiendo como estas tensiones son experimentadas por un individuo concreto, Manuel. En esta segunda parte del capítulo en la que tendrá mayor fuerza el fenómeno pentecostal en la búsqueda de más respuestas sobre el liderazgo étnico-religioso, los gitanos americanos tendrán mayor presencia, puesto que por razones de accesibilidad centré en mayor grado mi trabajo de campo entre ellos.

5.2. El pentecostalismo entre los calós en Argentina.

Se puede situar el inicio del evangelismo en Argentina en el primer cuarto del s.XIX, cuando se establecieron las iglesias de corte luterano y calvinista-metodista. El pentecostalismo no arribaría al país hasta 1909 (Wynarczyk, 2009: 43 y ss.), poco después del Avivamiento de la calle Azusa en Los Ángeles (California, EE.UU.), al que se le reconoce como punto de partida del pentecostalismo actual. En la primera década del s.XXI se

estimaba que entre un 10% y un 13% de argentinos se consideraban evangélicos, es decir, entre 3'5 y 5 millones de personas (Frigerio y Wynarczyk, 2008: 241; Wynarczyk, 2010:18).

La historia del evangelismo pentecostal entre los gitanos residentes en el centro de Buenos Aires tiene como principal protagonista a la IEF española. Sin embargo, la historia del movimiento carismático entre los calós en esta zona de la capital argentina no comienza con la actividad de la IEF en el país del Cono Sur, sino con la historia de un gitano de origen español, Rafael M., que viajó a Argentina con una beca para formarse en teología. Por este motivo, para contar la historia que cuentan los gitanos sobre el evangelismo pentecostal haré uso del relato del pastor de la Iglesia Esperanza Viva, quien llevó por primera vez el pentecostalismo entre los calós de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Él mismo abriría el primer culto en la zona del Congreso de la capital, pero pronto volvería a España para regresar 25 años más tarde y abrir un nuevo culto vinculado a la denominación Iglesia de Dios, lo cual provocó el trasvase de algunas personas del culto de la IEF en 2014 a dicha iglesia. La otra voz de la que me valgo para contar la historia del pentecostalismo entre los gitanos de Buenos Aires es la del coordinador de la IEF en América, José R. El criterio de selección de Rafael M. y José R. responde principalmente a que ambos fueron testigos y protagonistas de la historia evangelismo entre los gitanos calós en Argentina y ambos son líderes y gitanos de dos denominaciones que mantenían conflictos entre sus miembros cuando yo realizaba mi trabajo de campo en Argentina en 2015. He compuesto un relato utilizando las voces de José R. y Rafael M. de una forma polifónica, esto es, seleccionando distintos fragmentos de sus narrativas y articulándolos para iluminar una misma historia (Pujadas, 2002: 83). En este caso, he tratado de hilar las fracciones que he seleccionadas en una sucesión de forma que ambas personas parecen dialogar entre ellas, si bien son fragmentos extraídos de sendas entrevistas realizadas en distintos momentos.

José R.: 'En el año 74 vino nuestro apóstol, digamos nuestro apóstol, el hermano Clement Le Cossec y estuvo por aquí y empezó a hacer visitas, ¿no? Y aquí vinieron los gitanos más o menos en el 50, las familias gitanas, y se ubicaron entre Rosario y Buenos Aires.

El hermano Clement Le Cossec, visitando a los hermanos rom de Latinoamérica llegó a Argentina y en el aeropuerto vino a recibirlo un misionero con su familia, que hacía tres años que estaba en Argentina evangelizando a los gitanos rom. Visitando a una familia conocieron a una gitana de España, que había conocido al Señor en España y ella les informó de que había cientos de familias españolas en Rosario y

Buenos Aires, que no tenían conocimiento del evangelio. Entonces, el misionero comenzó a visitar a los gitanos de Rosario y pidió un pastor gitano de España. El hermano Clement Le Cossec envió al misionero español, nuestro hermano Marido, y Dios lo utilizó poderosamente en milagros y liberaciones y estableció la iglesia en Rosario. Después del hermano Marido, fue enviado como pastor nuestro hermano Francisco Escudero, conocido como "Paquito el Secretario Nacional". Después, fue enviado nuestro hermano Domingo Duval como pastor en Rosario. En el año 82 fue nombrado Coordinador mundial el hermano Diego Jiménez, conocido como "Piyayo" y envió al hermano Arturo Canoso, que estuvo dos años y levanto al Ministerio de la Palabra al hermano Manolito, al "Pelele" y al hermano Correa. Entonces, Arturo tomó la decisión de dejar a Manolito de pastor en la iglesia de Rosario para poder abrir una nueva obra en el barrio de la Florida con gitanos argentinos, que eso son los de José C. Paz., que emigraron desde España en 1860 y son descendientes de Almería, pero no tuvo mucha aceptación el Evangelio entre ellos, entre esos gitanos. Entonces, en el año 83 y 84 muchas familias empezaron a regresar gitanos de aquí de Argentina. Ellos llegan en el 50 o 60, los de aquí de Congreso, y los de Rosario, que ahora no hay ninguno, están todos en Canarias.

Durante algunos años el hermano Pelele estuvo de pastor en Rosario, con el pequeño grupo que había, pero en esas fechas no había obra en Buenos Aires porque no tenían el Evangelio, había algunos gitanos que lo prohibían'.

Rafael M.: 'La única iglesia gitana de Filadelfia estaba en Rosario. El problema era que los gitanos madrileños tenían a la gente de Rosario, que eran procedentes de Málaga, como de un nivel cultural inferior, ¿por qué? Por la forma de vida sencilla de ellos era muy distante de la forma de vida de estos cosmopolitanos, o pseudocosmopolitanos.

Entonces, cuando yo comencé aquí a predicar el evangelio eran 100% católicos. Católicos o no practicantes. Una especie de sincretismo que se había creado y a su manera ellos profesaban ese sincretismo, esa mezcla de creencias gitanas y fe católica. Así que, a veces, en las misas que ellos celebraban yo me quedaba en la puerta, no entraba, pero para no hacerle el feo a la sociedad gitana actuaba de una manera diplomática.

Cuando veo la necesidad, hablo con uno de los gitanos mayores también y le hablo acerca del evangelio y me dice que aquí han venido anteriormente unos gitanos de su propio terreno y que no se les ha hecho caso, que iba a perder el tiempo. Con lo cual, yo le digo que yo pago un local si ellos me prometen que van a ir'.

José R.: 'Comienza la obra de Buenos Aires en el año 87. En 1987 llega a Buenos un joven de unos 20 años, gitano, que fue criado y nacido en la Iglesia de Dios en España, fue a estudiar a Argentina, al seminario, y sabiendo que había gitanos fue a visitarlos y vio a los jóvenes que estaban perdidos en la droga y en pecado. Entonces, pidió permiso a los gitanos viejos: «quiero y es necesario hacer algo con la juventud de Buenos Aires». Y le permitieron empezar, hacer reuniones con los jóvenes y muchos de ellos se convirtieron, entre ellos el hermano Carlos, conocido como "el Argentino". Era un joven perdido en la droga, los gitanos no querían saber nada de él, le tenían miedo, un problema muy grande, siempre estaba drogado y armando camorra, pero la Palabra del Señor tocó su corazón y se convirtió al Señor. Fue un testimonio muy importante para los gitanos, que vieron el poder de la Palabra. Y ver a este joven

convertido, habiendo cambiado su vida por completo, viendo el testimonio de Carlos y la bendición que ahí traía, comenzó la obra en Buenos Aires por medio de este joven que se llama Rafael M'.

Rafael M.: 'Entonces empieza bien, en muy poco tiempo el evangelio fue aceptado. Tuvo sus dificultades propias y la verdad es que desde el punto de vista religioso, no puedo verlo desde el punto de vista psicológico o social, creo que se dio unas especies de milagros que hicieron que el pueblo gitano se volviera a Dios. Toda la comunidad, yo creo que alcanzamos en aquel entonces un 60 o un 70%. La mayoría de gitanos viejos, las gentes mayores, yo creo que todas las familias estaban representadas.

(...)Yo creo que era el 88 o el 89. Se comienzan a hacer los cultos y yo era también primerizo. Estaba en el primer año de teología, nunca había pastoreado. Yo nunca había sido de la Iglesia Filadelfia.

Había que hacer una adaptación del Evangelio, de lo que estudiábamos en la Facultad, a la realidad de la vida del pueblo gitano, su idiosincrasia, su forma de buscar la vida, su forma de enfrentar la vida. Entonces, me di cuenta por ensayo y error que aquí la cosa no funcionaba. Recuerdo mis primeros sermones armados, que nadie se enteraba de nada. Entonces, me di cuenta de que había una cosa necesaria de adecuarse a las necesidades del pueblo. El pueblo [gitano] de Buenos Aires era un pueblo conflictivo, por las raíces que tenían. Las mujeres buscaban la vida, trabajaban, sostenían económicamente el matrimonio y ellos apenas colaboraban. Las formas de vida muy liberales del hombre, con poca responsabilidad hacia el hogar...'

José R.: 'Que al principio han tenido dificultades, muchas dificultades para abrir esta obra, como en todas las demás. Había muchos gitanos en contra, otros a favor... Y, bueno, es una buena ayuda porque la juventud está perdida en la droga, en la noche... es una nación ésta que la droga está tirada de precio, sobre todo la cocaína. Están gitanos con 50 años, 60 que están también enganchaos a la droga'.

Rafael M.: 'La lucha primaria fue demostrar que el Evangelio decía unas cosas de la familia que estaban basado en Dios y que había unas cosas que se tenían que cumplir. El problema era que aquí también se había creado una especie de gitanismo y el gitanismo se adapta a los intereses del propio gitano. O sea, que la ley es buena cuando a mí me interesa y, cuando no me interesa, ya no es buena. Por ejemplo, a mí me extrañaba que eran gitanos machistas, ¿cómo que la mujer se ganaba la vida en la calle? Entonces, me di cuenta de que dependiendo de las comunidades y de su idiosincrasia, el gitanismo se adaptaba. Siempre dentro de unos márgenes, pero se adaptaba. Había que entender que había unas costumbres comunes a todos los grupos gitanos y otras que se diferenciaban en cuanto a su forma circunstancial.

Un año me llevé entonces pastoreando y se trabajó lo mejor posible tratando de fundamentar. Mucha gente transformó su vida. Yo recuerdo a mucha gente que, cuando yo los recibía, venían con problemas, drogadictos y, a raíz de días, cambiaban toda su vida. Dejar las drogas, dejar el alcohol, cambiar las vidas, cambios que no se pueden explicar de otra forma que milagrosamente. No tengo otra forma, digan lo que digan, que puedan reflejar cambios de conducta en tan poco tiempo. Para mí, solamente se puede explicar por lo espiritual. Se desarrolló bien. Durante ese año yo me pedí con mi compañera y me casé. Al año o así, la añoranza de la casa, el primer año de

matrimonio, la rueda dentada que tiene que ir limándose con la otra, ya no me permitían pastorear y dejé de ser pastor ese año dejando la iglesia con 80 almas. Cuando hablé con mis superiores, no veía yo... no había otro pastor gitano. No había otro pastor gitano que se quedara al cargo y decidimos que Filadelfia tomara las riendas de esa iglesia, viendo que era una iglesia étnica, tenía que ser alguien que pudiera ministrar dentro de ese mundo'.

José R.: 'Rafael M. dejó la obra de Buenos Aires. Se quedó sin pastor. Entonces tuvieron que pedir ayuda al hermano Pelele, que era pastor de Rosario. Y el hermano Pelele venía de Rosario a Buenos Aires, predicaba la Palabra hasta que levantó al hermano Carlos como candidato. En ese tiempo estuvo llevando la obra de Rosario y Buenos Aires con la ayuda del candidato hermano Carlos. Como la iglesia de Rosario se venía para España, no quedó nadie, quedó el hermano Carlos de pastor de la iglesia de Buenos Aires hasta el año 2000 y también se levantaron en la iglesia de la Capital a unos predicadores como el hermano Lolo, que está en el cielo ya, el hermano Enrique, está en Canarias, el hermano Pedro, que desde el 2000 hasta el 2014 ha sido el pastor de la iglesia de la Capital'.

Rafael M.: '25 años después, hace un año y medio, cuando vuelvo, la iglesia tiene una serie de problemas graves, que no ha crecido, hay prácticas generales que... no se mueve el evangelio, ¿qué ocurre? Cuando yo llego aquí, y me pide el Coordinador de Filadelfia que acude a otra iglesia de los gitanos argentinos para enseñarles un poco de teología. Voy allí y, cuando vuelvo, el pastor que estaba aquí comienza a hacer una campaña difamatoria, insultos y todo lo más grave que se puede decir de una persona.

Cuando vieron que yo no me pasaba y se creó una barrera insalvable. Un sistema de política que tienen ellos que cualquiera que no sea o pertenezca a su denominación, siendo gitano, se convierte automáticamente en enemigo.

¿Qué ocurre? Hay una discusión con ese hombre, con el responsable de Filadelfia. Ellos tenían miedo de que esa iglesia se perdiera. Total, que me sacrificaron y empecé a trabajar. Comencé a trabajar en la necesidad. Dejé provincias, me vine aquí. Me fui a las calles, detrás de uno, detrás de otro. Iba al 24 horas. Gente siempre que estaba fuera del evangelio o que no lo conocía. Poco a poco se fue llenando la iglesia de gente entre comillas que no eran recogidas por nadie. Ahí había una familia que estaba en la otra iglesia, que se vino porque estaba en desacuerdo y se levantó un problema y pasó los niveles de la racionalidad y llega al fanatismo. Ellos han pasado mucho. No entiendo esa mentalidad medio-gitana que no llega a entender cómo un hombre de Dios pude hacer que gente que entraban en mi iglesia y echarlas'.

José R.: 'Porque aquella [iglesia] está abierta con el nombre de la "Iglesia de Dios". Hubo un pequeño problema aquí, la persona que iba, Rafael M., quiso abrir él por su cuenta, causó una pequeña división, la gente que estaba aquí un poco regular se iban para allá. Pero bueno, yo vine aquí y traje paz, puse paz. Y, bueno, de momento está la cosa ahí tranquila.

La gente que iba allí, era de aquí. Entonces, esa gente ha reflexionado, se ha dado cuenta, esta es su casa y se han vuelto. Alguna gente que se fue entonces no estaba bien con el pastor que había, por ejemplo, te voy a hablar por la iglesia, el de antes era un pastor [Pedro] que su carácter no agradaba mucho; el otro tenía un carácter más alegre, más simpático, más cariñoso. Y bueno, y se dio, pero al final han vuelto'.

Los relatos que he transcrito de un modo contrapuesto cubren la franja de tiempo que iría desde mediados de los 70 del s.XX, momento en que se abre la primera IEF en Argentina, más concretamente en Rosario (provincia de Santa Fe), hasta el momento en que José R. y Rafael M. entienden que ocurren una serie de acontecimientos que explicarían la situación actual. Ambos refieren a un suceso conflictivo entre los líderes de la IEF del barrio del Congreso de Buenos Aires y Rafael M, líder de la Iglesia Esperanza Viva, de la denominación Iglesia de Dios. Aunque ambos pastores se sitúan a sí mismos como partes enfrentadas en el conflicto producido un año antes de mi encuentro con ellos, en los discursos de uno y de otro se reconocen puntos tangenciales en lo referente a valoraciones y circunstancias concretas que habrían acaecido y que determinan la historia del evangelismo entre los calós del país.

La primera IEF en Argentina fue fundada en Rosario, entre gitanos que generalmente provendrían de Andalucía. La existencia de gitanos de procedencia malagueña o almeriense residiendo en Rosario aparece en el discurso de otros colaboradores. Generalmente se entiende que aquellos gitanos que habitaron en Rosario volverían a España, a Canarias más concretamente. Las procedencias y los lugares en los que establecen los gitanos una vez que llegan a territorio argentino, no son cuestiones baladí en la imaginación de los sujetos, como expliqué en el epígrafe anterior, son recursos vinculados y frecuentemente movilizados para explicar, desde la perspectiva de los sujetos sociales implicados, las diferencias entre los distintos grupos y justificar el escaso contacto entre ellos.

La clasificación local de los grupos según su procedencia y las zonas donde se asentaron parece haber servido a los intereses del evangelismo, primero, de la Asamblea de Dios en Rosario y el área del conurbano bonaerense y, segundo, de la Iglesia de Dios en la capital argentina. Dicha clasificación presenta un recurso no solo para la memoria de la historia de los gitanos calós en Argentina, sino para la historia del evangelismo pentecostal entre los mismos. Las misiones en unas y otras zonas las inician dos denominaciones independientes a la IEF pero, en ambos casos, pronto se realizaría una transferencia de las obras incipientes a la denominación gitana española respondiendo al supuesto de que una iglesia de un marcado carácter étnico ha de ser gestionada por líderes pertenecientes al grupo

étnico. Una vez que ambas obras se traspasaron a la denominación de la IEF, fueron estos los que iniciaron las labores de formación de pastores para dar continuidad en el tiempo a ambas iniciativas. A su vez, la cesión de aquellas primeras obras en Rosario y Buenos Aires supusieron la expansión de una estructura denominacional sobre un espacio transnacional. Esta se produjo en base al ideal de la correspondencia entre la pertenencia étnica de los líderes y la de los potenciales conversos.



IEF de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fotografía tomada por mí

Fue Rafael M. el que inició la evangelización efectiva entre los gitanos calós del Congreso de la capital argentina a finales de los años 80 del siglo XX. En la historia de la implantación del evangelismo aparecen obstáculos que hay que vencer. Tanto Rafael M. como José R. señalan principalmente dos: la reticencia de los *gitanos viejos* y los problemas de adicción a los enteógenos, señalando principalmente dos sustancias de una forma general: la droga y el alcohol. Pero una circunstancia sirve para fundamentar el punto de inflexión en las circunstancias que abren las puertas al evangelismo por parte de los gitanos residentes en el área: la intervención divina a través del cambio de algunas personas (José R. menciona a una persona en concreto, Carlos “el Argentino”, que posteriormente se convertiría en el primer pastor estable de la IEF de la capital argentina) y el *testimonio* que da cuenta de tal intervención. Expliqué en el capítulo 2 que los hermanos de la IEF se refieren al *testimonio*

en dos sentidos: el *testimonio* como evento que describe la intervención divina y el *testimonio* como comportamiento ideal. En el relato transcrito, José R. alude al *testimonio* de Carlos “el Argentino” compendiando las dos acepciones: su propio comportamiento, su *testimonio*, a través de la transformación sufrida es el *testimonio* mismo de la actuación de Dios. Dicho *testimonio* sirvió de ejemplo para las conversiones posteriores y, con ello, se hace referencia implícita a la ejemplaridad como fundamento del liderazgo religioso.

La reticencia de los *gitanos viejos*, de los *gitanos de respeto*, aparece en otras historias locales de la implantación de la IEF. Esta circunstancia da cuenta de la comprensión de tensiones entre las expectativas de la autoridad civil gitana, aquella compuesta sobre todo por gitanos ancianos, y la expectativas de los líderes religiosos. En ambos relatos aparecen los *gitanos viejos* como un obstáculo para la adopción del evangelismo.

Rafael M. traspone esta negociación entre líderes étnicos y líderes religiosos a un nivel mayor de abstracción. Para él, el obstáculo de acceso a los gitanos del Congreso que suponía el poder de los *gitanos viejos* representa, a su vez, la necesidad de negociar con el '*gitanismo*' que, según él, se adaptaba a la *ley* determinada por los intereses concretos de los distintos grupos. Tal y como explica, la adopción del pentecostalismo entre los gitanos exigía una '*adaptación del evangelio a la necesidades del pueblo gitano*' que, en el caso de Buenos Aires, '*era un pueblo conflictivo*'. El consumo de drogas y alcohol, asociado a la conflictividad, es otra de las problemáticas destacadas en la historia de los calós americanos por los líderes religiosos. En virtud a esta problemática concreta, a los ojos de los líderes religiosos, se llevan a cabo nuevas adaptaciones, como el situar lo que considera *mundano* en torno a las prácticas asociadas con el consumo y a lugares concretos del espacio urbano bonaerense.

Una vez solventado el acceso del evangelismo entre los calós a través de la negociación con los *gitanos viejos*, los primeros predicadores gitanos hubieron de tratar con el consumo de sustancias adictivas. Ambos hermanos enfatizan en este punto la intervención divina para explicar el éxito del evangelismo sobre dicho problema. Es solo a través de las primeras acciones de evangelización como puede entenderse el inicio del cambio de la vida de algunos gitanos de la zona centro de Buenos Aires, suponiendo de esta forma el inicio de

la primera etapa de crecimiento de *la obra*. Los testimonios se entienden fundamentales para la expansión de la obra en el barrio. La historia del evangelismo gitano en Buenos Aires pasa, en primera instancia, por la negociación con la autoridad local de los líderes religiosos gitanos y, de una forma más contundente, por la intervención divina.

Después de esta primera etapa, Rafael M. se marcha a España y la IEF del Congreso quedaría en manos del pastor encargado de la iglesia de Rosario. La clausura de la IEF de Rosario, según explica José R., se debe a la marcha de los gitanos a España, lo que implicó que Carlos “El Argentino” fuera nombrado pastor de la iglesia del barrio del Congreso de Buenos Aires, quien estuvo aproximadamente 10 años en el cargo y al que sustituyó Pedro, quien ostentaría el rol de pastor hasta 2014.

Para explicar el panorama evangélico actual, ambos líderes señalan las tensiones que acabaron por provocar la apertura de la Iglesia Esperanza Viva en 2014, cuando Rafael M. vuelve a Buenos Aires aproximadamente 25 años después de su vuelta a España. Si bien cada uno de ellos recurre a motivaciones distintas, ambos señalan una circunstancia común, la figura del pastor Pedro, de la IEF, para explicar parcialmente el conflicto. Para José R. la explicación del conflicto radica en la toma individual de una decisión por parte de Rafael M. (*'quiso abrir él por su cuenta'*), causando una división con el trasvase de personas que asistían irregularmente a la iglesia, *'gente que no estaba bien con el pastor que había'* dado que su carácter *'no agradaba mucho'*. Así, si la responsabilidad del conflicto recae sobre el pastor de la Iglesia Esperanza Viva por el hecho de tratar de comenzar una obra entre personas que asistían a la IEF sin el consentimiento de los líderes de la IEF, el conflicto no terminaría de entenderse sin atender a las tensiones existentes entre algunos de los fieles de la Iglesia y el pastor que en aquel momento administraba la misma.

Por su parte, Rafael M. señala que, a su vuelta a Buenos Aires, las acciones de la IEF, tal y como él trata la cuestión, no se correspondían con *el evangelio*. Aún así, accede a la ayuda en la formación teológica con los líderes de la iglesia de los gitanos argentinos, en el conurbano bonaerense. A su vuelta a la capital, el pastor de la Iglesia Esperanza Viva apunta que fue objeto de críticas por el pastor que había en la IEF del centro de la capital y explica que la causa de sus críticas fueron motivadas porque no asistía al culto que él gestionaba.

Rafael M. extrapola el comportamiento individual del pastor Pedro asociándolos a los procedimientos de la denominación española de una forma general, puesto que, según él, el pastor actuó motivado por la *política de la IEF*, según la cual, cualquiera que no *'pertenzca a su denominación, siendo gitano, se convierte automáticamente en enemigo'*. Este fue el punto de partida de nuevas acciones de evangelización entre los calós americanos. En esta tramo del relato hay otra discrepancia con la narración de José R. Rafael M., a diferencia del anterior, niega que la evangelización se diera entre asistentes a la IEF y que si se dieron casos de fuga de una iglesia a la otra fue porque estaban en *'desacuerdo'*.

Las historias narradas por dos de los protagonistas de la implantación del evangelismo y la IEF entre los gitanos del barrio del Congreso de Buenos Aires suponen un punto de partida para entender las dinámicas de la IEF actualmente en las dos dimensiones que aquí interesan: el carácter transnacional de la misma y el liderazgo étnico y religioso. Profundizaré sobre el liderazgo a partir fundamentalmente de dos cuestiones que reflejan dos escalas distintas: la organización de la IEF a nivel global y sus concreciones locales y el conflicto entre dos congregaciones evangélicas gitanas en el barrio del Congreso de Buenos Aires. Terminaré el capítulo con la experiencia de Manuel, un converso gitano sobre quien confluyen las consecuencias de las tensiones que he mencionado.

5.2.1. Los límites de las pertenencias.

La IEF se extendió a Argentina gracias que otras denominaciones, como la Asamblea de Dios o la Iglesia de Dios, que transfirieron sus acciones evangelizadoras a la denominación española. El supuesto de que los gitanos serían mejor integrados en una denominación administrada por gitanos promovió el traspaso de las obras incipientes a la IEF. Esta suposición implica algo más: el sistema acéfalo sobre el que se organiza el pentecostalismo, o cabría decir los pentecostalismos, permite, al menos en algunos casos, reproducirse manteniendo las distinciones étnicas. Se genera de esta forma una expectativa sobre la idea de la homegeneidad de la cultura. La lógica que subyace al traspaso de los puntos de evangelización es que los grupos son homogéneos, entidades aislables y

distinguibles definitivamente de las sociedades en las que se insertan. Sobre este fundamento, los líderes gitanos de una denominación gitana habrían de encargarse de la evangelización y movilización de los gitanos, dando por hecho la existencia de una realidad homogénea entre los grupos, si se pueden hablar de ellos como tal. Pero el mismo supuesto funciona socialmente a otra escala. Un proceso de reificación similar es eficaz a una escala intracongregacional: la gestión de una congregación evangélica compuesta por gitanos de un grupo ha de recaer en un líder del mismo grupo. Esta situación se puede constatar al menos entre las IEFs del Área Metropolitana de Buenos Aires. De esta forma se adaptan las acciones de IEF a las especificidades locales a la vez que se expande a través de un espacio transnacional, moviéndose entre las tensiones que resultan de la existencia de representaciones homogéneas de la gitaneidad y las estrategias de diferenciación de los grupos gitanos concretos.

Por un lado, con el grado de autonomía del que gozan las autoridades locales y la lógica de rotación de roles internos y la adscripción étnica de las personas que ocupan los puestos de liderazgo se potencia la experiencia local, sosteniendo que los grupos calós son en alguna medida y sustancialmente diferentes entre sí. Por otro lado, a través de las vinculaciones a nivel nacional y transnacional se motiva la construcción de una pertenencia étnica común a través de la constitución de un proyecto político de dimensión transnacional.

Actualmente hay dos congregaciones de la IEF en América. Las dos se hallan en territorio argentino, en dos zonas diferentes: San Miguel, una localidad del conurbano bonaerense, y el barrio del Congreso de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Como se ha dicho, el primer culto de la IEF en Argentina se abrió en Rosario, si bien desapareció con el traslado de los gitanos de Rosario a Canarias (España). El segundo se abrió en el centro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en el año 1990 aproximadamente y permanece en funcionamiento en la actualidad.

El otro de los cultos de la IEF que existe en Argentina se halla en una localidad en la zona del conurbano bonaerense, en San Miguel, al noroeste de la capital argentina. Aunque se vincula a la denominación española, la Iglesia posee el nombre “Nueva Vida”. A dicho culto asisten generalmente gitanos residentes en San Miguel, José C. Paz y Cruce Castelar

(localidad de Moreno), según sus líderes. La historia de la Iglesia Nueva Vida de San Miguel, según me contó su pastor en una conversación informal, tiene comienzo aproximadamente en 2006, cuando ya el Coordinador de la IEF en América, el hermano José R., evangelizaba en las localidades de la zona del conurbano bonaerense. Sin embargo, los cultos no se celebraban durante los meses que José R. no se encontraba en la zona, por lo que no sería hasta 2010 cuando se funda definitivamente el culto de forma estable. Parece que en 2012 se fundó otra congregación en Cruce Castelar (Moreno), que cerró en 2013, de modo que los fieles pasaron a integrarse en la IEF de San Miguel.

A pesar del sistema de rotación al que se someten los pastores de la IEF en España, en Argentina los pastores no están sujetos a la misma dinámica, si bien según los líderes de la denominación existe la expectativa de instaurar a largo plazo las rotaciones entre pastores de una y otra área. Las adaptaciones locales que promueven los líderes de la IEF española a través de la autonomía organizativa de las iglesias entra en tensión con el sistema de relaciones de grupos en el caso de Argentina, donde el contacto de gitanos de la capital y del conurbano bonaerense es muy limitado. De este modo, aunque la vinculación de ambas congregaciones se da a través de la pertenencia a una denominación y a una etnia común, no es difícil oír argumentos en contra de la rotación de pastores determinados por las concreciones étnica de los individuos. Según me contaba un joven residente en el barrio del Congreso:

'Se pueden turnar [los pastores], o venirse aquí uno, irse uno para allá. Pero es difícil, te explico el porqué: los gitanos de José C. Paz son gitanos, pero no son como nosotros. O sea, son iguales, pero ellos se han criado en José C. Paz, y los gitanos de aquí los vemos muy raros, los vemos como payos. Gitanos, sí, pero... raro.

Entonces, cuando nosotros los vemos sabemos que son gitanos, pero... los visitamos a lo mejor, nos llevamos bien, pero... Si yo me voy allí a pastorear con mi mujer, mi padre me dice: «¿qué te pasa? ¿estás loco o qué te pasa? ¡Que se vaya otro pastor!»'.

Los líderes de la IEF del barrio del Congreso de Buenos Aires señalan la inexistencia de obreros como dificultad para instalar el sistema de rotación de roles. El número de puestos de liderazgo en la congregación tiene una doble interpretación, algunas veces con consecuencias indeseables, dependiendo de la posición desde donde se valore: los líderes de la IEF entienden que la ocupación de roles se corresponde con un *llamado de Dios* y no al

capricho de los fieles; sin embargo, algunos fieles responsabilizan al pastor de la IEF del hermetismo a la hora de acceder a puestos de importancia en la congregación. De ésta última crítica se valen los evangélicos que dejaron de asistir a la IEF para congregarse en la Iglesia Esperanza Viva de la Iglesia de Dios, abierta en 2014. Este argumento, utilizado para cuestionar las acciones y decisiones de los líderes de la IEF, se relaciona con un *problema* que los gitanos de las dos iglesias de la capital reconocen. Los gitanos más comprometidos en la *obra* denuncian frecuentemente, incluso en las predicaciones, que los gitanos de la capital están poco implicados en la acción de la iglesia y que la misma funciona '*como un club*', lo cual es asimismo comprendido como responsabilidad de los pastores, al menos parcialmente. De los pastores se espera que motiven a los fieles a la participación, aunque a la hora de explicar la falta de implicación de los fieles, los propios líderes buscan las causas en la *forma de ser de los gitanos*, aludiendo así a una supuesta falta de compromiso, obediencia y respeto por la vida espiritual.

Las especificidades de las circunstancias que rodean a los gitanos calós encuentran un espacio en la adhesión religiosa también a nivel simbólico. La adicción a sustancias enteógenas aparece en la actualidad entre los evangélicos gitanos del barrio del Congreso con un doble efecto. Por un lado, el consumo de alcohol y drogas pasa a ser interpretado como la manifestación del mal para los gitanos del Congreso. Si bien es un problema sobre el que *la palabra de Dios* se consiguió imponer en la etapa emergente del evangelismo gitano en Buenos Aires, la continuidad de tal problemática se interpreta como una fuerza en tensión con la voluntad de la divinidad. Los gitanos evangélicos reconocen en dichas prácticas la acción del demonio y se lleva a cabo en espacios concretos de la ciudad, como el bar “Los 36 Billares”, en la Avenida de Mayo, donde se considera que los jóvenes gitanos no evangélicos '*pasan todo el día bebiendo alcohol*'. Estas consideraciones remiten a la ubicación de una parte del esquema dualista del imaginario pentecostal –la indeseable, *el mundo*– en espacios concretos del espacio urbano. Por otra parte, este mal supone una parte fundamental del imaginario de los gitanos conversos a nivel individual, ya que en la adopción de las pautas de consumo consideradas tabú hallan una demoníaca fuerza tentadora. Aunque la reprobación hacia el consumo de enteógenos es un elemento fundamental en el discurso de los agentes pentecostales a nivel global, la variabilidad del consumo o de la percepción del mismo como problema lo convierten en una circunstancia particular en este caso.

Los contactos entre americanos y argentinos se propician desde el seno de la IEF, aunque estos se limiten, como a veces describen los líderes, a los momentos en que reciben las visitas de los pastores *españoles*. En este sentido, la denominación sirve de puente sobre el que tejer nuevas redes de solidaridad que no existían hasta la fundación de las iglesias. Durante mi trabajo de campo fui consciente de, al menos, tres visitas de fieles de la IEF del Congreso al culto de San Miguel y una de los líderes de IEF de la provincia a la de la capital. Dos de las visitas coincidieron con la estancia en Buenos Aires del coordinador de la IEF en América, José R. Si durante la primera estancia en Argentina en 2014 los mismos fieles de la iglesia reconocían el poco contacto que mantenían, más de un año después se producen visitas entre ellos de una forma constante, al menos durante el mes anterior a la visita del Coordinador Internacional o durante su estancia en Argentina. La pertenencia religiosa abre un nuevo espacio desde donde pensarse a sí mismos y a los otros calós residentes en Argentina que transforman las antiguas consideraciones que se tenían entre ellos, sobre todo las referentes a la conducta moral de los individuos.

Los mismos líderes de las IEFs argentinas y de España reconocen que la iglesia es el único punto de contacto entre los gitanos de la capital argentina y los de las localidades de la provincia de Buenos Aires. Pero también la denominación vincula a los calós de Argentina con los de España más allá de la esfera secular, de modo que se promueven oraciones en los cultos en los que se pide por la salud de algún miembro de la iglesia española. Asimismo, las denominación ha fomentado el viaje de los pastores residentes en Argentina a España para conocer los cultos de la zona centro del país.

La IEF como denominación transnacional se mueve entre dos modelos de la clasificación dinámica que ofrece Levitt (2001:18), presentando un carácter híbrido entre una organización “transnacional negociada” y “recreada”. La IEF tiene una jerarquía muy marcada, piramidal, pero que presenta carácter flexible al motivar en un plano intracongregacional e intercongregacional un sistema de rotación de líderes. Existen vínculos institucionales que ponen en relación a las iglesias del territorio español y argentino. Estos vínculos, encarnado sobre todo por el rol de Coordinador de América de la Iglesia, sirven para la supervisión y el control de las acciones de las congregaciones locales, y aunque existe

cierta flexibilidad en la gestión local, no están al margen de restricciones. Estos límites se presentan en ciertas pautas organizativas y de liderazgo y en la producción de una estética concreta a través del ritual.

Entre los dos viajes que realicé a Argentina se había producido un cambio en el pastor de la IEF del barrio del Congreso de Buenos Aires. Durante mi primera visita, en 2014, el hermano Pedro pastoreaba el culto. Cuando volví a Buenos Aires en 2015, el pastor Juan, hasta entonces único obrero de la iglesia, había sucedido a Pedro después de aproximadamente 14 años de administración de la iglesia. Pedro comenzó a participar entonces como ofrendero de la congregación. Durante la celebración de un culto en octubre de 2015, cuando predicaba el Coordinador de la IEF en América, éste anunció que Pedro podría volver a predicar después de un año sin hacerlo. Pedro fue disciplinado en octubre de 2014, cuando él mismo decidió ceder el puesto de pastor a Juan sin consultárselo a la máxima autoridad de las iglesias en Argentina, José R., el Coordinador Internacional. Así, el nombramiento de pastores, incluso en Argentina, es una labor asignada al rol de responsable de zona en España y al Coordinador de América en el caso de Argentina. La consulta ante el deseo de un cambio en el liderazgo de la iglesia y la posterior decisión por parte de la autoridad responsable no es negociable. El obviar el procedimiento por el que el cambio de pastor se lleva a cabo implica una sanción en términos espirituales, sino también que socavan asimismo el prestigio de la persona implicada. La sanción impuesta sobre Pedro desató otras consideraciones negativas sobre características de su personalidad que, además, sirvieron para explicar parte de la fuga de fieles de la IEF cuando la Iglesia Esperanza Viva abrió sus puertas.

Aunque los procedimientos para el cambio de los pastores pasan por la toma de decisiones de la autoridad competente en España y Argentina, la frecuencia de estos cambios varían entre una zona y otra. En aproximadamente 25 años de historia de la IEF en el barrio del Congreso de Buenos Aires, ésta ha contado con la administración de tres pastores, algo inusual en las congregaciones españolas, donde la constancia con la que los pastores rotan es aproximadamente de entre 6 meses y dos años, dependiendo de las necesidades de las iglesias locales. Entre los cambios que reconocen los líderes de la IEF que quieren implantar en las iglesias argentinas, está el de reducir la frecuencia de tiempo para los cambios de los

pastores, si bien, ante la falta de candidatos y obreros, y las reticencias que existen para pastorear en la IEF de la provincia, y viceversa, reconocen que los cambios habrían de ser reducidos a tres o cuatro años.

Además de producirse una negociación entre las iglesias de Argentina y la jerarquía de la IEF en cuestiones como la organización, el liderazgo o los rituales, la denominación presenta también características de organización transnacional recreada, en la medida en que funciona como una franquicia de la denominación en España, contando con la guía de sus líderes y el intercambio de recursos. En primer lugar, aunque el evangelismo entre los gitanos calós en Argentina se inició en manos de denominaciones ajenas a los mismos y, después, se enviaron líderes de la IEF española para extender *la obra* hacia el Cono Sur, la formación de líderes religiosos locales ha sido fundamental para dar continuidad a la denominación transnacionalmente. Por otra parte, Hay elementos específicos entre las formas de celebración ritual que quedan asimismo sujetas a las decisiones de la autoridad local. La participación en las oraciones de los fieles de la IEF del barrio del Congreso está casi exclusivamente reservada al pastor. En ninguna de mis visitas a la IEF el pastor pidió a ningún fiel que presentase o despidiese el culto, como se hacía generalmente en todos los cultos a los que había asistido en el sur de España, e incluso como pude ver la tarde que visité la IEF de San Miguel. Sin embargo, en todos los cultos de la IEF, incluyendo el del centro de la capital argentina, se utilizan unas formas sensitivas concretas a través de las cuales se produce la experiencia religiosa. Al producir un conocimiento sensible del mundo específico, con un estilo estético particular, los espacios de culto de la IEF se convierten en espacios de encuentro potenciales de individuos de distinto origen donde poder experimentar las mismas sensaciones. Así, la experiencia de los fieles de la IEF puede recrearse de idéntica forma donde quiera que se asista a sus cultos. Para el éxito de la producción de la experiencia es asimismo fundamental la labor de los líderes, como expliqué en el capítulo 2, quienes comparten técnicas para la producción de la sensibilidad. El proyecto político que construyen los pastores de la IEF tiene, de esta forma, carácter transnacional.

Pero la flexibilidad organizativa de la iglesia y la distancia real e imaginada entre la jerarquía de la denominación y las iglesias en el territorio argentino otorga un espacio a los críticos de la denominación para sostener y construir sus argumentos. Desde que la Iglesia

Esperanza Viva fue erigida por el líder gitano de la Iglesia de Dios comenzaron a difundirse informaciones que destacaron la incoherencia doctrinal de la cúpula misma de la denominación en España: *'ellos mismos no saben sin son arminianos o calvinistas'*. Señalan la pobreza doctrinal de la denominación o un supuesto énfasis en el carácter emocionalista, *'porque el gitano es muy emocional'*. La crítica puede extenderse a los líderes locales, a los cuales se les acusa de aprovechar la distancia física existente en relación territorio donde se emplaza la cúpula de la organización para ejercer su poder a capricho, vinculándose con la denominación solo nominalmente. No obstante, esta crítica dirige de nuevo la reflexión hacia la autonomía de las congregaciones a nivel local. Frecuentemente se señala a la IEF como una organización sectaria, la cual está solamente interesada en tener el monopolio de la población gitana allá donde se constituye un culto de la denominación. Pero no es extraño oír estas críticas entre gitanos españoles, evangélicos o no, vinculando la supuesta pobreza doctrinal con la *incultura* de los gitanos. La explicación que se esgrime para apelar al carácter sectario de la iglesia hace corresponder un supuesto interés de los líderes por el poder, una doctrina superficial, la imposición de dicha doctrina a través de métodos restrictivos de control y el desconocimiento general de los gitanos que acceden a ella. Al igual que la denominación, las críticas que se le hacen son compartidas por gitanos evangélicos de otras iglesias o por gitanos no evangélicos en España y Argentina.

En resumen, la IEF activa dos lógicas complementarias entre sí y que en ocasiones pueden ser fuente generadora de tensiones, como se evidencia en el caso de la denominación en Argentina. Por una parte, se organiza transnacionalmente poniendo a disposición de los fieles un relato diaspórico común, englobando a los gitanos en una misma identidad¹⁶¹. Para

¹⁶¹ Las gramáticas englobadoras de la identidad, por alinearme a la propuesta de Gerd Baumann (2010b), entran en juego rebasando en este caso los límites que separan a gitanos calós y a otros grupos. En la Ciudad Autónoma de Buenos Aires existen algunos cultos compuestos por roma kalderash, aunque estas iglesias no han promovido la creación de una denominación común hasta aproximadamente 2012. El Coordinador de la IEF en América me insistió en que la idea de formar una denominación de iglesias rom nace de él mismo. En el intento de exportar el modelo de la organización española entre los roma de Argentina contactó con los pastores de las iglesias compuestas por los kalderash para vincular las congregaciones bajo una misma denominación, el Consejo Evangélico Pastoral Argentino Rom (CEPAR). Según José R., él mismo ejerció de dirigente hasta que se dio por concluido el proceso de vinculación de las Iglesias rom. Frente a la versión del Coordinador, uno de los pastores kalderash con el que contacté durante mi estancia en Buenos Aires, me explicó que, si bien tanto él como los demás pastores del CEPAR conocían a José R., éste *'nos visitó un día y puede que aportara ideas, pero nada más'*. El CEPAR uniría aproximadamente a 20 iglesias, 6 de las cuales estarían activas en Buenos Aires, y daría representación a 1000 roma aproximadamente. Aunque durante el trabajo de campo no me interesé en exceso por esta cuestión, de las discrepancias existentes entre ambas versiones se infieren conatos de obtención de capital simbólico a partir del reconocimiento que reclaman unos y otros a la hora de haber impulsado la creación una organización religiosa. El rol de los líderes

ello resulta esencial la organización jerárquica y el reconocimiento de su autoridad para decidir sobre la ocupación de puestos de liderazgo, la limitación de la participación entre gitanos o la construcción de una estética común a través de formas rituales idénticas, independientemente de su eficacia, que recae a su vez en el rol del pastor. Por otra parte, la dinámica de la IEF parece respetar algunas especificidades, por ejemplo, a nivel organizativo a través de la autonomía que tienen las congregaciones locales para la toma de algunas decisiones o a la hora de percibir problemáticas concretas. Pero además, la IEF fomenta una comprensión de la gitaneidad local, respetando los límites entre grupos supuestamente diferentes a partir de la supresión del sistema de rotación de pastores entre congregaciones diferentes. Los líderes de la denominación en España entienden así que el éxito de los cultos pasa por reconocer las diferencias étnicas a través del liderazgo, pero no por complacencia, sino porque ellos mismos también observan diferencias entre grupos. Un comentario de José R. lo resume así:

'Estos de la capital, no, son más o menos como los de España, ¿vale? Lo que pasa es que... porque ellos no han perdido la idiosincrasia, no han perdido las costumbres ¡No han perdido nada! Ni el habla siquiera. Ellos siguen hablando como en España. Entonces, ellos llevan aquí, ¡algunos han nacido aquí! La mayoría han nacido aquí. Del culto, todos. ¿Por qué? Porque han mantenido esa unidad de comunidad gitana, ¿vale? Entonces, al mantenerse, han mantenido los diálogos, han mantenido los acentos ¡han mantenido todo! Yo vengo cuatro días y se me pegan palabras de Argentina. Porque ellos mantienen hasta el nivel de la cultura y son como, digamos, como un tipo de gitano como los gitanos del centro de Madrid, más o menos ese estilo tienen (...) Los de José C. Paz ya, a ver, tienen otra forma de vida, es como si hablamos de otra provincia de España'.

religiosos en la creación de congregaciones, puntos de oración o iniciativas organizativas son fuentes de prestigio y, por ello, recursos simbólicos movilizados por los líderes cuando hablan de sus quehaceres en el recorrido histórico de la IEF. Por otra parte, la inactividad de los líderes de la IEF en relación a la evangelización de individuos no gitanos hace pensar que la colaboración de los líderes de la denominación española con pastores roma entraña el reconocimiento de una relación. Es decir, si el criterio de elección de grupos sobre los que ejercer las labores de evangelización es étnico, la colaboración con pastores roma para la formación de una denominación religiosa sitúa a los mismos roma, al menos, en una categoría intermedia entre la sociedad paya y los calós. El mismo José R., en una de nuestras conversaciones, reconoció incluso el interés por entrar en contacto con los boyash con la intención de *'trabajar con ellos'* a partir de la adhesión religiosa.

5.2.2. Paradojas del denominacionalismo.



Iglesia Esperanza Viva, Buenos Aires (Argentina).
Fotografía cedida por un hermano.

Si las supuestas diferencias étnicas pueden sostener los fundamentos de la distancia social entre grupos gitanos considerados a sí mismos diferentes, la pertenencia religiosa puede producir tensiones al interior de los grupos. En este apartado quiero reflexionar sobre el liderazgo étnico y religioso a través del conflicto que anuncié al comienzo de este capítulo. En dicho conflicto se han visto implicados líderes de dos congregaciones y sus fieles. El ejemplo de Manuel es uno de los que más llama la atención, por ser un creyente de reconocido prestigio entre los calós del barrio del Congreso de Buenos Aires, y este da cuenta de las tensiones, terrenales y trascendentales, entre las que se mueven los fieles frecuentemente.

La historia del pentecostalismo entre los gitanos calós de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires contada por Rafael M. y José R. llega a su fin con un evento que ambos señalan como significativo para comprender las condiciones actuales de las iglesias. La apertura de una nueva congregación evangélica entre los gitanos del barrio es el inicio de un conflicto que continuaba desplegándose durante los días que estuve desarrollando mi trabajo de campo en el barrio del Congreso.

Ya en las historias mencionadas hay valoraciones sobre las causas del conflicto. Tratar de ordenar el conflicto en las etapas que Victor Turner (1975) ofrece para descomponer los *dramas sociales* puede contribuir a hacer visibles las dinámicas sociales y culturales etno-religiosas en relación al poder entre los gitanos de la capital argentina. Los relatos sobre el conflicto que dio como resultado la división de la iglesia me fueron ofrecidos en discursos que se pueden organizar de acuerdo a la estructura dramática turneriana y desvelar así luchas por el ejercicio del poder, valoraciones, significados, expectativas, etc. Mi trabajo de campo no se desarrolló en la fase inicial del conflicto producido entre los fieles evangélicos calós de la ciudad de Buenos Aires, sino un año después del punto de partida del mismo, lo que implica que el análisis y las conclusiones que se puedan extraer de él recaen sobre el momento en que los individuos relatan lo acaecido. Hay que considerar entonces el carácter reflexivo de los relatos, puesto que los agentes los narran buscando otorgarle sentido a las posiciones actuales en las que se encuentran. Tenemos así un conflicto contado fundamentalmente por dos sectores: uno, el de los líderes de la IEF, el otro, el del pastor y algunos fieles de la Iglesia Esperanza Viva. Una tercera posición la encontramos en Manuel, cuya circunstancia será objeto del siguiente epígrafe.

Lo que Turner denomina *quiebra* como primera etapa del drama es situado, como hemos visto en las historias del evangelismo gitano en Buenos Aires, en la división pública de la congregación pentecostal en dos cultos: uno de ellos, el de la IEF, existente en el barrio del Congreso de Buenos Aires; el otro, el de la Iglesia Esperanza Viva, inaugurado en el año 2014 en el mismo barrio, en la calle paralela de donde se encuentra el primero. La brecha abierta entre ambas congregaciones se justifica por parte de los líderes de la IEF al interpretar que el líder de la Iglesia Esperanza Viva evangeliza entre conversos de la IEF. Rafael M., líder del culto de la denominación Iglesias de Dios, niega tal hecho, explicando que la obra comenzó predicando a personas '*que estaban fuera del evangelio o que no lo conocían*'. Hay un reconocimiento normativo de ambas partes del conflicto: el evangelizar entre personas que ya pertenecen a una congregación concreta resulta indeseable, lo cual, de otra forma, también supone una forma de evitar poner en cuestión la capacidad de decisión y la voluntad de los fieles. De parte de los pastores de la IEF hay un motivo más, aunque relacionado con este, que sirve para deslegitimar la acción de Rafael M., y es, como se extrae de las historias

transcritas arriba, que el líder de las Iglesias de Dios abrió un culto '*por su cuenta*' a pesar de haber trabajado para Filadelfia en la formación de pastores. De alguna forma, los líderes de la IEF desacreditan a Rafael M. por actuar con independencia a las decisiones de los líderes locales, lo cual él percibe como una señal del carácter monopolístico y sectario de la denominación española.

Aunque este es un punto de discordancia, desde ambos frentes se señala la existencia de una condición previa. Para los líderes de la IEF, los fieles que se trasladan a la iglesia abierta por Rafael M. no estaban cómodos con el anterior pastor de la IEF, Pedro, hecho que podría explicar parte de las fugas de una iglesia a otra. Sin embargo, es la acción de Rafael M., evangelizando entre los fieles de su iglesia lo que resulta determinante para el conflicto. Líderes y fieles de la Iglesia Esperanza Viva encuentran un mayor grado de importancia en las acciones de Pedro. Todos los fieles de la iglesia Esperanza Viva con los que he hablado señalan la administración de Pedro en la IEF como el detonante del conflicto, Rafael M. vendría entonces a solucionar un problema que había comenzado años atrás, cuando Pedro aun era pastor. Algunos fieles de la Iglesia de Dios del Congreso de Buenos Aires destacan que en la IEF las acciones estaban muy restringidas, la participación en los cultos era negada a los fieles y solo una relación directa con Pedro permitía la promoción personal en el culto.

'Allí la gente no se valora por lo que es. No te digo que hay gente que sí se valora, pero no todo el mundo te da el lugar que te dan en esta iglesia [Esperanza Viva]. Esta iglesia está administrada por una persona que es abierta a todo tipo de personas. Te das cuenta que aquí te bajas, te saludan, te trata, te dice: «¿quieres café?». Se te abre la puerta en el área de tratar de buscar al débil, al que no tiene, lo dice la palabra: «Dios vino por los desechados del mundo»; si tú eres perfecto, no matas a nadie, no robas, es un ejemplo, no dices una mala palabra, ¿para qué quieres? Si te vas a ir al cielo de una. Y dice Dios en la palabra, dice: «¿por qué me llamas bueno? Si no hay nadie bueno, nada más que mi padre que está en los cielos». Entonces, te tienen que dar la oportunidad de abrirte la puerta y hacerte entender que tú estás en pecado para poder sacar lo malo que llevas...'

La dificultad de acceso a ciertas posiciones o el trato diferencial entre los líderes y los fieles, según los fieles de la denominación de la Iglesia de Dios, entran en contradicción con la doctrina evangélica, con la interpretación que hacen de la Biblia. Frente a esto, Rafael M. es visto como un pastor que promueve más actividades en la iglesia, otorga oportunidades a los miembros para el acceso a puestos de liderazgo o al coro y trata a todos los miembros por

igual. Si en la IEF del Congreso, el pastor no requería de los fieles para que oraran al comenzar o terminar el culto, en la Iglesia Esperanza Viva, sin embargo, la presentación y despedida del culto por varios fieles de la iglesia era algo que se realizaba a diario. Asimismo, las críticas sobre la administración del pastor Pedro no se limitan a su acción dentro de la iglesia, sino que se extienden a las labores de evangelización. Un converso de la Iglesia Esperanza Viva señalaba que los fieles de la IEF

'se quedaban en la puerta. Como Pedro no los iba a buscar, pues... Tú has estado, la mayoría de la gente estaba en la puerta, eso no es una iglesia. (...) Él no iba a buscar a la gente. Entonces, la mayoría de la gente se quedaba en la puerta o no iba directamente a la iglesia. Mucha gente pues, como tenía problemas de contrariedad con gente de adentro, no podía entrar. A raíz de todo eso pues Dios mandó al pastor Rafael M. y abrimos la iglesia hace ya un año, que tenemos como más o menos 80 personas aquí o 70 personas'.

El pastor Pedro es acusado de no solucionar las tensiones existentes entre fieles de su iglesia. Se observa que entre las expectativas asociadas al rol desempeñado por los pastores evangélicos está la de solucionar los problemas entre los fieles de la iglesia y motivar a los creyentes que se *enfrian*, así como preocuparse por las causas que provocan la progresiva pérdida de interés de los fieles por la asistencia a los cultos.

Los asistentes a la Iglesia Esperanza Viva valoran –al menos retóricamente– los conocimientos bíblicos que posee Rafael M. en contraste con los de los líderes de la IEF. De esta forma, es frecuente que se le atribuya a la IEF una supuesta escasa calidad doctrinal. Los discrepantes fieles de la iglesia Esperanza Viva interpretan esta supuesta pobreza cualitativa a nivel doctrinal como un reflejo de que a los líderes de la IEF les importa por encima de *la palabra* el incrementar el número de seguidores. De hecho, este desinterés por *la palabra* en favor del número de fieles que acuden a los cultos, según las palabras de los conversos, entra en contradicción con *la palabra* misma. Para los fieles de Esperanza Viva, las deficiencias a nivel teológico están inequívocamente relacionadas con las de carácter administrativo de la iglesia. En este sentido, la Biblia provee de un marco desde donde interpretar no solo la experiencia de los fieles en su vida cotidiana, sino también la administración de las congregaciones locales y los puestos del liderazgo, tal y como mencioné en el capítulo 2. La crítica que subyace es la de la incoherencia entre la doctrina evangélica pentecostal, o una interpretación concreta de la misma, y la acción de los líderes. Por este motivo, y de acuerdo

con Handman, “el impulso cismático para perfeccionar la iglesia puede tomarse como una manifestación de la militancia, de la lucha que debe librarse constantemente contra el pecado como una fuerza contaminante” (2014: 207).

Una segunda parte del conflicto ahondaría en el incremento de las brechas entre fieles de una iglesia y otra. Es decir, en el proceso disruptivo que los individuos narran se identifican algunas consecuencias que harían que el conflicto adquiriese una importancia que no parecía tener al comienzo del mismo o, al menos, que no debería tener a los ojos de los conversos. Los individuos señalan que la apertura de la iglesia supuso la erosión de las relaciones sociales entre los fieles del Congreso. Si en un primer momento la quiebra es producida por la apertura de un nuevo culto independiente de la IEF y el trasvase de algunos creyentes de una iglesia a otra, una segunda etapa de crisis se inaugura cuando las divisiones rebasan a las congregaciones para aparecer entre los fieles más allá de la vida congregacional. Miembros de una iglesia y de otra señalan un relativo distanciamiento entre ambos grupos determinados por la adopción de una opción denominacional. A pesar de que se resta importancia a estas tensiones, los miembros de la Iglesia Esperanza Viva señalan que han sido *'excluidos'* por los fieles de la IEF y lo ejemplifican con algunos episodios:

'Aquí se sale en taxi a trabajar, en remises, se agarra entre cuatro y se van a trabajar, mucha gente los han sacado de los taxis por venir a la iglesia, han hecho distinción de personas: «Si ya no perteneces a la iglesia, ya no vienes conmigo»'.

Asimismo, aunque los calós del Congreso me insistían en que están todos emparentados, una circunstancia se hizo notable durante mi trabajo de campo. A mi llegada a Buenos Aires fui invitado por Manuel a la celebración del cumpleaños de un joven de la Iglesia Esperanza Viva en un restaurante de la capital argentina. Los cuatro jóvenes con los que me desplazé al cumpleaños asistían a la misma iglesia, no había sido invitado nadie perteneciente a la IEF ni nadie que no fuera asiduo a los cultos. Una vez que Manuel comenzó a congregarse de nuevo en la IEF, nunca más lo vi con los jóvenes que fuimos a cenar aquella noche de agosto.

Al hablarme de estas divisiones entre los gitanos calós de Buenos Aires a raíz de discrepancias en el terreno religioso, vi una buena oportunidad para preguntar a los fieles por

el papel de los *gitanos viejos* en la brecha que se había abierto, ya que siempre explicaban que estos solo intervendrían en contiendas que no se produjeran en el interior de las iglesias o entre fieles de las mismas. Entendí que al haberse trasladado tal situación al espacio secular, los *gitanos viejos* habrían tenido algo que decir en tal circunstancia. Sin embargo, parecía que tal sucesión de historias podrían estar siendo sobredimensionadas por mí mismo, de modo que podía estar observándolas como acontecimientos que determinarían contundentemente la vida social de los calós del Congreso, cuando en realidad parecían tener una importancia relativa.

'No se metieron la gente más grande porque fue todo interno. Aparte, como teníamos también nosotros a gente grande aquí, estaba mi abuelo, el tío Joaquín, mi tío Enrique, que estaba en la iglesia en ese momento, estaba el señor del sombrero... Al haber gente grande apoyándonos, pues entonces no se dividió la cosa y lo dejaron más como cosa de la iglesia. Porque cuando se llama a un gitano viejo es para un problema, a lo mejor una ruina o una pelea grande. No se le molesta tampoco por cualquier cosa'.

Que algunos adultos varones asistieran a las iglesias parece jugar un papel fundamental a la hora de valorar lo sucedido entre los cultos. Pareciera como si la pertenencia de los hombres más ancianos a los cultos legitimaran su existencia y los protegiera de los ataques de la IEF. Asimismo, en este fragmento se resta importancia a la división de la que hablaban, incluso llegando a dudar de que tal división se produjera de hecho. Aún así, todos los gitanos con los que hablé de lo sucedido entre las dos iglesias identificaron consecuencias que se dieron fuera de los espacios culturales mismos.

Las partes del conflicto, en efecto, hablan de intentos de desplegar operaciones en favor de socavar las tensiones resultantes del mismo. Los líderes de la IEF sitúan en Rafael M. la principal fuente del conflicto, pero tanto el coordinador de la IEF en América como el pastor de la congregación explican que si se cruzan con él en el barrio, le saludan. Asimismo, el coordinador evidencia que él mismo fue quien *trajo la paz* entre los calós después de pedir a los creyentes de la iglesia que no entrasen en conflictos con los fieles de la otra iglesia. Por su parte, el pastor Juan abre la posibilidad a los fieles de la Iglesia Esperanza Viva de volver a la IEF, pero niega que trabajar junto a Rafael M. sea una opción: *'sería como avalar lo que ha hecho'*.

Rafael M., como pastor de la Iglesia de Dios, también ha tomado decisiones que repercuten al desarrollo de las tensiones entre fieles y líderes de las congregaciones del barrio del Congreso. Con el objetivo de disminuir los enfrentamientos, el pastor de la Iglesia Esperanza Viva evidenció a los líderes de la IEF su disposición a negarse a recibir a gente que viniese de la IEF. Rafael M. me contó que en un caso tuvo que pedir a una joven que asistiera a la IEF dado que allí era donde se congregaba su familia. Ante las ofensas recibidas por el pastor Pedro, tal y como explica Rafael M., existía un recurso disponible que no llegó a utilizar y que podría haber agravado el conflicto. Según el pastor de la Iglesia Esperanza Viva, la IEF del Congreso de Buenos Aires carece de la licencia para desarrollar la actividad religiosa, lo que podría motivar una denuncia hacia ellos. Sin embargo, los motivos para no delatar esta circunstancia no solo pasaban por el deseo de no agudizar los problemas existentes, sino que también guardan relación con la consideración de la figura del propio Rafael M., quien, antes esta posibilidad, podía ser visto como un payo.

'Yo he tenido que comportarme con ellos como payos. La última vez me estaban amenazando tanto que digo: «mira, igual que allí [en España] existe la FEREDE, aquí existen dos: ACIERA¹⁶² y FAIE¹⁶³» creo que se llama. Mira, el supervisor mío ha sido presidente de las dos. Y le digo literalmente: «la próxima vez que me amenaces, te vamos a meter una denuncia». Y dice que eso no es de gitanos, «pero es que tú no me estás tratando como gitano. Ya que me tratas como payo, me comporto como payo. Te denuncio porque no tienes permiso de culto». Ellos no tienen licencia de culto. No están registrados aquí'.

Recurrir a las autoridades oficialistas competentes para la resolución de un conflicto no es una posibilidad para los gitanos, de modo que hacerlo repercute en el cuestionamiento de la gitaneidad del pastor de la Iglesia Esperanza Viva. Hay ciertos comportamientos considerados payos, así como hay otros potencialmente gitanos, también a la hora de considerar estrategias propias del campo religioso. No se trata entonces solamente de proteger a los fieles de ataques derivados de una conducta que pudiera resultar incoherente con *la palabra*, sino también con la gitaneidad. En las competencias entre congregaciones religiosas gitanas no solo se disputa una *verdad* religiosa, sino también una *verdadera* gitaneidad.

¹⁶² Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de Argentina.

¹⁶³ Federación Argentina de iglesias Evangélicas.

En el momento en que realicé el trabajo de campo los dos cultos estaban activos, aunque una circunstancia ocurrida durante mis primeras vistas a las congregaciones parecía anunciar la prevalencia de la IEF sobre la Iglesia Esperanza Viva. En la sucesión del conflicto, Juan y José R. celebran la vuelta a la IEF de Manuel, quien fue visto como uno de los principales promotores de la apertura de la nueva congregación al apoyar a Rafael M. La vuelta a la IEF de Manuel supone un punto de inflexión en el proceso conflictivo. Manuel es percibido como un fiel creyente en el barrio, es reconocido como buen conocedor de la doctrina evangélica y un futuro líder, a quien los dirigentes de la IEF en España trataron de *levantar* de candidato años atrás. En el desarrollo de mi trabajo de campo se hizo patente cómo tanto los fieles evangélicos del barrio del Congreso como los líderes se relacionaban activamente con Manuel, a quien preguntaban si tenían dudas sobre alguna cuestión doctrinal y buscaban conversar con él sobre *las cosas de Dios*. Manuel resultaba unja figura clave para obtener crédito y él mismo era consciente de que su cambio de culto podía provocar el cambio de otros muchos conversos. El cambio de culto de Manuel de la Iglesia Esperanza Viva a la IEF suponía una victoria relativa en el desarrollo del conflicto.

Una vez que Manuel volvió a la IEF, Rafael M. trataba de motivar a los fieles de la Iglesia Esperanza Viva a través del impulso de varias actividades, como un taller de enseñanza de la lectura a los niños, pertenecieran a la iglesia o no, o un cine cristiano: *'para que cuando os encontréis con otros calós les podáis decir: «¿a que tú no sabías esto de la Biblia?»'*. Tal afirmación evidencia las expectativas del pastor hacia los fieles de la iglesia y se enmarca dentro de un elenco de acciones destinadas a diferenciarse de los calós no evangélicos o de los calós de la IEF. Los obreros y candidatos de la congregación utilizaban asimismo mensajes en el transcurso de sus predicaciones que buscaban estimular la asistencia y reproducción de la feligresía de la Iglesia Esperanza Viva. En una ocasión, un candidato de la iglesia Esperanza Viva decía a los fieles durante la predicación: *'hay quien dice que mi iglesia va a desaparecer porque es pequeña, pero yo no dejo que eso me lo diga uno "del mundo", ¡porque aquí está Dios!'* Asimismo, justificaba la existencia de las dos iglesias a partir de la voluntad divina: *'Si Dios no quisiera, no existiría ni esta iglesia ni la otra'*. La promoción de la participación de los fieles suponía otro medio para motivar la implicación de la iglesia. Pero Rafael M. incluso levantó a un joven como candidato durante los días que

visité el culto de la denominación Iglesia de Dios y nutrió al coro de la iglesia con nuevos músicos que no asistían a la iglesia antes de integrarlo.

Una mayor profundidad y complejidad en la comprensión de estas situaciones se pueden alcanzar a través de la historia de Manuel, quien transita entre denominaciones gitanas y denominaciones payas. El carácter normativo o moral de la etnicidad y la religión germinan en los relatos que le rodean y en las confidencias que él mismo me manifestó.

5.3. Futuros imposibles: el liderazgo entre etnicidad y la religión.

Conocí a Manuel en marzo de 2014, gracias al contacto que el coordinador de la IEF en América dio a la Dra. Manuela Cantón antes de mi primera visita a Buenos Aires. El Coordinador de la IEF había comentado que Manuel era un joven candidato de la congregación gitana del barrio del Congreso. Cuando por fin pude visitar la iglesia de la capital argentina, Manuel ya conocía mi interés por visitar los cultos. Las noticias vuelan también transnacionalmente. El Coordinador de América había notificado a Manuel mi visita. Si el Coordinador le había explicado mis intereses en profundidad o no, lo desconozco, pero Manuel me invitó a cenar el mismo día que fui a visitarlo para que le contase mis propósitos. Parecía estar encantado de recibirme, de invitarme a cenar y de contarme todos aquellos conocimientos que había incorporado como incansable estudiante autodidacta de teología.

Durante aquella primera cena, Manuel me explicó que no era candidato como me habían contado, al menos por el momento. Me contó que el Coordinador lo había intentado levantar de pastor, pero que no había aceptado, puesto que lo que le gustaba a él era predicar en la calle. Manuel predicaba cada tarde en la misma Plaza del Congreso de la Nación Argentina. Le pregunté si entre sus expectativas estaba la de ser pastor algún día:

'Hombre si es mi llamado... pero lo mío es la calle. Yo quiero seguir leyendo cosas y eso, estudiando... Como los de la Asamblea de Dios, que estudian teología, escatología, cristología... Lo que pasa es que las calles son peligrosas, te insultan, le dan patadas al altoparlante, intentan pegarme... Lo he pasado mal con todo esto, porque la gente, mi familia... pues que yo me juntara y predicara para los payos, pues

no lo han visto siempre bien, pero el evangelio es uno para todo el mundo. Pero cuando eres cristiano tienes que aguantar. Y yo he predicado mucho, ya estoy acostumbrado. Yo lo que quiero es que la gente se convierta, que conozcan a Dios y sientan el poder que hay. A mí no me interesa que vayan a la Iglesia y den diezmo'.

A pesar de las críticas recibidas por predicar ante payos por parte de su familia, Manuel consideraba que *la palabra* había de prevalecer sobre las fronteras étnicas. Aunque era objeto de sanciones por parte de algunos integrantes de su familia, como explica, también recibía elogios de algunos miembros de la IEF del Congreso, como me decía un hermano durante un culto: *'lo que hace Manuel es buenísimo. Se pone ahí a predicar a la gente que está fumando, bebiendo...'*. Durante las visitas que realicé a la IEF del Congreso de Buenos Aires pude darme cuenta de que Manuel era una persona de importancia en el culto local. Un líder de gran reconocimiento en España me había trasladado su contacto, era un potencial pastor y, como se evidenciaba en algunas situaciones, sus conocimientos bíblicos y su labor evangelizadora le otorgaban prestigio en el culto. Manuel demostraba tener *un gran testimonio*. Cuando me despedí de él el 22 de marzo de 2014, pensé que si volvía a verlo en el futuro, muy posiblemente estuviera ya ocupando un puesto de importancia en la IEF.

Al volver a Buenos Aires en agosto de 2015, Manuel me dijo que había cambiado de culto. Ya no se congregaba en la IEF, sino en la Iglesia Esperanza Viva, que había abierto el pastor gitano Rafael M. a una *cuadra* de donde se celebraban los cultos de la denominación española. Durante el año que aproximadamente estuvo asistiendo al culto de la Iglesia Esperanza Viva, Manuel había recibido llamadas de los líderes de la IEF de Buenos Aires y España insistiéndole en que volviese a la IEF, algo que refleja el reconocimiento que obtiene de los gitanos evangélicos del barrio del Congreso en general, y del Coordinador de la IEF en América en particular.

Aunque Manuel manifestaba que había visto en un sueño cómo el pastor Pedro iba a abandonar su labor pastoral de la iglesia de la IEF, y así se lo había comunicado, no era consciente de las implicaciones que tendría este hecho para sí mismo. Según Manuel, Pedro abandonó el cargo de pastor y nombró a Juan como sustituto –lo que le costó la disciplina del coordinador de la IEF en América– para evitar que José R. nombrara a Carlos “el Argentino” como pastor y al mismo Manuel como candidato, ante las protestas que manifestaban los fieles de la IEF sobre el carácter de Pedro. Para Manuel, este había sido un movimiento

realizado por Pedro en contra de su persona, lo cual motivó su abandono de la congregación y su apoyo a Rafael M.

Visité la Iglesia Esperanza Viva donde Manuel se congregaba y era candidato. Durante los cultos se situaba en sillas que estaban junto al púlpito. Él mismo, junto con Jorge Bernal, quien me acompañó la primera vez que visité la congregación, me introdujo al pastor de la iglesia. A los pocos días de aquella visita, le dije que quería devolverle la invitación que un año antes me había brindado.

Nos citamos un sábado en la misma Plaza del Congreso. Al llegar, Manuel se acercó a mí y me dijo que sintiéndolo mucho íbamos a tener que posponer aquella cena, dado que había sido invitado a un cumpleaños de un joven miembro de la Iglesia Esperanza Viva, y me pidió que los acompañara. Acepté pensando que era una oportunidad única para acceder a ciertas informaciones y para conocer a otros miembros de la iglesia. Manuel me llevó junto con los tres jóvenes con los que íbamos a celebrar la cena. Los tres asistían a la Iglesia Esperanza Viva. Uno de ellos era, como Manuel, candidato de la Iglesia; otro era ujier; el último, quien cumplía dieciocho años aquel día, sería nombrado candidato aproximadamente dos meses después de aquella noche. Nos dirigimos en el coche del ujier a un *tenedor libre* del famoso barrio de Recoleta, a cuyos residentes se les atribuye una situación económica acomodada. Desde que nos encontramos con los tres fieles hasta que dimos por terminada la celebración, Manuel demostró su calidad de líder. Cuando él hablaba ninguno de los otros fieles lo interrumpía o lo contradecía. Más bien al contrario, Manuel conducía las conversaciones: comentaba hechos milagrosos ocurridos entre los gitanos españoles, explicaba a los demás cómo eran los gitanos de España, cómo eran los andaluces o catalanes y cómo habían cambiado a partir de la llegada del evangelio, describía documentales en los que se podía ver cómo los misiles enviados por milicias palestinas sobre Israel eran desviados por Dios para proteger a *su pueblo*. Manuel demostraba sus conocimientos y sus oyentes los aceptaban sin reparo alguno, reconociendo su capacidad de aprendizaje y trasladándole sus dudas.

Me sentí agradecido por la oportunidad de acompañar a los jóvenes en la celebración de aquel cumpleaños. Sin embargo, aún quería devolverle a Manuel la invitación que un año

antes él me había ofrecido. Mi intención era conocer su punto de vista sobre la apertura del nuevo culto del barrio. La noche que conseguí establecer una cita con Manuel fui al culto acompañado por él, pero el pastor de la iglesia convocó a los fieles a una reunión nocturna, por lo que tuvimos que aplazar aquel encuentro a una fecha indefinida. Días más tarde, Manuel se puso en contacto conmigo vía facebook y me explicó que había tenido un conflicto con el pastor de Esperanza Viva, quien le pedía que lo sustituyera en el cargo, y que, dado su rechazo, había dejado de congregarse.

El día fijado para finalmente cenar juntos volvimos a encontrarnos en la Plaza del Congreso de Buenos Aires, donde después del culto se reunían los calós del barrio, fueran o no conversos. En la misma Plaza del Congreso, mientras que esperábamos hablando, el pastor de la IEF se dirigió a Manuel para preguntarle qué le había ocurrido. Minutos más tarde, Manuel pidió las llaves del coche a su padre y nos encaminamos a la Costanera Sur.

Durante la cena, Manuel me comentó, como si yo fuese su confesor, que se encontraba ante una encrucijada de la que solo Dios podía sacarle. Por una parte, se había negado a pastorear la iglesia de Rafael M., quien, según Manuel, en un arrebato derivado de un problema con su esposa amenazó con abandonar la Iglesia. A los problemas familiares había que sumar que el líder de la Iglesia de Dios, según Manuel, no sabía pastorear una *iglesia gitana*. Rafael M. había sido educado teológicamente en las Iglesias de Dios y había mantenido contacto con el mundo payo, por lo tanto, según las palabras de Manuel, le sería después muy difícil integrarse entre los gitanos de nuevo. Para Manuel, Rafael M. estaba acostumbrado a pastorear entre los payos, lo que implica algunas diferencias:

'En una iglesia que no sea gitana la gente tiene actitud, tiene más pase, han estudiado lo que es disciplina, han estudiado lo que es la obediencia, el respeto. Socialmente ellos están más altos. Los gitanos, no, los gitanos van al culto como a un club, porque es la moda. Los vecinos, no, para estar ahí se van al bar. Los gitanos, sí, es un lugar de parada. «Ahí cantan, pues ahí voy porque cantan», pero no hay compromiso'.

Pero la decisión de abandonar su iglesia no era sencilla. Manuel reconocía que sus conocimientos teológicos se habían incrementado gracias a Rafael M., quien poseía gran sabiduría. Además, Manuel esperaba que, de cambiarse de nuevo de iglesia, una proporción

importante de la congregación lo seguiría, como ya hicieron cuando dejó la IEF en 2014 para congregarse en la Iglesia Esperanza Viva (*'Yo era prácticamente el que llevaba la iglesia. Y cuando el líder ya no está, toda la iglesia se pone triste'*). El mismo pastor de la IEF, cuando hablaba del conflicto conmigo, evidenciaba que Manuel había sido una pieza clave para la fuga de fieles de la iglesia, puesto que *'dio un poco de publicidad'*.

Por otra parte, parecía que Manuel encontraba en su conflicto personal con Rafael M. el momento idóneo para repensar su permanencia en la denominación de las Iglesias de Dios, dado que consideraba que su potencial liderazgo se vería limitado en relación a la composición étnica de las iglesias adheridas a la denominación Iglesias de Dios.

'Yo me he dado cuenta que, aunque estudie en la iglesia de Dios, yo puedo ser un buen predicador de ellos, pero nunca voy a estar ahí para pastorear. Si yo me quedo en la iglesia de Rafael, mi ministerio muere. ¿Por qué? Yo me quedo ahí firme, voy a pastorear la iglesia de Rafael. Él se va y me quedo yo, ¿pero cuánto tiempo? Dos años, tres años, cuatro años, pero una vez que yo termine de ahí, he muerto en mi ministerio porque ya no hay más iglesias gitanas aquí, las únicas iglesias gitanas que hay son de Filadelfia'.

Surge así la problemática de tener que pastorear entre gitanos. Al preguntarle por esta circunstancia, Manuel encuentra dificultades en ser pastor de una iglesia paya, no solo por la receptividad de los fieles potenciales, sino por las posibles sanciones que recibiría de parte de su entorno familiar.

'Porque cuando tú vas a una iglesia y tú no dices que eres gitano, te acomodas con ellos y crecerías mucho. Pero mi padre, mis hijos y mi familia me iban a decir: «No me da la gana. No te vas a llevar a mi nieto allí». Y mi mujer me dice: «está bien un día, dos días, pero ¿todo el día allí?». Mi mujer y yo hemos ido a la iglesia con los vecinos, y estuve mucho tiempo con ellos, pero dejamos de ir, ¿por qué? Pues porque yo me di cuenta de que ella no estaba bien, porque los vecinos venían y le daban un beso. Y ella no está cómoda, hermano, ¿qué adelanto haciendo...? porque tengo que estar con los míos. Dios sabe que no es por mí, pero mi familia no está a mi lado donde yo estoy. Entonces, mi familia no está, mi mujer no está mirando, ella no entiende eso. Yo no puedo hacer que ella entienda esto, porque no lo va a entender en la vida. Yo paso por la misericordia de Dios o no sé, porque Dios me ha llevado a esta forma de vivir. Lo que pasa es que un gitano como yo son raro, no son muy normales. Tú ves a un gitano hablando de cultura al lado de los gitanos, de estudio, no le interesa eso'.

Dadas las circunstancias, pondera volver a congregarse en la IEF del barrio del Congreso, solución que no es del todo sencilla. La complejidad de la decisión está justificada por la consideración reflexiva de su persona, quien expresa no tener recelos en relacionarse con los no gitanos (*'un gitano como yo son raro'*). Frente al crecimiento personal a nivel teológico que experimentó a partir de conocer a Rafael M., Manuel consideraba algunos problemas: la cúpula de la IEF en España ni siquiera tenía claro si eran *calvinistas* o *arminianos*, los gitanos que se congregaban en la IEF del Congreso no entendían las predicaciones complejas y el mismo culto venía de una administración de un pastor muy estricto, que no fomentaba la participación de los fieles.

'Odio las sectas. ¿Por qué las odio? Porque tiene unos patrones bíblicamente que no es de Dios. Y Filadelfia, aunque no lo creas, tiene una parte sectaria, no de la perversión bíblica, porque su doctrina es pura, pero sí la mente sectaria (...) Una secta es porque la mayoría de la gente usa el exclusivismo, pero no tiene nada que ver con lo satánico, es que simplemente... Ellos no entienden eso.

El primer tema es que aman la denominación y su iglesia. Cuando ahí el único centro de la iglesia tiene que ser Cristocéntrica. El círculo de la iglesia es Cristocéntrico. El segundo tema que tienen los sectarios es que ellos tienen exclusivismo, por ejemplo, solamente este grupo de personas, bajo ellos, tienen poder, tienen bendición, los demás son una secta, los demás son mentirosos, los demás no tienen la verdad'.

Consideraba, al igual que señalaron otros colaboradores, que el nivel de compromiso en relación a la vida espiritual de los gitanos del barrio del Congreso era escaso. A pesar de la supuesta pobreza doctrinal de la IEF y el laxo compromiso de los gitanos, Manuel pensaba que su liderazgo pasa por tener más oportunidades si vuelve a la IEF, aunque no sin límites. Desarrollar su labor en la IEF puede abrirle las puertas para crecer como pastor administrando diferentes iglesias, dado que en España hay más de 1500 espacios de culto, o llegar a ser en el futuro Coordinador de América. Sin embargo, las expectativas de Manuel no pasan por residir en España, lo que coarta las posibilidades de ejercer el liderazgo. A su vez, el número de conversos potenciales es muy reducido, teniendo en cuenta el carácter étnico de la IEF.

'Allí [en España] te dan una iglesia: «¡Qué maravilla! ¡Cómo predica!», te dan una más grande: «¡Válgame Dios! Dile que venga a hacer un estudio ¡vente allí, vente aquí!». Cuando te das cuenta has pastoreado 20 iglesias. Y ya eres conocido, ya puedes ir a responsable de zona, puedes ir a Presidente, puedes ir a Coordinador de América,

ya puedes crecer. En la misma denominación puedes crecer, ¿pero aquí? ¿aquí qué responsable puede haber?'

La escasez de IEFs en Argentina, así como la falta del sistema de rotación interdenominacional de pastores en Argentina, cerraban la puerta a un mayor *crecimiento personal* y un mayor prestigio, algo que solo podía solventarse relacionándose con fieles y teólogos payos –externos a la IEF– y predicando en la Plaza del Congreso de Buenos Aires.

A pesar de la disyuntiva que me había planteado, Manuel volvió a congregarse en la IEF del Congreso a los pocos días de nuestra conversación. En los diálogos que tuve con los líderes de la denominación española, la vuelta de Manuel al culto suponía un índice de éxito en el conflicto con Rafael M. Desde que Manuel volvió a Filadelfia, los líderes comenzaron a contar con él para las actividades que se realizaban en la iglesia. El día que fui a la iglesia de San Miguel con el Coordinador de América, también nos acompañó Manuel, a quien el mismo coordinador le pidió en mi presencia que viajara con nosotros. Su vuelta a la IEF también tuvo repercusión para los fieles de la Iglesia Esperanza Viva, quienes señalaban que Manuel había dado de lado a los designios de Dios por problemas personales. Por otra parte, Manuel esperaba que una posible vuelta a la IEF, tuviera consecuencias en la feligresía de la Iglesia Esperanza Viva. Sin embargo, según los fieles de una iglesia y otra, solo su compañera y sus abuelos siguieron la decisión de Manuel y dejaron de asistir a la iglesia de Rafael M.

Hasta la actualidad, Manuel sigue congregándose en la IEF del barrio del Congreso de Buenos Aires. Pese a esta circunstancia, la decisión tomada no fue fácil y Manuel siguió expresándome sus dudas meses después del cambio. Él mismo señalaba que la nueva administración de la IEF, después del cambio de pastor en 2014, seguía las líneas generales del pastor Pedro, quien no había levantado a nadie más que a Juan, el actual pastor de la IEF. Al igual que Pedro, Juan no distribuía las responsabilidades de la iglesia, no organizaba actividades y tampoco instituía grupos en la iglesia para dinamizar su funcionamiento. La última vez que conversé con Manuel llevaba dos meses asistiendo a los cultos de la IEF, pero sus preocupaciones y sus dudas no se agotaban con el cambio de culto. Me confesó que se sentía hastiado en la situación en la que se encontraba y que existían pocas posibilidades de

que las cosas mejoraran, aun contando con el control de la denominación española a través de José R.:

'Yo te digo la verdad, yo quiero mucho a José R., es mi amigo. ¿Cómo te puedo decir qué le pasa a Filadelfia? Filadelfia vive mucho de títulos y de pantalla. El José R. es un buen hombre y Dios le bendice, porque su casa está en orden, pero tiene un problema: cuando él viene aquí, como es Coordinador de América, ve las dos iglesias que tiene, las visita, les predica y se va. Si hubiera un problema, viene a arreglarlo... pero él no cambia nada porque Filadelfia tiene una norma: el pastor local es el que manda en su iglesia. El Coordinador es quien coordina al pastor, mientras que él no se vaya de doctrina. Pero si es esta doctrina, el que manda en su capilla es él [el pastor]. Yo no puedo meterme en su misión porque el pastor es él. Entonces, él [José R.] no puede meterse más de lo que se mete aquí. Él puede venir y decir: «A ver, ¿cómo están los pastores? Mmmm... Eso está bien, eso está bien, eso es así, eso, no»'.

Manuel expresa su disgusto en relación a su situación actual contándome que se plantea abrir una iglesia entre payos, alejarse del *'mundo gitano'* como la única forma de acercarse definitiva y verdaderamente al *'sistema de Dios'*. Es una persona reconocida por los calós del barrio por su implicación en las iglesias donde participa. Su *testimonio* era intachable hasta el comienzo del conflicto entre los dos cultos gitanos del barrio, cuando comenzó a ponerse en duda por parte de quienes lo perdían como correligionario. Sin embargo, para Manuel la solución a la tesitura en la que se encontró no tenía una fácil solución. Si, por un lado, entendía que podía aumentar sus conocimientos teológicos en la Iglesia Esperanza Viva, su potencial trayectoria como pastor se vería coartada por su condición de gitano, por parte de los fieles payos de las Iglesias de Dios y por parte de su familia. Por otro lado, aunque en la IEF Manuel hallaba un espacio donde desarrollar su liderazgo, el número de iglesias de la denominación en Argentina y la escasez de conversos potenciales existentes en el país, volvían sus expectativas infructuosas como futuro pastor, puesto que atribuye a la IEF cierta incoherencia doctrinal en sus misiones de evangelización y en su teología. Manuel, así, se encontraba en un callejón sin salida a partir de su adhesión étnica y religiosa. El funcionamiento de la IEF a nivel transnacional suponía un obstáculo para sus expectativas, ya que entendía que otorgaba espacios para que la promoción de los puestos de liderazgo fueran controlados por personas con intereses de poder concretos; y a nivel teológico entrañaba una contradicción, dado que encontraba incoherencias entre el carácter inclusivo del evangelio y el carácter exclusivo de las estrategias de evangelización de la IEF entre los gitanos.

Síntesis

El asociacionismo y la intelectualidad roma/gitana en Argentina recurre, en palabras de Gerd Baumann (2010b), a una “gramática de la identidad/alteridad englobadora”. Este tipo de discurso es jerárquico, depende de una categoría superior (roma/gitanos), bajo la que adoptar a alteridades presumiblemente diferentes (calós, kalderash, Lovari, Boyash, etc.). Desde el punto de vista de los productores de estas categorías englobadoras, las diferencias entre los grupos que se adoptan en su interior carecen del estatuto ontológico necesario como para tener que considerar a los grupos como entidades definitivamente diferenciables. Pero para que la gramática englobadora encuentre su eficacia se hace necesario una distribución desigual en el ejercicio del poder, resultando paradójicamente “más una estrategia para dominar al otro que para emanciparlo” (Baumann, 2010b: 135). El modelo explicativo que estos actores utilizan pasa por el tratamiento de los roma como un grupo con un origen común, argumento sobre el que sustentan el proceso de reificación al que los someten alineando una idea concreta sobre los roma con una categoría pseudo-biológica (Baumann, 1997: 20), pasando así al orden de lo natural y lo objetivo (Comaroff y Comaroff, 2006: 124). El proceso cristaliza gracias al crédito que obtienen de sus vínculos con la política estatal y con el campo de producción artística.

Frente al modo en que el discurso hegemónico representa a los gitanos o roma, los calós residentes en Argentina se identifican a través de las acciones, y encuentran la base de la construcción de grupos en explicaciones alternativas sobre la existencia de diferencias. La gitaneidad '*como tiene que ser*', para cada uno de los grupos, se expresa discursivamente a través de la conservación de las tradiciones recurriendo a argumentos que muestran la cultura como algo estático. A la inversa, la crítica al *otro* caló se expresa introduciendo una visión, si no enteramente procesual, sí al menos emplazando un punto de inflexión, un cambio determinante en los procesos históricos de los grupos para explicar la *mezcla* o la *pérdida*. Gitanos americanos y argentinos utilizan categorías estáticas de la gitaneidad para contrastarlas con la práctica cotidiana de los grupos enfrentados. Pero estos enfrentamientos

no cobran el sentido de contiendas si no es a nivel definidor, por ello lo que está en juego no son recursos materiales propiamente dichos.

La explicación de la existencia de dos grupos diferentes tienen su base en énfasis diferentes sobre la relación que mantienen con el país de origen. Los gitanos argentinos consideran que la cantidad de tiempo que llevan en Argentina posibilita la conservación de las tradiciones consideradas auténticas. Además, al provenir generalmente de Andalucía, serían poseedores de competencias para la práctica del flamenco, música asociada a los gitanos y apropiada simbólicamente por ellos. Por su parte, los gitanos americanos señalan que el asentamiento en una zona común de la ciudad de Buenos Aires ha posibilitado una estrategia de hermetismo que explica la reproducción de prácticas y comportamientos gitanos *auténticos*. A su vez, al venir generalmente de la región central de la Península Ibérica, que para ellos se distingue de otras regiones españolas por el mayor grado de *pureza* de los gitanos que allí residen, y tener una experiencia de migración más corta que los calós argentinos, los calós americanos serían los representantes de una gitaneidad intacta, *verdadera*.

Una tercera posición, aunque resulta un compendio de las anteriores, vendría representada por el evangelismo pentecostal gitano de la IEF. Los líderes de la IEF activan una lógica discursiva de la identidad a través de las prácticas de evangelización que parecería contradecirse con aquellas a nivel local. Por un lado, la extensión de la IEF a nivel transnacional queda determinada a los espacios donde residen gitanos calós que guardan alguna vinculación, real o imaginada, con España. A través de la denominación se motivan encuentros entre grupos de calós que en ámbito secular no mantienen relaciones fluidas. Pero las dinámicas de implantación y organización de líderes religiosos quedan muchas veces subordinadas a las comprensiones distintivas y particulares de la gitaneidades.

De las narraciones de los conflictos entre congregaciones en el barrio del Congreso de la ciudad porteña se infiere la importancia de los roles de liderazgo. Los agentes explican las tensiones apuntando generalmente a los líderes religiosos. El *carácter* de un pastor puede ser una causa que explique el abandono de parte de la congregación. Pero la fragilidad institucional derivada de las acciones indeseables de los pastores, no justifica que otros

líderes evangelicen entre los files que ya se congregan en algún espacio de culto. Aunque esta circunstancia pueda ser reconocida por las dos partes en conflicto, ella misma puede suscitar la crítica sobre la IEF como una denominación tendente al monopolio de la distribución de los bienes de salvación entre los gitanos. La inclinación de los pastores gitanos a evangelizar entre gitanos calós del barrio del Congreso limita el número de conversos potenciales, lo que a su vez facilita que se produzcan disputas por el reparto de *almas* entre congregaciones. Entre las estrategias posibles de cara a solventar conflictos entre congregaciones gitanas, recurrir a los mecanismos del campo jurídico puede socavar la identidad gitana de quienes los movilizan, lo que restringe las posibilidades de emplearlos.

La inactividad del pastor Pedro a la hora de dinamizar actividades en la iglesia o de impulsar a los fieles a que ocupen puestos de liderazgo, es la principal causa señalada para el cambio de algunos creyentes de Esperanza Viva que se congregaban en Filadelfia. Estas causas niegan el prejuicio con el que yo mismo me encontré. Los calós evangélicos del barrio del Congreso no se adhieren a una congregación únicamente porque lo hagan sus convecinos. Las posibilidades de obtención de prestigio personal es un cálculo, aunque no el único, que los fieles con expectativas a ocupar puestos de liderazgo hacen a la hora de seleccionar la congregación donde reunirse.

Además de la promoción de hombres en los puestos de liderazgo y de la participación en los cultos, los agentes valoran de los pastores la forma de *administrar la palabra* y dirigir los cultos, los conocimientos bíblicos y ser coherentes con la doctrina como signo de la posesión de *testimonio* como parte integrantes del liderazgo. En contraste con la asistencia a los cultos de la IEF del barrio del Congreso, donde el pastor insistía en la comunicación personal de los fieles con Dios, durante mi visita a la IEF de San Miguel el coordinador de la IEF en América alabó la labor en la performance ritual del pastor, quien con sus acciones consiguió inducir a los congregados un estado de notable intensidad emocional y participación en la iglesia.

El caso de Manuel ilustra cómo un creyente gitano puede ser reconocido como líder sin ocupar un puesto formal en la congregación. Manuel consigue un reconocimiento entre los calós del barrio a partir de sus conocimientos doctrinales y el compromiso activo con las

congregaciones. Pero su compromiso va más allá de los límites de las congregaciones locales. Retando las sanciones que circulan en torno a su imagen por predicar entre payos, Manuel posee el reconocimiento de los fieles más activos en las iglesias gitanas. De este modo, el cambio de Manuel de la Iglesia Esperanza Viva a la IEF sirvió para legitimar las acciones de la segunda en el proceso conflictivo. Si existen individuos a los que se les reconoce un compromiso activo con el evangelismo y un *buen testimonio*, estos aportan capital simbólico sobre la iglesia en la que se congregan. El limitado número de IEFs en Buenos Aires, el reducido contacto entre ellas y el número de calós como potenciales conversos restringen el *crecimiento personal*, entendido como la experiencia liderando congregaciones.

Esta misma circunstancia hace que germine lo que para algunos conversos como Manuel es una contradicción: la política evangelizadora de las denominaciones gitanas. Predicar entre gitanos es, para algunos creyentes, incoherente con *la palabra* misma. Como Manuel, la mayor parte de calós críticos con la IEF con los que hablé en Buenos Aires o en España observan que la denominación incurre en dicha contradicción. Los gitanos evangélicos y críticos con la IEF, como Manuel, se ven muchas veces en un callejón sin salida, encerrados entre el *mundo gitano* y el *sistema de Dios*.

Conclusiones.

Las páginas que anteceden a estas palabras contienen los argumentos que explican la forma en que esta etnografía me ha cambiado. Empecé a escribir en ellas las transformaciones en torno a mi forma de asumir y enfrentarme a la gitaneidad, a la religión y a la propia antropología. Fruto de esas alteraciones, los desajustes de esta tesis. Temo que no haya una adecuada proporción entre el marco teórico y los capítulos más etnográficos; temo también que éstos últimos estén descompensados entre ellos; y asumo que existen cambios de tonos a lo largo de la escritura.

El marco teórico lo elaboré hace muchos meses a partir de lecturas que había realizado todavía más atrás. No sabe uno lo que puede aprender de un comentario en un pasillo de la Universidad o en un aula, cuando un alumno o una alumna ilumina algo hasta entonces desconocido o cuando lee algún texto que hace referencias sobre otros textos y éste, sobre otros, y así sucesivamente. A mí me ocurre que cuanto más ha ido pasando el tiempo, menos me he ido creyendo las palabras que escribí. He tratado de ser fiel a las referencias teóricas que expuse en los primeros capítulos de esta tesis, pero creo que queda en evidencia que posteriormente se han ido filtrando ciertas reflexiones que no estaban anunciadas.

Por otra parte, creo que la densidad y la extensión de cada uno de los capítulos sufren de un problema de asimetría. En los capítulos 2 y 3 trato de exponer cuestiones generales a partir, claro está, de conversaciones y episodios específicos, extendiéndome en mayor medida en el capítulo 2 y centrándome concretamente en Linares en el caso del capítulo 3; en el 4 y en el 5 enfoco sobre los casos particulares de Jerez de la Frontera y Buenos Aires. Es paradójico el desequilibrio entre los dos últimos. En el 4 reflejo los resultados de mi trabajo de campo en Jerez y en el 5, los de Buenos Aires, siendo éste de mayor extensión que el anterior. Creo que dos razones pueden ayudar a explicar tal brecha: la experiencia y la pertenencia. Cuando comencé a hacer trabajo de campo en Jerez de la Frontera, apenas estaba iniciando mi recorrido como investigador, con los lastres que las primeras torpezas conllevan.

Por otra parte, creo que no he gestionado debidamente mi propia vinculación con la localidad ni mis propios conocimientos a la hora de hacer la etnografía. Claro está, el *campo* sufría de transformaciones tal y como las sufría yo mismo, y la noticia de la “desaparición” de FACCA obligó a dirigir mis intereses hacia otros asuntos.

El estilo de la redacción de este trabajo es también desigual. Ya me referí a la inseguridad que sentía al escribir en primera persona del singular y de las potencialidades de la autoetnografía. Pero cuando empecé a escribir estas páginas no estaba preparado para despojarme de los ideales de rigurosidad científica que arrastraba conmigo, y para cuando lo estuve, era tarde para llevar a cabo un ejercicio autoetnográfico intenso.

En un texto que he escrito recientemente, y que está a las puertas de publicación, he reflexionado sobre las problemáticas de la etnografía multilocal y las capacidades de la autoetnografía para solventarlas. Aunque la autoetnografía no nace para resolver los posibles problemas de la etnografía multilocal, pienso que los condicionantes fundamentales de la práctica autoetnográfica, un ejercicio de reflexividad profundo y permanente y una importante dosis de creatividad en el relato, pueden ser un buen punto de partida para transformarlos. “La autoetnografía es un género autobiográfico de escritura e investigación que despliega múltiples estratos de la consciencia conectando lo individual a lo social” (Ellis y Bochner, 2000: 739. Traducido por mí). Si la experiencia del propio investigador toma protagonismo en favor del descubrimiento de las culturas que estudiamos (*ibid.*: 740), tomar en consideración las condiciones a las que sometemos nuestras etnografías multilocales y las implicaciones personales que aparejan, pueden ayudarnos a reflexionar sobre la producción de conocimiento en dichos contextos. No se trata, como puede quizá entenderse, de un alegato en favor de cierta negligencia a la hora de hacer el trabajo de campo mismo; se trataría, más bien, de dejar translucir las restricciones, sus consecuencias y la operación que implican en nuestros conocimientos, sentimientos, pensamientos y el proceso mismo de producción de datos, equilibrando la presencia del investigador en el texto con respecto a nuestros colaboradores, o a veces representando el papel protagónico. Todo ello a través de la escritura de textos estéticamente estimulantes, con la que además se busca llegar abarcar a un público más amplio que el que tradicionalmente lee nuestros trabajos. De esta manera, las pretensiones explicativas se atenúan, “enfaticando el viaje sobre el destino” (*ibid.*, p. 744.

Traducido por mí), la validez y la generalización sufren desplazamientos hacia los dominios del lector. La validez recae en la verosimilitud y plausibilidad que la narrativa tiene para éste y la generalización depende de su verificación a partir del contraste de lo que se cuenta con su propia experiencia o con las de otras personas que conoce, sin olvidar que el relato fotografía a las personas como individuos con biografías originales a la vez que vinculados entre ellos (*ibid.*: 751). Creo que en la búsqueda de flujos o conexiones transnacionales, la autoetnografía puede ser un reto para medir el alcance de ciertas instituciones en la vida de los individuos sobre el binomio individual-cultural. De hecho, Marcus ya consideró las historias de vida como técnica vigente en la práctica etnográfica multilocal (1995: 121). Solo cuando me vi escribiendo sobre la frustración que sentía al no ser reconocido como gitano por mis colaboradores, pude entender qué sentían los trabajadores de FSG de Linares cuando me contaban que a ellos los veían como a payos; o porqué el pastor de la Iglesia Esperanza Viva de Buenos Aires, Rafael M., rechazó denunciar las actividades religiosas de una denominación que no estaba registrada como tal en Argentina. Entiendo, en definitiva, las emociones que recorren a Manuel cuando piensa, aunque sea tentativamente, en fundar una iglesia al margen de los gitanos y la angustia que ya de por sí el imaginarlo le produce. Únicamente cuando fui totalmente consciente de las posibilidades de escribir y a la vez pensar sobre mis emociones, me di cuenta de que la distancia entre las personas sobre las que escribía y yo eran tan amplia o tan estrecha como el foco con el que quisiera mirarlas. Una vez que experimento yo mismo la potencia de mis propias emociones, puedo también tomarme en serio a los fieles de la iglesia cuando se relacionan con Dios.

Algo más tengo que decir en relación a la etnografía como método y como forma de presentar los resultados. Soy consciente de que las unidades de observación que he seleccionado tienen especificidades difícilmente presentes en otras áreas donde se expande la IEF. Realicé la mayor parte del trabajo de campo en Jerez, un lugar donde las relaciones interétnicas son ejemplo de “integración” de los gitanos en la sociedad y, en segundo término, en Buenos Aires y Linares. He querido armar un puzzle y hablar de la IEF generalizando a partir de espacios muy especiales por lo que de diferente tienen. Este ejercicio puede incurrir en la distorsión, pero creo que es, muy al contrario, valioso situarse en los espacios donde las negociaciones entre las personas son aparentemente más complejas, donde se producen excepciones y se observa la heterogeneidad, porque, de otro modo, situarme en los espacios

donde se encuentra un mayor número de regularidades podría haberme llevado a representar imágenes homogéneas, y también la homogeneidad está lejos de ser fehaciente.

Frecuentemente los evangélicos de la IEF que he tenido ocasión de conocer y que me han ayudado en la investigación recurren a una metáfora muy particular para explicar la existencia de Dios. '*Es como el aire, que no lo ves pero sabes que existe*', dicen muchas veces con el afán de convencerme. La metáfora es muy fina. Ninguno de nosotros negaría la existencia del aire, a pesar de que no lo vemos, lo sentimos en la piel, a veces molesto, pero otras muchas agradable e incluso inspirador. No obstante, cuesta bastante creer a los conversos de la IEF cuando sienten a Dios. Solemos aceptar, a lo sumo, que ellos puedan creer en algún ser superior, pero tomamos sus afirmaciones como erróneas. Privilegiamos el conocimiento procesado que nos sirve nuestra visión y, cuando sentimos, esperamos que las personas que nos rodean confíen en nuestro juicio para identificar las fuentes de los sentimientos, pero cuestionamos el origen de las emociones de otros cuando éstas se fundamentan en las relaciones que mantienen con Dios. Damos por cierto que la gente pueda creer en seres, pero no dejan de ser creencias para nosotros. De hecho, es frecuente que en las etnografías donde los fenómenos religiosos tiene una presencia significativa leamos que las causas de las adhesiones religiosas han de encontrarse en el parentesco o en la etnicidad, o que están sujetas a condiciones económicas o a situaciones de exclusión y/o marginación social. Otras veces es el capital cultural o la presunta fractura del sentido común lo que parece explicar cómodamente la pertenencia religiosa. Bajo variables de este tipo se subsume la creencia. Tendremos nuestras notas de campo atestadas de enunciados en los que la gente afirma creer, pero nos afanamos en no confiar íntegramente en ellas. Buscamos más allá. Y no es que considere que explicaciones de otro tipo no sean válidas, sino que solo después de ofrecerlas aceptamos que la gente pueda creer. Pero estas explicaciones nos convencen a nosotros mismos precisamente porque por lo general nos cuesta creer que lo que creen nuestros colaboradores sea *verdad*. Quizá el camino a recorrer sea el inverso.

Los creyentes de la IEF se congregan fundamentalmente porque creen en Dios. La práctica religiosa, la vida congregacional o la creencia podrá aportarles otras muchas cosas y ser explicada de diversas maneras pero, en primer lugar, creen en Dios. Habría que preguntarse lo contrario: si los hermanos no creyeran en Dios, ¿seguirían asistiendo a los

cultos porque esta circunstancia les hace sentirse plenamente pertenecientes a un grupo étnico y en virtud de ello dan sentido a sus vidas y al mundo? ¿o porque las iglesias puedan ser espacios de sociabilidad de migrantes? ¿o porque la doctrina y la práctica puedan transformar a los individuos en seres económicamente racionales, esto es, por ahorro? ¿o porque la pertenencia religiosa pueda invertir el estatus marginal de ciertos grupos?

Me pregunto qué me contestarían algunas de las personas que han colaborado conmigo en esta etnografía si yo les dijera: '*En las circunstancias en las que te encuentras, es normal que creas en Dios*'. Vale con cambiar '*las circunstancias*' por cualquier variable o por un conjunto ordenado de algunas de ellas. Estoy convencido de que en la mayoría de los casos me contestarían que no, que la cuestión es mucho más simple, que creen en Dios porque Dios existe.

Los gitanos saben que Dios existe principalmente porque mantienen contactos con Él y lo sienten en sus cuerpos. Allá donde he hecho trabajo de campo, las formas rituales se producen de manera idéntica y los fieles que participan en los cultos hablan de sensaciones y experiencias parejas. Los pastores de la IEF observan al conjunto de fieles durante el culto y, en virtud de sus reacciones, seleccionan un repertorio de dispositivos corporales, musicales y dramáticos, performativos en definitiva, que utilizan posteriormente generando emociones entre el conjunto de la congregación. En cualquiera de las iglesias en las que presencié los cultos, los fieles entienden que *quebrantarse* o *llorar* son emociones derivadas del *gozo* que genera el contacto con Dios. El *gozo* es entendido como alegría en el sentido espiritual y este *gozo* es expresado en términos de liberación y energía. La experiencia religiosa del *gozo* es ontológicamente diferente de otras experiencias que atraviesan la vida de los individuos en su cotidianeidad y ellos la diferencian con claridad. No obstante, los conversos pueden *gozar* de sentir a Dios fuera de los límites del culto, en general, y de la alabanza y oración, en particular. Estas emociones son índices del contacto con el Espíritu Santo. De esta manera, se constituye un régimen político a partir del cual pueden reconocer a Dios o al demonio. En este sentido, los fieles de la IEF redefinen la relación naturaleza-cultura a partir de la institucionalización de este enunciado político.

Los gitanos evangélicos piensan que lo que ellos son como gitanos es sólido, natural, tan firme que solo el poder de Dios ha podido cambiarlo. Este es el proceso a través del cual algunos de ellos han visto como cambia lo que consideraban natural, cómo lo que les cambia es indiscutible y como el resultado del cambio ha de aceptarse sin que socave la gitaneidad. En mis propios diarios de campo rebotan situaciones en las que los calós se extrañan de mi interés por la religión, cuando *'hay cosas de la «cultura» gitana que aún no se conocen'*, o bien declaran con firmeza que *'Dios ha cambiado mucho al pueblo gitano'*. En este sentido, para los gitanos con los que he realizado mi etnografía, la *gitaneidad* y la *religión* son dos dimensiones diferenciables y, si bien la primera es pretendida e idealmente estática, la segunda, habría irrumpido en el panorama gitano produciendo cambios. De hecho, los gitanos recurren a las diferencias entre ellos para mantener que el *otro* gitano es más *liberal*, *menos gitano* o *más apayao*. Sin embargo, si es Dios quien ha intervenido en el mundo gitano introduciendo algunos cambios culturales, la gitaneidad conserva su *autenticidad*. En definitiva, cuanto más estática resulta la gitaneidad, más *verdadera* se entiende; cuanto más *cambios* produzca en ella las conversiones, más *auténtica* se entenderá la intervención divina sin poner en peligro el entendimiento de la gitaneidad.

De esta forma puede entenderse por qué los fieles de la IEF creen en Dios. Por recordarlo una vez más, creo que este es el motivo fundamental por el que los conversos se congregan, aunque no el único. Algunos autores han escrito que el pentecostalismo gitano supone un puente entre la minoría étnica y la sociedad mayoritaria o que el pentecostalismo es un vehículo para la inclusión de los gitanos en la sociedad, pero ambas explicaciones restan credibilidad a los gitanos y los vuelve sujetos calculadores. Es evidente que se producen situaciones de diverso tipo, por ejemplo, hay quien acude a las iglesias para poder continuar asistiendo a los centros de desintoxicación que la denominación posee. Pero poner en primer plano los sentidos, las emociones o el cuerpo en general ofrece explicaciones satisfactorias para explicar la creencia, más que acudir a explicaciones positivistas, culturalistas o fenomenológicas. Si mi forma de comprender la creencia se diferencia algo de este último enfoque es porque éste apela a la separación entre forma y contenido, y sostener la existencia de esta brecha a estas alturas es insostenible.

Es este proyecto político el que vincula a todos los fieles de la IEF por encima de cualquier otra diferencia. Son las sensibilidades, las emociones y la experiencia religiosa lo que los conversos comparten. A estas transformaciones corporales hay que sumarle un entendimiento de la gitaneidad asociada al *pueblo elegido de Dios*, lo que les permite mantenerse en un plano de superioridad moral frente a los payos, para lo cual hay que poner en práctica un comportamiento ideal en público, el *testimonio*, que pasa por la compasión y el perdón o el amor al prójimo y otros valores cristianos. Con el *testimonio* se performa, en suma, *la palabra de Dios*. Muy importante en el *testimonio* es el rechazo a prácticas consideradas *mundanas* y que refieren, sobre todo, al consumo de sustancias psicoactivas, como el alcohol, el tabaco o las drogas en general, o al contacto, e incluso a la imaginación, sexual ajenos al matrimonio. Por este motivo, también se limitan algunos hábitos que se entienden que pudieran llevar a *pecar* en los términos en los que lo he explicado, por ejemplo, se les aconseja a los conversos no acudir a bares, discotecas o cines. Los líderes tratan también de restringir el acercamiento de los fieles al flamenco. Los hermanos de la IEF se sienten muchas veces tentados a contradecir las prescripciones del pentecostalismo y ello es algo que llevan al terreno individual. En este sentido, los líderes de la Iglesia otorgan una importancia significativa a la agencia, algo sobre lo que me extenderé más adelante. Aunque el habitus de los pentecostales gitanos encuentre su fuente en la práctica ritual, éste ha de articularse con los modos de entender la gitaneidad en los contextos concretos.

La IEF se extiende por todo el territorio español y por el Área Metropolitana de Buenos Aires. En esta tesis he tratado la cuestión de las identidades gitanas a través de tres escenarios diferentes. A partir del trabajo de campo en Linares evidencí las distinciones que parecen existir entre gitanos, evangélicos o no, de la misma localidad, y entre éstos y los gitanos que habían asumido la ideología del Estado respaldados, entre otras estructuras, por el activismo gitano. En Jerez, los gitanos se diferencian de los payos sobre todo por la práctica del flamenco, pero por lo general mantienen todo tipo de relaciones con ellos, algo que los hace pensarse diferentes a gitanos de otras áreas. En Buenos Aires, los gitanos de dos zonas geográficas diferentes se entienden a sí mismos como distintos, sirviéndose de su condición transnacional para explicar las diferencias. Los fieles de las congregaciones en las que he hecho trabajo de campo han incorporado un habitus como el que he tratado de escribir arriba refiriendo al cuerpo, las emociones, la conducta y la creencia, pero los líderes de la IEF

no han definido un único modelo de identidad étnica, muy al contrario, respetan las formas en que los gitanos clasifican su entorno en términos étnicos. Así, un payo evangélico puede ser un jambo en Buenos Aires, pero puede ser flamenquito en la IEF de Jerez.

Los gitanos se vinculan todos a una idea de la gitaneidad común que ancla sus fundamentos en la performance de la *ley gitana*. Este es el flujo que la IEF ha seguido para expandirse. Sin embargo, el territorio opera como principio de clasificación, por debajo de la gitaneidad en general. Los límites de los territorios, tal y como obran cognitivamente, son flexibles. Los gitanos de Jerez se piensan distintos al resto de gitanos residentes en España, los gitanos del centro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires sienten lo mismo cuando piensan en los calós que habitan en la provincia, así como cuando imaginan a gitanos de distintas áreas españolas. Los gitanos de Linares, por su parte, sienten que son distintos a los de Madrid y otras regiones. El caso de Linares permite cerrar aún más el foco. Aunque los gitanos de Linares se comprendan más *cerrados* a sí mismos que los gitanos de otras zonas, al interior de Linares también hacen distinción por barrios. El término *familia* se vuelve aquí significativo. A veces, en los discursos de los gitanos, la *familia* encierra los vínculos de gitanos residentes en los entornos más próximos de quienes emiten tales discursos. De esta forma, se pueden escuchar enunciados provenientes de los gitanos del conurbano bonaerense diciendo de los gitanos del Congreso: '*es que nosotros y ellos no somos de la misma familia*'; o a gitanos del Congreso decir de sí mismos que casi todos ellos están emparentados. Tampoco es extraño que en Jerez se pueda advertir a alguien decir que '*los gitanos somos todos primos*'. Pero la *familia* no siempre contiene el conjunto de relaciones disponibles entre los residentes de un territorio, puede ajustarse a su significado más literal, aunque teniendo en cuenta el sistema de parentesco más extendido entre los gitanos. De esta forma, los gitanos comprenden las relaciones familiares como prioritarias con respecto a los gitanos que los rodean, conformando además el núcleo básico de organización política de los mismos. Al final de este complejo sistema de identificación se encuentra el individuo en sí que, como el pastor de la IEF de la provincia de Buenos Aires, puede reclamar que '*el más gitano que hay*' es él mismo. Los gitanos construyen grupos en torno a la gitaneidad común, a gitanos de un determinado territorio (región, ciudad o barrio) o a familias concretas a la hora de identificarse. Estos grupos perduran mientras se mantienen las acciones y los discursos a través de los cuales se identifican en un contexto dado. La existencia de grupos gitanos es tan

volátil como las mismas prácticas o enunciados. Si existe un contrapunto al carácter efímero de los grupos es precisamente la adhesión religiosa a la IEF, puesto que trata de vincular a los gitanos entre sí. Cabe preguntarse si, a largo plazo, el evangelismo terminará siendo el principio rector que vincule a los gitanos de un modo más sólido.

El contenido de estas diferencias situacionales es la moralidad, es decir, ella explica la brecha entre grupos diferentes. Las prácticas de los gitanos andaluces son *más liberales* que los de Madrid a los ojos de los gitanos del Congreso y, por lo tanto, más inmorales. Pienso que esta circunstancia remite a una asociación entre la gitaneidad y el grado, real o imaginado, en que éstos están o han estado en contacto con el mundo payo. De esta forma, los gitanos que contraen matrimonios mixtos o cursan educación formal superior pueden ser considerados *apayaos*; los que viven en una gran ciudad rodeados de payos, *más abiertos*; y los que llegaron hace más de un siglo a Argentina viviendo dispersos, *menos auténticos*. Estas clasificaciones dependen, en primer lugar, de la evaluación que se hace del comportamiento del *otro* gitano. Los gitanos suelen señalar condiciones aparentemente objetivas para explicar el germen de aquellos comportamientos. El nivel socioeconómico, los matrimonios mixtos, la posesión de un determinado capital cultural, la ocupación laboral o algunos hábitos como la posesión de armas, el luto, el ritual de la boda o el hecho de que las mujeres fumen son argumentos recurrentes para poner en tela de juicio la gitaneidad de individuos, familias, vecinos de un barrio, una ciudad o una región por parte de sus homólogos gitanos. Esta dinámica de competencia moral es intrínseca a los mecanismos de identificación de los gitanos entre sí, la recompensa es siempre la satisfacción de saberse *gitano auténtico o más gitano*.

En Jerez de la Frontera el fenómeno funciona de manera ligeramente distinta. Los gitanos de Jerez no entienden que el desarrollo de acciones, la posesión de bienes o los hábitos considerados payos sean argumentos para cuestionar la gitaneidad de sus vecinos. Además, las circunstancias que rodean a la gitaneidad en Jerez, de la que son conscientes, no es razón para que ellos se consideren a sí mismos gitanos *más o menos auténticos* que otros gitanos residentes en otras zonas. No obstante, sí piensan que la definición de la gitaneidad en Jerez se distingue en términos positivos de las que se producen en otras regiones. Otra particularidad se produce entre los grupos calós de Buenos Aires, quienes construyen su

identidad fundamentándola en su condición de migrantes. Aquí tiempo y espacio, a diferencia de lo que ocurre en España, se vuelven relevantes. La etapa en la que realizaron los desplazamientos y las pautas de localidad a la hora de establecerse en Argentina son principios sobre los que organizar las identidades. Unos y otros, calós argentinos y calós americanos, combinan ambos criterios de manera original para deslegitimar la gitaneidad del otro.

Es el comportamiento que atribuyen al payo el que sirve de criterio para evaluar la gitaneidad de los demás gitanos. Al fin y al cabo, los gitanos pueden competir entre ellos, y pueden cuestionarse las identidades, pero no dejan de reconocer que el *otro* sea gitano. La diferencia radical la encuentran con el payo. Y en este punto es importante considerar las categorías intermedias. Los gitanos suelen reconocer la existencia de *mezclaitos*, *mestizos*, *medio-gitanos* o *entreveraos*, pero la vigencia de estas categorías en la práctica depende del comportamiento o las prácticas del sujeto al que se refieren. Exceptuando el contexto de Jerez, donde la sangre tiene mayor peso que la conducta a la hora de identificarse como gitano, en Linares o Buenos Aires he negociado mi propia pertenencia con los sujetos con los que me encontraba. Muchos de ellos me han reconocido como mestizo, aunque fuese momentáneamente, cuando me presentaban a otras personas, cuando suponían que conocía cosas de las que no había oído hablar o al justificarse ante, por ejemplo, una acción considerada extraña a los ojos de un payo. Pero en encuentros posteriores o a la hora de relacionarse conmigo, constantemente justificando el uso de los etnónimos payo o jambo, estaban lejos de reconocermme como gitano.

La IEF da continuidad a la idea de la superioridad moral de los gitanos frente a los payos, realizando una síntesis exitosa entre *la ley gitana* y *la palabra de Dios*. De esta forma, se entiende que la denominación respete la idea de la pertenencia común a la gitaneidad a la vez que mantiene las formas locales de entender la payicidad, con la consecuente persistencia de los principios de clasificación que describí arriba. La IEF no ha motivado, como hace por lo general el activismo gitano o la sociedad paya, una definición unilateral y más o menos estable de la gitaneidad que quiebre los principios clasificatorios de los propios gitanos. Pero los líderes de la denominación no respetan las pautas locales de adscripción como estrategia para expandirse, sino porque entienden que las diferencias existentes entre gitanos que viven

en territorios diferentes son reales. Esta circunstancia explica la política de apertura de iglesias que llevan a cabo, sobre todo a nivel local. Aunque la existencia de múltiples espacios de culto responde a la cercanía con los lugares donde los gitanos viven, a veces, las lógicas de diferenciación entre sujetos de un mismo barrio o una misma familia justifican la distribución de iglesias. La existencia de puestos de liderazgo, esto es, la definición de roles y estatus y el sistema de rotación de pastores facilitan que los gitanos que se adhieren a la IEF puedan empezar a comprenderse a sí mismos como grupo o sociedad. No obstante, como apunté arriba, creo que es pronto para medir los resultados de tales conexiones, puesto que la prioridad de los fieles y pastores es la congregación a la que asisten, por encima de los vínculos con el entramado institucional de la iglesia. Por estas razones no solo se respetan los mecanismos locales de adscripción, sino la composición étnica del liderazgo y las prácticas concretas de significativa importancia para los gitanos. De este modo, podemos encontrar que en Jerez los líderes no se opongan a la práctica del flamenco y reconozcan en mayor medida el papel de la mujer a la hora de la oración de presentación de los cultos que en otras iglesias.

El conjunto de estrategias de organización de la denominación tiene un paralelismo con los modos de identificación contextual. La IEF es así una organización religiosa que inspira un doble movimiento: la unidad y la multiplicidad. Es una de cara a la sociedad, es la vinculación a un proyecto político compartido, el reconocimiento de una única autoridad omnipotente y es una gitaneidad; pero simultáneamente es múltiple por la variedad de intereses, expectativas, deseos y valores que los fieles poseen y la posibilidad de llevar a cabo acciones coherentes con sus voluntades ejerciendo poder sobre los líderes o restringiendo sus decisiones, por la diversidad de formas de identificación que protegen y por la disparidad de representaciones de ellos mismos que pueden proyectar en los contextos más próximos a sus iglesias locales. La IEF es *árbol* y es *rizoma*, por utilizar la terminología de Deleuze y Guattari. Aún así, la prioridad para los fieles son las congregaciones locales a las que pertenecen, el modelo rizomático en el que pueden intervenir tomando decisiones, por lo que las formas que estas congregaciones toman es imprevisible.

Para sostener este doble movimiento, uno más estático que el otro, es imprescindible limitar el poder de decisión de los nodos, de los líderes como articuladores de la denominación y las realidades específicas. La teología pentecostal de la IEF, a través de la

cual se constituye un proyecto político, un régimen de igualdad en el que Dios es el único ser con autoridad sobre los demás. Esta idea se lleva a la práctica a través del *testimonio*, que se espera de los fieles, pero en mayor grado de los pastores, cuyo comportamiento ha de ser ejemplar para los conversos. Por otra parte, la rotación de pastores coarta asimismo la acumulación de poder. Los casos de Buenos Aires o Jerez ilustran las virtudes de esta lógica. De esta forma, responsables de zona o los integrantes del Consejo Nacional pueden disciplinar a los pastores en base a estos dos criterios: el sistema de rotación y el *testimonio*.

Pero los pastores encuentran otras restricciones. Los conversos sancionan a los líderes asimismo apelando al *testimonio*. Cualquier decisión que los pastores o líderes de mayor rango tomen puede cuestionarse argumentando que contradice *la palabra de Dios*. Las protestas anónimas a través del silencio o el murmullo generalizado pueden ser las formas más sutiles de resistencia a la autoridad de los pastores, en el otro extremo estarían las escisiones o la desaparición de las congregaciones locales. La participación, sea a través de las oraciones o de la toma de decisiones en las iglesias, se vuelve un imperativo para su continuidad. De otra forma, existe un reconocimiento explícito de la voluntad de los hermanos de las iglesias.

El resultado es, como mencioné arriba, imprevisible en sus formas, acciones o estrategias. Como escribe Scott, “la autonomía y la libertad, junto con el mutualismo, son el núcleo de la sensibilidad anarquista” (2013: 122). Como el mismo autor reconoce, existe un malentendido en la asociación común entre lo visualmente simple y lo funcionalmente eficaz (*ibid.*: 80). Creo que ahí reside uno de los éxitos de la IEF como denominación: su aparentemente caótica organización es producto del reconocimiento de la agencialidad de sus fieles, con toda su diversidad, quienes han de negociar a nivel intracongregacional sus decisiones. En otras palabras, la IEF se reproduce en el tiempo gracias al reconocimiento de las voluntades de los sujetos que la integran. Como muestra el caso de FACCA, cuando las iglesias locales han entregado su libertad y su autonomía a otros actores sociales más allá de las congregaciones concretas, ha surgido el conflicto y se ha multiplicado la sospecha.

Hay algunos otros elementos que subrayan la importancia de los conversos en los cultos. La atomización de los hermanos puede ser una forma de limitar las sanciones que

puedan existir hacia líderes o denominación y es cierto que existen, en algunas localidades, más espacios de culto de lo que algunos líderes consideran necesario. Esta circunstancia protege ante conflictos potenciales la imagen de la denominación. Sin embargo, la frecuencia con la que se celebran los cultos, generalmente entre cinco y seis días a la semana, convierte las iglesias en espacios significativos de sociabilidad, lo que impulsa nuevas relaciones entre los conversos. En este sentido, algunos autores ven en el pentecostalismo un movimiento que prepara a los sujetos para afrontar la modernidad, transformándolos en seres individualistas como disposición para una vida satisfactoria en un contexto de capitalismo global. La IEF sostiene la idea de la salvación individual, pero la cooperación y la democratización de recursos resulta fundamental para los fieles. En primer lugar, incluso para manifestar las quejas a los pastores, es frecuente que los hermanos se valgan del grado de anonimato que pueden alcanzar para expresar sus demandas y opiniones gracias a la quejas compartidas simultáneamente. Segundo, el mutualismo a la hora de llevar a cabo acciones económicas señala directamente a lo que algunos autores llaman “economía social” o “empresas de base humana”, en las que los procesos económicos valen sobre todo para producir o limitar relaciones. Es este el modelo al que los fieles se ajustan puesto que entienden que solo a través de él se puede ser coherente con *la palabra* y, en extensión, vincularse a Dios. Si la acción de FACCA fue vista por conversos y líderes como la intervención del demonio, fue precisamente porque se entendió que la Federación había antepuesto sus intereses económicos particulares sobre los del conjunto de la congregación. Los conversos incluso hacen uso de estrategias de la empresa capitalista, como los sistemas de comisiones para generar recursos económicos y cederlos a la Iglesia. La transparencia de los cultos locales en relación a sus recursos económicos sugieren la democratización de bienes, el reconocimiento, una vez más, de la participación de los conversos y el imperativo del liderazgo religioso de someterse al control de la congregación en su conjunto.

Ante este panorama, en el que la autoridad de los líderes se vislumbra frágil, cabe preguntarse por la sustancia del liderazgo gitano pentecostal. El atractivo que para los fieles tiene convertirse en líderes responde a la correspondencia con la voluntad de Dios y al prestigio, pero no a la acumulación de poder. En un primer momento, el liderazgo tradicional gitano cedió parte de su autoridad a los líderes religiosos. Solo cuando los primeros aceptaban la evangelización en las zonas donde estaban activos, se empezaba a reconocer y a

permitir la labor de los pastores. La conversión de los *gitanos viejos* al evangelismo impulsa aún más la autoridad de los líderes religiosos. Además, en la medida en que la IEF define al sujeto a partir de una complementación entre *la ley gitana* y *la palabra de Dios*, se refuerza en mayor grado el carácter tradicional de su liderazgo. Pero el carisma en la IEF se haya institucionalizado. Para convertirse en obreros, los fieles han de cursar estudios en la EBEF, instaurando de esta forma una lógica meritocrática, racional. En este sentido, el conocimiento bíblico y la experiencia en la gestión de iglesias es valorado por los fieles, pero pienso que hay criterios más importantes para valorar la acción de los pastores. *A priori*, los fieles mantienen relaciones de confianza con los pastores y se encomiendan a los designios de los responsables de zona a la hora del nombramiento de los mismos. Una vez que un pastor entra por primera vez en la iglesia en la que pastoreará, entonces se somete a la evaluación continua de los fieles. Los pastores sostienen su carisma a través de la performatividad del *testimonio*. Han de manifestar un comportamiento ejemplar y llevar *la palabra* a la gestión de la iglesia. Cuando existen quejas, los fieles recurren a *la palabra* para legitimarlas. Entre otras cosas, *el testimonio* de los líderes pasa por promover la participación de los fieles, sea atendiendo sus requerimientos, llamándolos a las oraciones o fomentando la ocupación de puestos de liderazgo. Aunque los pastores procuren una organización horizontal, de acuerdo a la idea de igualdad de la comunidad de salvos bajo la autoridad de Dios, la autoridad de los mismos es reconocida aún por encima de los obreros, que se diferencian en principio de los pastores exclusivamente por estar inactivos. La distribución del poder al interior de las congregaciones es de esta forma relativa y precaria.

Por otra parte, en lo ideal, el pastor será sensible a las respuestas que los fieles producirán durante las oraciones y las prédicas y las utilizará en encuentros posteriores de una forma creativa generando situaciones de una gran carga emocional. Es durante la oración colectiva acompañada de las alabanzas cuando mayor intensidad se produce. Y en este punto me remito al comienzo de estas conclusiones: generando emociones mediante la manipulación de formas sensibles, los pastores moldean la sensibilidad de los conversos, disponiéndolos para entrar en contacto con Dios. Pero, para que ello ocurra, los pastores han de tener la confianza de la congregación y, para ello, la participación es una cuestión fundamental. Si los fieles no participan durante los cultos, la producción exitosa de emociones se vuelve una tarea compleja, puesto que los pastores encontrarán dificultades

para conocer las condiciones necesarias en las que esas sensaciones emergen. La participación de los conversos es fundamental para sustentar el proyecto político en dos sentidos: porque es necesaria para impulsar el contacto con Dios, pero también porque el régimen político pasa por reconocer como única autoridad a Dios sobre todos los fieles. Si esta última idea no se concreta en la práctica, entonces los fieles serán conscientes de la inconsistencia que deriva del poder del pastor.

El carisma de los pastores, por último, está sostenido a partir de criterios étnicos. En la IEF, la pertenencia étnica de los pastores es congruente con las formas de adscripción local. De esta forma, un converso payo de Jerez de la Frontera puede llegar a pastorear en una de las congregaciones de la IEF. En España los pastores rotan con asiduidad y la circulación fomenta vínculos y la expansión de las redes sociales de los hermanos. Sin embargo, el caso de Buenos Aires manifiesta que en lo ideal, los pastores de las congregaciones de la IEF han de pertenecer al grupo al que predicán y entre el que evangelizan. Gitanos del conurbano bonaerense y calós del Congreso han puesto límites a los intercambios sociales entre ellos, pero la Iglesia ha tendido puentes de encuentro entre ambos. A nivel micro, y con todas las restricciones que siguen existiendo, el proceso de vinculación de gitanos calós residentes en Argentina refleja la dinámica misma de expansión de la denominación en España: la vinculación de gitanos que, hasta la adopción del evangelismo, extrañamente mantenían relaciones entre ellos.

Más arriba manifesté mi desacuerdo en situar en primer plano a las iglesias pentecostales como vehículos de inclusión social de los gitanos, argumentando que la principal razón para entender la pertenencia religiosa es la creencia. No voy a volver sobre ello. Pero tampoco estaría de acuerdo en dicha afirmación por otro motivo. La IEF, como organización, no busca incorporarse a la sociedad, participar en ella. Las relaciones que he establecido entre la denominación y el activismo gitano o el evangelismo político así lo confirman. La IEF se sitúa en un plano diferente al del Estado, es independiente a él, aún cuando se puedan dar tentativas de vinculación.

El Estado español gestiona el campo religioso principalmente a través de la ilusión, la burocratización y la jerarquización. En primer lugar, a través de registros, leyes y

fundaciones produce la ficción de que la administración estatal regula activamente el campo religioso y que los derechos, deberes y obligaciones de las minorías religiosas están protegidos. En segundo lugar, antepone la racionalidad a la creencia, es decir, para que los dogmas de fe obtengan reconocimiento como verdaderos, las minorías religiosas han de someterse al control estatal a través del RER y, en el caso de comunidades evangélicas, judías y musulmanas, han de vincularse a las federaciones que los representan de cara a la sociedad. Tercero, las administraciones jerarquizan a las confesiones religiosas según criterios numéricos, históricos o simbólicos. La jerarquía se traduce, no solo en ventajas y desventajas políticas y económicas, sino también en una ordenación del campo religioso mismo a partir de grados diferentes de *verdad* y legitimidad. Nótese que todos estos procesos tienen en común que operan por reducción de la complejidad del entorno religioso.

Las federaciones representantes de protestantes, judíos y musulmanes funcionan como interlocutores con el Estado y proceden con mecanismos muy similares a los de las administraciones públicas. Aunque la estructura federativa que representa a las iglesias evangélicas trate de equilibrar el modelo jerárquico estatal instituyendo un sistema democrático en su interior, sitúa a algunas iglesias a sus márgenes, como es el caso de los pentecostalismos, hacia los que el protestantismo histórico mantiene relaciones de desconfianza. En otras palabras, FEREDE y su red de consejos autonómicos priorizan a las iglesias protestantes por encima del evangelismo pentecostal, para ello incluso etnifican acciones de la IEF para deslegitimarla. Además, la inscripción en el RER y el pago de cuotas para la plena participación en la Federación se antepone a cualquier reconocimiento de las denominaciones o iglesias independientes, lo cual se traduce, de nuevo, en un reconocimiento ontológico diferencial de los seres con los que los conversos se relacionan. La vinculación de la IEF en FEREDE ha sido hasta hace poco tiempo la mínima necesaria para tener posibilidades de captar recursos económicos y legalizarse, pero la participación en asambleas o la vinculación con los consejos regionales se desecha. En otras palabras, la IEF no necesita de la conexión con FEREDE o el Estado para que sus creencias y prácticas sean aceptadas como *verdaderas* por los fieles entre los que busca extenderse. La denominación se vale de la estructura y funcionamiento del campo religioso para resultar eficaz en su dimensión organizativa y la institucionalización de su proyecto político a través de formas sensibles concretas.

La autonomía con respecto al Estado hasta el día de hoy ha resultado eficaz a juzgar por su expansión. Pero además, en las ocasiones que la IEF se ha situado en un plano de subordinación con el Estado, como manifiesta el caso de FACCA, se han generado conflictos no solo con el entorno payo, sino además entre las congregaciones locales y al interior de las mismas. Los ritmos o las obligaciones que imponen las administraciones públicas y las empresas privadas han facilitado la adulteración de la estructura federativa, por lo que no extraña que los líderes nacionales se desvincularan pronto del proyecto. Algunas iglesias locales cedieron sus recursos a FACCA, con la consiguiente pérdida de poder de los conversos y los líderes locales, lo que implicó la emergencia de desconfianza y sospecha no solo hacia la Federación, sino también hacia líderes religiosos e iglesias.

El activismo gitano también es un medio del que el Estado se vale para producir ciudadanos. Se vale de las categorías estatales para la construcción de grupos y de su propio capital simbólico para obtener legitimidad como actores definidores de la realidad. Las ONGs suelen operar tratando de imponer una definición de la gitaneidad al margen de lo que los gitanos tengan que decir de ella, algo que las distingue de las iglesias. Los gitanos valoran en mayor grado sus propios criterios para decidir quiénes son y en base a qué y para sentirse emancipados y reconocidos como sujetos con deseos, intereses, expectativas propias, algo que sí ha logrado la denominación religiosa. El resultado del reconocimiento de los individuos como agentes activos por parte de la Iglesia ha sido, como dije, imprevisible y las acciones, estrategias, estructuras de liderazgo diferenciales de las congregaciones locales que aquí he tratado dan cuenta de ello. Los gitanos evangélicos prefieren ser los propios protagonistas de sus destinos a someterse de un modo inerte a las decisiones del Estado, de la denominación religiosa o de los pastores encargados de la gestión de las iglesias en las que se congregan.

Conclusions.

The pages that precede these words contain the arguments that explain how this ethnography changed me. I started to write on those pages the transformations of my own way of assuming and facing concepts such as Gypsiness, religion and anthropology itself. Those alterations resulted in certain mismatches. I fear not to have an adequate proportion between the theoretical framework and the most ethnographic chapters: also, I am afraid that the latter might be unbalanced within themselves and I do assume certain changes of tone in the writing style.

The theoretical framework was elaborated several months ago from readings I had made even before. It is impossible to guess how much can be learnt from a comment in the University halls or classrooms when a student has an insight of something that was yet unknown, or when reading a text referring other texts, while at the same one the latter one quotes or refers a third one and etcetera. What happened to me was that, the more the time passed, the less I believed the word I wrote in the past. I tried to be faithful to the theoretical references I exposed in the first chapters of this thesis, but I believe it is evident that certain unannounced conclusions and thoughts bypassed my expectations or were filtered all the way through.

On the other hand, I consider that the density of each chapter of the thesis is asymmetric although I attempted to follow certain guidelines for all of them. In the second and third chapter, I try to raise some general questions from certain conversations and chapters, being more extensive in the chapter 2 and mainly focusing in Linares during the chapter 3. In the fourth and the fifth chapters the aim are the particular cases of Jerez de la Frontera and Buenos Aires, respectively. It is paradoxical, the unbalance of extension between these two, being Buenos Aires' one the longest of them both. I think there are two reasons that explain this unbalance: experience and belongingness. When I started

researching in Jerez de la Frontera, I was barely starting as a researcher, with all the potentials blunders this inexperience brings. Also, I consider neither I did not manage appropriately my own linkage with the locality, nor my own knowledge when it came to do the ethnography. Of course, the *field* suffered changes as well as I did, and the disappearance of FACCA¹⁶⁴ forced me to focus on other matters.

The style is also unequal. I already mentioned the insecurity I felt when writing in first-person singular and when writing about the potential capabilities of autoethnographies. However, when I started to write those pages I was not ready to deprive myself of the ideals of scientific rigor and, by the time I was, it was late enough to conduct an intense autoethnographical exercise.

In a text I recently wrote and that is about to be published, I evaluate the problems of the multilocal ethnography and the capabilities of the autoethnography to solve them. Although the autoethnography was not born for this matter, I think that the essential conditions of the autoethnography procedure (an exercise of deep and permanent thoughtful nature that requires an important dose of creativity in the storytelling) are a good starting point to solve these problems. "Autoethnography is an autobiographical genre of writing and research that displays multiple layers of consciousness, connecting the personal to the social" (Ellis and Bochner, 2000: 739). If the experience of the researcher takes the leading role in favor of the discovering of the culture we study (*ibid.*: 740), taking in consideration the conditions under which we submit our multilocal ethnographies and the personal implications they bring can help us think about our production of knowledge in such contexts. This should not be taken as an argument in favor of certain negligences when doing a fieldwork; on the opposite, it is about exposing restrictions, their consequences and the operation that comes with our knowledge, feelings and thoughts and the data production process: these balances the presence of the researcher in a text in regard to our own collaborators, or sometimes even playing the major role, taken with a compelling and aesthetically appealing writing, which also seeks to cover a wider range of public than the one who usually read our papers. This way, the explanatory pretensions are remarked "emphasizing journey before destination" (*ibid.*: 744.). The validity and generalization suffer displacements towards the reader's

¹⁶⁴ FACCA stands for Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (Federation of Christian Cultural Associations of Andalusia).

domains. Validity relies on the plausibility brought by narrative while generalization relies on the verification of the contrast between what is told and their own experiences or the experiences of other people they know, without disregarding the fact that the storytelling photographs people as individuals with distinct and unique biographies and, at the same time, linked together (*ibid.*: 751). I think that in the search for transnational connections or flows, autoethnography might be a challenge if used to measure the reach of certain institutions in the daily life of these individuals upon the culture-individual pairing. In fact, Marcus has already considered the life stories as a valid method for multilocal ethnography (1995:121). Only when I had seen myself writing about the frustration I felt by not being recognized as a Gypsy by my collaborators, I understood what the workers of the Linares FSG¹⁶⁵ felt when they told me they were seen as *payos* (non-Gypsies); or why the pastor of the Iglesia Esperanza Viva in Buenos Aires, Rafael M., refused to report the religious activities from a denomination that was not registered as such in Argentina. I understand, after all, the feelings that come to Manuel when he thinks, even for a moment, about founding a church apart from the Gypsies, as well as I understand the anguish this thought may produce. Only when I was fully aware of the potential of my own emotions and feelings, I realized that the distance between me and the people whom I write about was as long or short as the scope I used in order to look at them. Once I experiment myself the power of my own emotions, I can also take more seriously the converts when they interact with God.

There is an additional remark I would like to make in relation with the ethnography as a method and as a way to present the results and outcomes. I am aware that the units of observation I selected have specifications that are hardly often found in other areas where ECP reaches. I made most of this fieldwork in Jerez, a place where the interethnic relations are an example of 'integration' of Gypsies in society, and after that, Buenos Aires and Linares. I wanted to solve the puzzle and talk about ECP by generalizing very special places and the differences they have. This exercise may lead to a misunderstanding or a misconception, but oppositely I do think that it is enriching and valuable to place these investigations in spaces where negotiations among people are more complex, where exceptions take place and heterogeneity is present because, otherwise, placing myself in a

¹⁶⁵ Fundación Secretariado Gitano. This is a Spanish NGO that mainly focus on the inclusión of Roma population both in Spain and, to a lesser extent, Europe.

space with more homogeneity would have led me to represent homogeneous images, and this is far from being reliable.

Frequently, Evangelicals of ECP that I have met and have helped my research use a very particular metaphor in order to explain the existence of God. “*He is like the air, you cannot see Him but you know He exists*” is often said to convince me. This metaphor is subtle. None of us would deny the existence of the air, even though we cannot see it. We feel it on our skins, sometimes bothering, but some others it is pleasant and even inspiring. However, it is quite difficult for us to believe the converts when they state they can feel the presence of God. We usually accept, at most, that they might believe in a superior being, but we take their statements as invalid. We prioritize the processed knowledge that supports our global vision, and when we feel, we expect other people around us to trust our judgment to identify the source of the feelings, but we question the origin of other people’s emotion when these have their base in the belief of God. We accept that people believe in beings, but they are still beliefs. In fact, it is frequent that we relate the causes of religious adhesion to kinship or ethnicity, or to economic conditions or situations of social exclusion or marginalization, at least in ethnographies where the religious phenomena have a significant presence. Other times, it is the cultural capital or the presumed fracture of the common sense which seem to explain the religious belonging in a comfortable way. Under such variables we include the beliefs. We will have our field notes full of statements where people declare themselves as believers, but we still insist on not believing them. We look further. And it is not that I consider other explanations as valid: only after offering these explanations we accept that people can believe. But these explanations convince us precisely because we normally do not think that what our collaborators feel and believe is not true. Maybe the appropriate way is the opposite one.

The ECP believers congregate fundamentally because they believe in God; the religious practices, the congregational life or their beliefs may contribute with many other aspects and may be explained in several ways, but the main base is that they believe in God. We should ask the opposite: if the brothers did not believe in God, would they actually attend the gatherings because this circumstance makes them feel fully belonging to a certain ethnic group and that gives a meaning to their lives and the world? Or maybe it is because the

churches can be migrant-friendly spaces? Or perhaps because the practice and the teachings might transform individual into beings economically rational? Or is it because the religious belonging can reverse the marginal status in certain groups?

I wonder what would be the answer of some people I collaborated with for this ethnography if I said: '*Under the circumstances your living, it is understandable that you believe in God*'. It would be acceptable to change 'circumstances' for 'variables' or any logically-arranged group of variables. I am convinced that in most of the cases they would answer that the question is simpler: they believe in God because God exists.

Roma people know that God exists mainly because they are in contact with Him and they feel Him in their bodies. Anywhere I researched for the fieldwork, the rituals are reiterated in similar ways and the believers that participate in the cults talk about similar feelings and experiences. The pastor of the ECP observe the group of believers during the celebration and, according to their reactions, they select a very specific set of mechanisms that involve music, body language and drama. It is a performance, in a way, that they subsequently use to generate emotions to the congregation. In any of the churches I witnessed cults, the believers understand that *llorar* (crying) or *quebrantarse* (having a breakdown) are derived emotions of *gozo* (joy) that a contact with God brings. This *joy* is acknowledged as happiness in the spiritual aspect of the concept and this *joy* is expressed in terms of liberation and energy. The religious experience of *joy* is ontologically different in other experiences that take place in the daily life of the believers and they are able to clearly distinguish this. However, believers may have the *joy* of feeling God outside the limits of the cult, in general, and outside the limits of prayers and praises, more particularly. These emotions are signs of contact with the Holy Spirit. This way, a political regime develops from which they are able to differentiate God from the Devil. In this sense, the believers of ECP redefine the relation between nature and culture by the institutionalization of this political statement.

The Evangelical Gypsies think that what they are as Gypsies is solid, natural and so firm that only the power of God has eventually managed to change. This is the process through which some of them have seen how their vision of what they considered natural changed, how what changes them is indisputable and how the result of the changes must be

accepted without undermining their Gypsiness. In my own diaries there are plenty of situations in which *calós* are surprised by my interest in religion when ‘*there are aspects of the Gypsy “culture” that are yet to be known*’. In this sense, for Gypsies I have made my ethnography with, Gypsiness and religion are two distinguishable dimensions and, even though the first is pretended and ideally static, the second one irrupted in the Roma context producing many changes. In fact, Gypsies appeal to these differences to compare and prove that certain other Gypsy is more liberal, less Gypsy or more *apayao*. However, if it is the contact with God what intervenes in the Roma context to introduce these cultural changes, Gypsiness stays authentic and impeccable for them. Ultimately, the more static Gypsiness is, the more authentic and real will be understood this divine intervention without risking the integrity of Gypsiness.

This way we can understand why the converts of ECP believe in God. To remark it again, I think that this is the main reason why devotes congregate although not the only one. Many authors have written that Gypsy Pentecostalism represents a bridge between ethnic minorities and major societies or that Pentecostalism is a vehicle for the inclusion of Gypsies. It is obvious that there are diverse personal contexts that might be present: some people go to churches to keep attending detoxification centers related to these. Putting first the senses, feelings or the body while discussing this matter certainly brings satisfactory explanations for the belief, rather than appealing positivist, culturalist or phenomenological explanations. If my way to understand beliefs differs from this last approach is because this one appeals to the separation between form and substance and defending the breach between these two is, at this point, unsustainable.

It is this political project that links all the believers of ECP above any other difference. This are: sensitivities, emotions and the religious experiences that the believers share. To these transformations we have to add the understanding of Gypsiness associated to the concept of *God’s chosen people*: the result of those is what allows them to stand their ground in a higher plane of moral superiority against the *non-Gypsies*. For this matter, it is needed to put in practice an ideal public behavior (the so called *testimonio*), which goes through compassion and forgiveness to love to others and other Christian’s moral values. Ultimately, with this *testimony*, *the word of God* is performed. For this *testimonio*, it is very

important the rejection of what they consider “mundane practices”. These normally address to certain activities such as the use of psychoactive substances such as alcohol, tobacco and drugs in general; among these unadvisable activities we also find the sexual contact (or even the remote imaginary consideration of it) outside marriage. Some activities are advised not to be enjoyed for this purpose, because it is considered to further lead to sin: going to bars, pubs or theaters may be included among these activities. Leaders also try to limit the approaching towards *flamenco*. Brothers from ECP are often tempted to contradict the prescriptions of Pentecostalism and that is something they drag to their individual domains. In this sense, leaders of the Church give a significant importance to the agency. This is a topic I will later develop. Although the habitus of the Pentecostal gypsies find their own source in ritual practices, this habitus must be articulated with all the ways of understanding Gypsiness in specific contexts.

The ECP widely spreads through Spain and Argentina. In this thesis I addressed the Gypsy’s identities based on three different scenarios. In Linares, I evinced the differences that seem to exist between gypsies from the same place (not only from the Evangelical Church), and among them, the gypsies that acknowledged the State’s ideology supported (among other structures) by the Gypsy activism. In Jerez, Gypsies and payos are mainly differentiated by the practice of flamenco, but they keep having all kind of relationships between them. This fact makes them feel different from gypsies of other areas. In Buenos Aires, gypsies from two geographical zones understand themselves as different, using their transnational condition to explain the differences. The congregations’ converts in which I have conducted my fieldwork incorporated a habitus such as the one I exposed above addressing body, emotions, conduct and beliefs, but the leaders of ECP have not defined a particularly unique identity; oppositely, they respect the ways Gypsies classify their environment in ethic terms. Therefore, an evangelical *non-Gypsy* could be a *jambo* in Buenos Aires, but a *flamenquito* in the ECP of Jerez.

Gypsies are all linked to the idea of common Gypsiness that anchors the fundamentals in the performance of the *ley gitana* (*Gypsy law*). This is the flow followed by the ECP in order to expand. Nonetheless, territory operates as a principle for classification, under Gypsiness in general. Territorial boundaries are flexible, as they work cognitively.

Gypsies from Jerez consider themselves different from the rest of Gypsies of Spain, as well as Gypsies from Linares claim their difference between them and the ones from Madrid or other regions. The case of Linares allows us to close even more the scope. Although in Linares, Gypsies define themselves as *more closed* than Gypsies from other zones, they do establish differences inside their city according to territorial distribution such as neighborhoods. The term *family* becomes significant. Sometimes in the Gypsy speech, the word *family* contains the link between Gypsies residing in territories or communities that are closer to the speaker. This way, we can hear statements coming from Buenos Aires conurbation's Gypsies saying that both them and Gypsies from Congreso (a Buenos Aires' neighborhood) '*do not belong to the same family*'; or Gypsies from Congreso saying that they are all relatives in one way or another. It is no strange to hear in Jerez that '*Us, Gypsies, we are all cousins*'. But family does not always refer to the relationships in a common territory: it could mean its original, literal definition. Then, Gypsies understand the family relationships as a priority thus shaping their basic core of political organization. After all this complex system of identification there is the individual who, as the pastor from the Buenos Aires ECP does, could claim that '*he is the gypsiest*'. Gypsies make groups around their common Gypsiness, around certain territories (regions, cities, neighborhoods), or around specific families. These groups last as long as the actions and speeches which help them identify in a context take place. The existence of Gypsy groups is as volatile as their very same practices or statements. If there is an opposite side to the ephemeral aspect of those groups is precisely their religious adhesion to the ECP, because it links Gypsies. We could ask whether, in a long term, the evangelism will end up being the main guiding principle that binds Gypsies in a more solid way.

The content of this situational difference is morality; it explains the breach among different groups. Practices in Andalusia are more liberal that the ones in Madrid in the eye of Gypsies of Congreso de Buenos Aires, therefore, more immoral. I think this circumstance address an association between Gypsiness and their level of contact with the *payo* reality. This way, Gypsies who get involved in mixed marriages or in formal superior education could be considered *apayaos*. Those who live in a big city among non-Gypsies could be considered more open, and those who came more than a century ago and live sparsely in Argentina could be considered less authentic. These classifications depend on the evaluation

that is made from the analysis of other Gypsies' behaviors or habits: the possible conclusions point at seemingly objective conditions to explain the origin of such behaviors. The socioeconomic level, mixed marriages, possession of certain cultural wealth, employment or some habits such as gun ownership, the mourning or wedding rituals or the fact that women smoke are recurrent arguments for a Gypsy to doubt of the Gypsiness of other individuals, families, neighbors, city or a region. This mindset of moral competition is intrinsic in the entire Gypsy's identification mechanism: the reward is the satisfaction of feeling *more Gypsy* or *truly Gypsy*.

In Jerez de la Frontera, the phenomenon works somewhat differently. Local Gypsies do not consider that actions, wealth or habits (often considered a *payo's behavior*) are solid arguments to question the Gypsiness of others. Moreover, the context that surrounds the Gypsiness in Jerez is not an argument for them to consider themselves *more* or *less* authentic either. However, they do think that the definition of Gypsiness in Jerez is positively different than the ones produced in other regions. There is another particularity among the communities in Buenos Aires, who build their identity by basing its principles in their condition of migrants. Here, time and space are relevant, as opposed to Spain. The stages in which they made the displacements and the guidelines of the locality they have to establish in are the basic principles to organize the identity. Ones and the others, *American* or *Argentine calós*, both combine these criteria in their own way to delegitimize others' Gypsiness.

The often considered *payo* behavior is the one used to determine the Gypsiness of other Gypsies. After all, Gypsies can compete with each other and their identities can be questioned, but they do not fail to recognize Gypsies. The radical difference is found when compared to a non-Gypsy. And at this point it is important to consider the intermediate categories. Gypsies recognize the existence of mestizos, commonly called *mezclaito*, *entreverao*, *mestizo* or *medio-gitanos*, but the validity of these categories depends on the behavior or the practices of the subject whom they refer. Except for Jerez where blood has more importance than conduct when identifying a Gypsy, in Linares or Buenos Aires I have negotiated my own belonging with people I used to find. Many of them had considered me a mestizo when introducing me before other people or to justify an action considered strange by non-Gypsies. But in latter meetings or when they developed some sort of relation with me

they were far from recognizing me as a Gypsy; they would always justify the use of ethnonyms such as *payo* or *jambo*.

The ECP gives continuity to the idea of Gypsy moral superiority against the *payos*, making a successful synthesis of *Gypsy law* and the *word of God*. This way, we understand that the denomination respects the idea of common belonging to Gypsiness and at the same time it keeps the local ways to understand non-Gypsiness, with the consequent persistence of the core of classification that I mentioned above. The ECP has not motivated (as other ways of Gypsy activism or the non-Gypsy society do) a unilateral and stable definition of Gypsiness that breaks the basic classificatory principles of the Gypsies. But the leaders of the denomination do not respect the local patterns of ascription because they are a potential strategy to expand, but because they understand the differences that exist among Roma from different regions. This circumstance explains the policy of opening churches that they carry out, especially at a local level. Even though the existence of multiple spaces of worshipping responds to the closeness with these cities where Gypsies live, sometimes the logic of differentiation justify the distribution of these churches. The existence of roles of leadership facilitates that Roma who participate in the ECP start to understand themselves as a society. However I consider that it is too soon to measure the outcome of such connections, since the believers and leaders' priority is the congregation they go to, even above the boundaries with the institution itself. For these reasons not only they respect the local mechanism of adscription but also they respect the ethnic composition of leadership and the specific practices of significant importance for Gypsies. Therefore, we can find that pastors in Jerez do not oppose to the practice of flamenco, and also that they recognize to a minor or major extent (and more here than in other churches) women's role when presenting the cults or praying.

The denomination's organization of strategies parallelize with the models of contextual identification. Thus, the ECP is a religious organization that inspires a double movement: unity and multiplicity. It is a single, unified concept in the eyes of society, but it also is a common link to a shared political project, the recognition of one and only omnipotent authority; it is *the* Gypsiness. At the same time, this Gypsiness is multiple because of the variety of interests, expectations, wishes and values that converts have and

express, and the chance to take coherent actions through their wills through exerting their power upon their leaders or restricting their decisions, for the diverse ways of identifications they protect and for the disparity of representations that they can project in the closer contexts. ECP is “tree” and “rhizome”, using Deleuze and Guattari’s (2015) terminology. Still, the priority for the converts are the local congregations they belong to, the rhizomatic model they can intervene with, therefore the shapes these congregations become are unpredictable.

To sustain this double movement, it is essential to limit the power of decision of the nodes, of the leaders as articulators of the denomination and the specific realities. The Pentecostal theology of ECP serves to create a political project and an equality regime where God is the only being with enough authority before anyone else. This idea is carried out by the practice of testimony by the followers and also the pastors whose behavior must be exemplar for their believers. On the other hand, the rotation of pastors strongly hinders a potential accumulation of power. In Buenos Aires or Jerez we can see good examples of this logic. This way, the people responsible for the area or the members of *Congreso Nacional* (National Congress) can restrict the practice of their leaders’ power according to two criteria: the system of rotation and the *testimony*.

In any case, pastors find other restrictions. Converts sanction pastors by appealing to *testimony*. Any decision that senior pastors might take can be questioned by justifying that they contradict *the word of God*. Anonymous, silent protests or a general mumble can be the most subtle forms of resistance to preachers’ authority. A major disagreement might lead to the fragmentation or the total or partial disappearance of the congregation. Participation, whether it is through prayers or decision-making in churches, becomes mandatory for these congregations’ continuity. This way, there is an explicit recognition of the will of churches’ integrants. As previously mentioned, the result is unpredictable in its ways, actions and strategies. Scott states: "autonomy and freedom are, along with mutuality, at the center of an anarchist sensibility" (2012: 85). The author recognizes that there is a misunderstanding in the association that exists between the visually simple and the functionally efficient (*ibid.*: 47). I think that there lies one of the successes of the ECP as a denomination: its seemingly chaotic organization is a result of the recognition of the agency of its diverse converts who must negotiate their decisions in an intra-congregational level. In other words, ECP

perpetuates its existence through time by the recognition of the will of its integrants. An example is FACCA: when local churches had given their autonomy and freedom to other actors beyond specific congregations, conflicts and suspicions appeared and multiplied.

There are some other elements that underline the importance of converts in cults. The atomization of the integrants can be a way of limiting the sanctions to leaders or the denomination; it is indeed true that there are more spaces of worshipping than they would need, at least in some places. This factor protects the external perception, the image of the denomination against potential conflicts. Nonetheless, the frequency with which these worships are celebrated (normally between five and six times per week) turns churches into significant spaces of sociability. This encourages new relations among converts. In this sense, some authors see the Pentecostalism as a movement that prepares individuals to face modernity thus making them more individualistic beings as a formation or preparation for a satisfactory life in the global context of capitalism. ECP maintains the idea of individual salvation, but cooperation and democratization of resources becomes essential for the believers. First, even to manifest pastors' complains, believers often benefit from a certain degree of anonymity to express their demands and their opinion through simultaneous and shared complains. Second, the mutualism when accomplishing economic actions points directly at what some authors call "human economy", in which the economic processes are valuable to produce or limit relations. This is the model that converts adjust to, since they understand that only through this system it is possible to be consistent with *the word* and, by extension, to be bound with God. If the intervention of FACCA was seen as the intervention of the Devil by converts and leaders it is precisely because it was acknowledged that this Federation had put their economic interest ahead of them. Some converts even use capitalist business' strategies such as commissions systems to generate economic resources and give them to the Church. The transparency in local cults in relation to their economic resources suggests a democratization of resources, the recognition (once again) of believers' participation and also a duty of religious leaderships to submit to the whole congregation's control.

With this panorama where pastors' authority seems fragile, we must ask about the content and solidity of Pentecostal Gypsy leadership as well. Converts find appealing

becoming a leader because it means a connection with the will of God and it is prestigious, not because of the power it brings. At first, Gypsy traditional leadership gave part of its authority to religious leaders. Only when the first had accepted evangelization in the zones where they had been active, the role of pastors was appreciated. Conversion of *gitanos viejos* (old Gypsies) to evangelism drives further the authority of religious leaders. Moreover, the more the ECP defines the subjects from a complementation between Gypsy law and word of God, the more reinforced the traditional aspect of the leadership becomes. The charisma of the ECP was institutionalized. To become *obreros* (inactive pastors) converts must enroll in the EBEF¹⁶⁶ thus creating a meritocratic rational logic. In this sense, biblical knowledge and experience in church management is appreciated by the believers, but I consider that there are other important criteria to evaluate the leaders' actions. *A priori*, followers keep a relation of trust with leaders and they entrust the area's authorities their designation as such. Once a new pastor enters his new church for the first time, he is continuously evaluated by the attendants. Pastors often support their charisma through performativity in testimony. A model behavior must be shown as well as an appropriate representation of *the word of God* to the church's management. When complains appear, converts often use *the word* to legitimize and justify them. Among other things, *leaders' testimony* encourages attendants' participation, either by helping in their petitions, calling them for preaches or assigning leadership roles. Although pastors intend to establish a horizontal organization (according to the idea of equality of the community of saved people by the authority of God), pastors have a higher rank than the *obreros* whose only difference is not being currently active. Power distribution inside congregations spreads in a fragile and relative way.

Paralelly, the pastor will ideally be sensitive enough with the answers that followers produce during preaches to further use them in future meetings in a creative way to create situations with an intense emotional impact. The most intense moment takes place during the main preach and praises. It is at this point when I refer to the beginning of these conclusions: by generating emotions through manipulation of sensitive forms, leaders shape the sensitivity of the converts thus preparing them to contact with God. But, in order for this to happen, pastors need to have congregation's trust and, for it, participation is essential. If believers do not participate in these cults, the successful production of emotions become complex since

¹⁶⁶ *Escuela Bíblica Evangélica de Filadelfia* or Evangelic Bible School of Philadelphia.

the believers will find difficulties to know the necessary conditions in which these sensations appear. Converts' participation is essential to support the political project in two ways: first, because it is necessary to motivate the contact with God; and also because the political regime requires the acknowledgment of God as the ultimate authority above any other convert. If the latter is not put into practice, then the followers will be conscious of the inconsistency that the leader's power has.

These leaders' charisma, at last, is supported by some ethnical criteria. In ECP, pastors' ethnic belonging is consistent with the local adscription procedures. This way, a payo convert in Jerez can fulfill the role of pastor in an ECP congregation. In Spain, pastors often rotate and this circulation encourages binding and the expansion of members' social network. Nonetheless, in Buenos Aires, ECP leaders must ideally belong to the group he evangelizes and preaches in. Gypsies from Buenos Aires' suburbs and Roma of Congreso had put limits to the social exchange between them, but the Church managed to bring them closer. In a minor scale and considering all the restrictions that still exist, the process of linking of Buenos Aires' Gypsies reflects the same dynamic of expansion that Spain has: the point is to connect Roma that would not really keep any relationship if it was not for the adoption of evangelism.

I manifested above my disagreement with putting Pentecostal churches in the first place as vehicles of social inclusion for Gypsies, justifying it with a main reason: religious belonging relies on believing. Nevertheless, I cannot fully agree with such statement for another reason: ECP's objective, as organization, is not to incorporate into society and participate in it. The relationships that I established between the denomination and Gypsy activism and political evangelism confirm so. ECP stands in a different plane than the State's; it is simply independent even though some attempts to bind to it are made.

The Spanish State manages the religious area mainly through illusions, bureaucracy and hierarchy. First, they actively produce a fiction where they seem to actively regulate through registers, laws and foundations thus guaranteeing rights, duties and obligations for a theoretically protected religious minority. Second, it gives priority to rationality before faith which means that in order for the dogmas to be acknowledged as true, religious minorities

must be submitted to the State's control by applying to RER (Registro de Entidades Religiosas or *Register of Religious Entities*) and in other cases such as for the Jewish or Muslim community, they must join an official federation that is supposed to represent their societies. Finally, the State's administration hierarchizes religious confession and creed according to numeric, historical or symbolic criteria; this hierarchy is translated not only into specific economic and politic advantages and disadvantages but also into an arrangement of the area based on different degrees of truth and legitimacy. Note that all these procedures have something in common: they operate with a complexity reduction scope in the religious environment.

The federations representing Protestants, Jews and Muslims function as interlocutor with the State and proceed with very similar mechanisms to those from the public administration. Although the federative structure that represents the evangelical churches tries to balance the State hierarchic model by establishing a democratic model within, it puts some churches aside, as it is the case of Pentecostalism: historic Protestantism do not consider the previous as reliable enough. In other words, FEREDE¹⁶⁷ and its autonomic council network prioritize the protestant community above Pentecostal evangelism: for this matter they would ethnify ECP's actions to discredit it. Moreover, the application for RER and the obliged payment of fees to have right of participation in the Federation is considered more important to any recognition of the denomination or independent churches. The result: an ontological distinguishing recognition of people that are in contact with converts. ECP link with FEREDE has been (until not so long ago) just the minimum to have chances to receive resources and be legalized, but their participation or link in congresses and assemblies is disregarded and discarded. In other words, ECP do not need this connection with FEREDE or the State to have their beliefs and practices accepted as *true* by the followers they seek to extend to. The denomination makes use of the structure and functioning of the religious field to become efficient organization wise, and also at the institutionalization of their political project through sensitive, specific ways.

Its autonomy besides the State has been efficient up to date, judging by its expansion. Moreover, whenever the ECP has been subordinated to the State (as in FACCA's case),

¹⁶⁷ *Federación de entidades religiosas de España* or Federation of Religious Entities of Spain

conflicts quickly came up not only in the non-Gypsy environment but also in local congregations. The pace or obligations that public administrations and private companies impose have eased the adulteration of the federative structure, therefore it is not strange to see the national leaders suddenly distancing themselves from the project. Some local churches gave their resources to FACCA which weakened both converts and pastors' power: consequently, reliability decreased while suspicions increased towards the Federation, religious leaders and churches.

Gypsy activism is also a way that the State uses to produce citizens. It uses state categories to construct groups and it uses its own symbolic capital to gain legitimacy as reality-defining actors. NGOs often operate trying to impose a definition of Gypsiness besides what Gypsies have to say about it: this is different in churches. Gypsies seem to value more their own criteria to decide who they are and to feel emancipated and recognized as subjects with their own desires, interests and expectations: churches respected and succeeded at this. The result of this recognition of individual as active agents has been, as I stated, unpredictable; the actions, strategies and structures of congregations' differentiating leadership that I have treated assure so. Evangelical Gypsies prefer to be the protagonists of their own fate instead of lifelessly submit to the decisions of the State, the religious denomination or the leaders in charge of the management of their churches.

Bibliografía.

Abèlés, Marc y Badaró, Máximo. 2015. *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Agar, Michael. 1992. “Hacia un lenguaje etnográfico”, en Clifford Geertz y James Clifford *et al.*, *El surgimiento de la antropología posmoderna*: 117-137. Barcelona: Gedisa.

Anderson, Allan. 2007. *El Pentecostalismo. El Cristianismo Carismático Mundial*. Madrid: Akal.

Anderson, Allan. 2010. “Varieties, Taxonomies and Definitions”, en Allan Anderson *et al.* (Eds.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*: 13-29. Berkeley: University of California Press.

Anderson, Allan et al. 2010. “Introduction”, en Allan Anderson *et al.* (Eds.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*: 1-9. Berkeley: University of California Press.

Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Artillo González, Julio *et al.* 1987. *La Minería en Linares (1860-1923)*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén, Instituto de Cultura.

Asad, Talal. 2008. “¿Dónde están los márgenes del Estado?”. *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 53-62.

Barker, Eileen. 2010. "The Church without and the God within: Religiosity and/or Spirituality?", en Eileen Barker (Ed.), *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in honour of James A. Beckford*: 187-202. Aldershot, Inglaterra; Burlington, VT: Ashgate.

Barker, John. 2014. "The One and the Many: Church-Centered Innovations in a Papua New Guinean Community". *Current Anthropology*, 55(S10): 172: 181. doi: 10.1086/678291

Barrett, David B. y Johnson, Todd M. 2003. "Annual Statistical Table on Global Mission: 2003". *International Bulletin of Missionary Research*, 27(1): 24-25. Disponible en: <<http://www.internationalbulletin.org/issues/2003-01/2003-01-ibmr.pdf>>. Fecha de acceso: 4 ago. 2016.

Barth, Fredrik (Comp.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bastian, Jean-Pierre. 1994. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bateson, Gregory. 1992. *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Editorial Planeta Argentina.

Baubérot, Jean. 1995. "El Protestantismo", en Jean Delumeau (Dir.), *El Hecho Religioso: enciclopedia de las grandes religiones*: 175-198. Madrid: Alianza.

Baumann, Gerd. 1996. *Contesting Culture: discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baumann, Gerd. 2010. *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.

Baumann, Gerd. 2010b. "Gramaticas de identidad/alteridad. Un enfoque estructural", en Francisco Cruces Villalobos y Beatriz Pérez Galán (Comps.), *Textos de Antropología Contemporánea*: 95-142. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Baumann, Martin. 2000. "Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison". *Numen*, 47(3): 313-337.

Beaman, Lori G. 2003. "The Myth of Pluralism, Diversity and Vigor: The Constitutional Privilege of Protestantism in the United States and Canada". *Journal of the Scientific Study of Religion*, 42(3): 311-325. doi: 10.1111/1468-5906.00183

Beck, Ulrich. 2009. *El dios personal: la individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona, Paidós Ibérica.

Beckford, James A. 2014. "Re-Thinking Religious Pluralism", en Giuseppe Giordan y Enzo Pace (Eds.), *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*: 15-29. Nueva York: Springer.

Bellah, Robert N. 1967. "Civil Religion in America". *Dædalus* 96(1): 1-21.

Benwell, Bethan y Stokoe, Elizabeth. 2010. "Analysing Identity in Interaction: Contrasting Discourse, Genealogical, Narrative and Conversation Analysis", en Margaret Wetherell y Chandra Talpade Mohanty (Eds.), *The SAGE Handbook of Identities*: 82-103. Thousand Oaks: Sage Publications.

Berger, Peter. 1969. *El Dósel Sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

Berger, Peter. 2002. "Introducción: las dinámicas culturales de la globalización", en Peter L. Berger y Samuel P. Huntington (Comps.), *Globalizaciones Múltiples: la diversidad cultural en el mundo contemporáneo*: 13-30. Barcelona: Paidós.

- Berger, Peter. 2005. "Pluralismo Global y Religión". *Estudios Públicos*, 98: 5-18.
- Berger, Peter. 2013. "Afterword" en Robert W. Hefner (Ed.), *Global Pentecostalism in the 21st Century*: 251-257. Bloomington: Indiana University Press.
- Berger, Peter; Davie, Grace y Fokas, Effie. 2008. *Religious America, Secular Europe? A theme and variations*. Farnham: Ashgate.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. 2011. *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Beyer, Peter. 2003. "Constitutional Privilege and Constituting Pluralism: Religious Freedom in National, Global, and Legal Context". *Journal of the Scientific Study of Religion*, 42(3): 333-339. doi: 10.1111/1468-5906.00185
- Blanco, Mercedes. 2012. "Autoenografía: una forma narrativa de generación de conocimientos". *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9(19): 49-74.
- Bourdieu, Pierre. 1985. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, Pierre. 2008. *El Sentido Práctico*, Madrid: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre. 2009. *La Eficacia Simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos.

Bourdieu, Pierre. 2014. *Sobre el Estado. Cursos del Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. 1996. *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México D.F.: Laia.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc J.D. 1995. *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*. México D.F.: Grijalbo.

Briones, Rafael. 2010. “Introducción”, en Rafael Briones (Dir.), *¿Y tú (de) quién eres?: 23-45*. Barcelona: Icaria

Briones, Rafael. 2010b. “El proceso de institucionalización de los grupos religiosos: un camino hacia la «formalización» y la «normalización»”, en Rafael Briones (Dir.), *¿Y tú (de) quién eres?: 49-62*. Barcelona: Icaria.

Bromberger, Christian. 2000. “El fútbol como visión del mundo y como ritual”, en María A. Roque (Ed.), *Nueva Antropología de las Sociedades Mediterráneas: viejas culturas, nuevas visiones: 253-274*. Barcelona: CIDOB Edicions: Icaria: Institut Català de la Mediterrània.

Brubaker, Rogers. 2002. “Ethnicity without groups”. *European Journal of Sociology*, 43: 163-189 doi:10.1017/S0003975602001066

Brubaker, Rogers. 2005. “The ‘Diaspora’ Diaspora”. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), pp: 1-19. doi: 10.1080/0141987042000289997

Burke, Peter J. y Stets, Jan E. 2009. *Identity Theory*. New York: Oxford University Press.

Butler, Judith. 2011. “¿El Judaismo es Sionismo?”, en Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, *El Poder de la Religión en la Esfera Pública*: 69-86. Madrid: Trotta.

Calhoun, Craig 2011. “Secularism, Citizenship, and the Public Sphere”, en Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen (Eds.), *Rethinking Secularism*: 75-91. Oxford: Oxford University Press.

Campos, José. 2005. “Gitanos Españoles”, en Leticia Maronese y Mira Tchileva (Comps.), *Patrimonio Cultural Gitano*: 59-62. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Campos, Roberta B. C. 2011. “O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal”. *Revista de Antropologia*, 54(2): 1013-1049. doi: 10.11606/2179-0892.ra.2011.39654

Campos, Roberta B. C. 2014. “Sharing charisma as a mode of Pentecostal expansion”. *Social Compass*, 61(3): 277-289. doi: 10.1177/0037768614535694

Canell, Fanella (Ed.). 2006. *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press.

Cantón-Delgado, Manuela. 2003. “Religión, racionalidad y juegos del lenguaje. Trastienda teórica para una aproximación reflexiva a las nuevas religiones”. *Política y Sociedad*, 40(2): 253-271.

Cantón-Delgado, Manuela. 2009. *La Razón Hechizada: teorías antropológicas de la religión*. Barcelona, Ariel.

Cantón-Delgado, Manuela. 2010. “Gypsy “Pentecostalism, Ethnopolitical Uses and Construction of Belonging in the South of Spain”. *Social Compass*, 57(2): 253-267. doi: 10.1177/0037768610362418

Cantón-Delgado, Manuela. 2013a. "Ethnography of Religion, Ethnicity and reflexivity. Evangelical Gitanos y Southern Spain", en José Mapril y Ruy L. Blanes (Eds.), *Sites and politics of religious diversity in southern Europe : the best of all gods*: 359-383. Boston: Brill.

Cantón-Delgado, Manuela. 2013b. "Etnopolíticas del evangelismo gitano y esfera pública. transversalidad, poder, etnicidad". *Política y Sociedad*, 50(3): 1027-1063. Consultado en: <<https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/40757/41389>> Fecha de acceso: 4 ago. 2016.

Cantón-Delgado, Manuela. 2014. "Stigma and Ethnogenesis among Pentecostal Gitanos in Spain", en David Thurfjell y Adrian Marsh (Eds.), *Romani pentecostalism: gypsies and charismatic Christianity*: 75-88. Frankfurt: PL Academic Research.

Cantón-Delgado, Manuela. 2017. "Gypsy leadership, cohesion and social memory in the Evangelical Church of Philadelphia". *Social Compass*, 64(1): 76-91. doi: 10.1177/0037768616683327

Cantón-Delgado, Manuela *et al.* 2004. *Gitanos Pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura.

Cantón-Delgado, Manuela y Gil Tébar, Pilar. 2011. "Políticas, resistencias y diásporas religiosas en perspectiva transcultural: gitanos evangélicos en España e indígenas católicos en México". *Revista de Antropología Social*, 20: 77-107.

Cantón-Delgado, Manuela. y Royo, Javier J. 2014. "Liderazgo, poder y etnicidad en la Iglesia Filadelfia de Jerez de la Frontera (Cádiz): «Dios quiere que nos mudemos a ese templo»". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 69(1): 7-27. doi: 10.3989/rdtp.2014.v69.i1

Carrizo-Reimann, Agustina. 2011. "The forgotten children of Abraham: Iglesia Evangelica Misionera Biblica Rom of Buenos Aires". *Romani Studies*, 21(2): 161-176. doi: 10.3828/rs.2011.7

Casanova, José. 2012. *Genealogías de la Secularización*. Barcelona: Anthropos.

Castilla, Carmen. 2014. "Religious Pluralism, Conflict, and Social Transformation in Today's Spain", en J. Martin Ramires, Chas Morrison y Arthur J. Kendall (Eds.), *Conflict, Violence, Terrorism, and their prevention*: 28-48. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Castillo, Richard J. 1995. "Culture, Trance, and the Mind-Brain". *Anthropology of Consciousness*, 6(1): 17-34. doi: 10.1525/ac.1995.6.1.17

Cebrián Abellán, Aurelio. 1987. "Distribución y caracteres de la población gitana española (1986)". *Papeles de Geografía*, 13: 51-63.

Ceriani Cernadas, César. 2014. "Configuraciones de Poder en el Campo Evangélico Indígena del Chaco Argentino". *Sociedad y Religión*, 24(41): 13-42.

Cheater, Angela. 1999. "The Power in the Posmodern Era", en Angela Cheater (Ed.), *The Anthropology of Power. Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*:1-12. London: Routledge.

Clastres, Pierre. 2001. *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa.

Clastres, Pierre. 2010. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus.

Clifford, James 1994. "Diaspora". *Cultural Anthropology*, 9(3): 302-338.

Cohen, Abner. 1976. *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Abner. 2011. "Antropología Política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder", en Beatriz Pérez Galán y Aurora Marquina Espinosa (Eds.), *Antropología Política. Textos teóricos y etnográficos*: 97-131. Barcelona: Bellaterra.

Cohen, Robin. 2008. *Global Diasporas: an Introduction*. New York: Routledge.

Coleman, Simon. 2000. *The Globalisation of charismatic christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.

Comaroff, John. 2006. "Etnicidad, Nacionalismo y Políticas de diferencia en una era de revolución (1996)", en Manuela Camus (Comp.), *Las Ideas detrás de la Etnicidad. Una selección de textos para el debate*: 201-231. Antigua Guatemala: CIRMA, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Comaroff, John y Comaroff, Jean. 2006. "Sobre Totemismo y Etnicidad (1992)", en Manuela Camus (Comp.), *Las Ideas detrás de la Etnicidad. Una selección de textos para el debate*: 111-137. Antigua Guatemala: CIRMA, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Collins, Randall. 2005. *Interaction Ritual Chains*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Collins, Randall. 2009. *Cadenas de Rituales de Interacción*. Rubí, Barcelona: Anthropos.

Cornejo Valle, Mónica. 2012. "Religión y Espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai". *Revista Internacional de Sociología*, 70(2): 327-346.

Cornejo Valle, Mónica. 2016. "Las definiciones de lo religioso en la antropología social. Conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural". *BANDUE*, IX: 67-88.

Cortés Peña, Antonio Luis. 1995. “Los gitanos de España: orígenes de una marginación (Siglos XV-XVIII)”, en González Sánchez-Montes (ed.), *Los gitanos en la historia y la cultura: actas de un congreso* : 35-47. Sevilla: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.

Courtis, Corina y Pacecca, María Inés (Comps.). 2011. *Discriminaciones étnicas y nacionales. Un diagnóstico participativo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editores del Puerto.

Cronin, Ciaran. 1996. “Bourdieu and Foucault on Power and Modernity”. *Philosophy & Social Criticism*, 22(6): 55-85. doi: 10.1177/019145379602200603

Cruces, Francisco. 2003. “Etnografías sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 58 (2): 161-178. doi: 10.3989/rdtp.2003.v58.i2.154

Das, Veena y Poole, Deborah. 2008. “El Estado y sus Márgenes. Etnografías comparadas”. *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 19-52.

De la Plata, Juan. 2001. *Los gitanos de Jerez*. Jerez de la Frontera: Cátedra de Flamencología y Estudios Folklóricos Andaluces.

Del Río Pedraza, Flora. 2011. “La representación de los gitanos en la prensa española”. *Historia Actual Online*, 26 (Otoño): 191-202. Disponible en: <<http://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/view/626/520>> Fecha de acceso: 08 jun. 2016.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 2015. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Deusdad, Ayala, María Blanca. 2001. *El carisma político en la teoría sociológica*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Díaz, Iban. 2010. *Sevilla, cuestión de clase: una geografía social de la ciudad*. Sevilla: Atrapasueños.

Díaz Cruz, Rodrigo. 1997. "La Vivencia en Circulación. Una aproximación a la antropología de la experiencia". *Alteridades*, 7(13): 5-15.

Díaz Cruz, Rodrigo. 2014. *Los Lugares de lo Político, los Desplazamientos del Símbolo. Poder y Simbolismo en la obra de Victor W. Turner*. Barcelona: Gedisa.

Díaz de Rada, Ángel. 2008. "¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 63(1): 187-235. doi: 10.3989/rntp.2008.v63.i1

Díaz de Rada, Ángel. 2014. "En el nombre del pueblo. Una reflexión para la crítica de los etnónimos en la escritura entropológica", en María Cátedra y Marie José Devillard (Eds.), *Saberes Culturales. Homenaje a José Luis García García*: 181-199. Barcelona: Bellaterra.

Díez de Velasco, Francisco. 2010. "The Visibilization of Religious Minorities in Spain". *Social Compass*, 57(2): 235-252. doi: 10.1177/0037768610362410

Díez de Velasco, Francisco. 2015. "Historia, retorno, arraigo y futuro del Cristianismo Ortodoxo y Oriental en el territorio español", en Francisco Díez de Velasco (Ed.), *Las Iglesias Ortodoxas en España*: 47-80. Madrid: Akal.

Domínguez, Matías (2015). "Gitanofobia: viejo miedo de un racismo vigente". *Apuntes de Investigación del CECYP*, 26: 165-177.

Ellis, Carolyn; Adams, Tony E. y Bochner, Arthur, P. 2015. "Autoetnografía: un panorama". *Astrolabio*, 14: 249-273.

- Ellis, Carolyn y Bochner, Arthur P. 2000. "Autoethnography, personal narrative, reflexivity", en Norman K. Denzin y Yvonna S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research: 733-768*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Eriksen, Thomas H. 2010. *Ethnicity and Nationalism: anthropological perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Escriba Chorda, María A. y Castro, Jacqueline. 2010. "Minorías étnico-religiosas implantadas en España: desigual función y posición de dos iglesias de habla inglesa en Málaga". *Journal of World Christianity*, 3(2): 84-114.
- Fairclough, Norman. 2008. "El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: las universidades". *Discruso & Sociedad*, 2(1): 170-185.
- Favret-Saada, Jeanne. 2005. "Ser Afetado". *Cuadernos de Campo*, 13: 155-161.
- Feliu i Samuel-Lajeunesse, Joel. 2007. "Nuevas formas literarias para las ciencias sociales: el caso de la autoetnografía". *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*, 12: 262-271.
- Fericgla, Josep Maria. 1998. "La relación entre la «música» y el «trance extático»". *Música Oral del Sur: Revista Internacional*, 3: 165-179.
- Fernández Campos, Gabino. 1986. *Reforma y Contrarreforma en Andalucía*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.
- Fernández Fernández, José Manuel. 2013. "Capital Simbólico, Dominación y Legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu". *Papers*, 98(1): 33-60.
- Ferrari, Florencia. 2010. *O mundo passa. Uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. Tesis Doctoral. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Fosztó, László. 2006. "Mono-Ethnic Churches, the 'Undertaker Parish', and Rural Civility in Postsocialist Romania", en Chris Hann (Ed.), *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*: 269-292. Münster, Berlin: LIT.

Fosztó, László. 2007. *Born again in postsocialist Romania: Ritual, personhood, and conversion among the Roma in a Transylvanian village*. Tesis doctoral. Halle: Martin-Luther-Universität. Halle-Wittenberg.

Fosztó, László. 2008a. "Taking the oath. Religious aspects of the moral personhood among the Romungre", en Fabian Jacobs y Johannes Ries (Eds.), *Roma-/Zigeunkulturen in neuen Perspektiven = Romani/Gypsy cultures in new perspectives*: 119-133. Leipzig: Leipziger Univ.-Verl.

Fosztó, László. 2008b. "Conversion Narratives, Sincere Hearts, and the Other Tangible Signs: Communicating Religious Change among the Transylvanian Roma". *Transition*, 48(2): 109-132. Consultado en: <http://cevipol.ulb.ac.be/sites/default/files/Contenu/Cevipol/48-2_0.pdf> Fecha de acceso: 4 ago. 2014.

Fosztó, László. 2010. "Mobilising «culture» and «religion»: Ritual practices and social relations among two minority groups in rural Transilvania". *Sociologie Românească* 8(1): 132-145. Consultado en: <[http://www.arsociologie.ro/images/stories/sr/articles/sr_2010_1/SR_2010\(1\)_132-145_Fosztó.pdf](http://www.arsociologie.ro/images/stories/sr/articles/sr_2010_1/SR_2010(1)_132-145_Fosztó.pdf)> Fecha de acceso: 4 ago. 2013.

Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Others Writings. 1972-1977*. New York: The Harvester Press.

Foucault, Michel. 1984. *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, Michel. 1988. "El Sujeto y el Poder". *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3): 3-20.

Foucault, Michel. 1999. *Estética, Ética y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel. 2005. *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

Foucault, Michel. 2007. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

Franzé Mudanó, Adela (2013). “Perspectivas antropológicas y el papel de las políticas públicas”. *Revista de Antropología Social*, 22: 9-23.

Frigerio, Alejandro. 2016. “La ¿«nueva»? Espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido”. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociaeis e Religião*, 24: 209-231.

Frigerio, Alejandro y Wyncarczyk, Hilario. 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*, 23(2): 227-260.

Gambetta, Diego. 1988. “Can We Trust Trust?”, en Diego Gambetta (Ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*: 213-237. Oxford: Blackwell.

Gamella, Juan F. 1996. *La población gitana en Andalucía: un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*. Sevilla: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.

García García, José Luis. 2000. “Informar y Narrar. El análisis de los discursos en las investigaciones de campo”. *Revista de Antropología Social*, 9: 75-104.

García Márquez, Gabriel (2002). *Vivir para contarla*. Barcelona: Mondadori.

Gay y Blasco, Paloma. 1999. *Gypsies in Madrid: sex, gender and the performance of identity*. Oxford: Berg.

Gay y Blasco, Paloma. 2000. "The Politics of Evangelism: Hierarchy, Masculinity and Religious Conversion Among Gitanos". *Romani Studies*, 10(1): 1-22. doi: 10.3828/rs.2000.1

Gay y Blasco, Paloma. 2002. "Gypsy/Roma Diasporas. A comparative perspective". *Social Anthropology*, 10(2): 173-188. doi: 10.1111/j.1469-8676.2002.tb00053.x

Gay y Blasco, Paloma y De la Cruz Hernández, Liria. 2012. "Friendship, Anthropology". *Anthropology and Humanism*, 37(1): 1-14. doi: 10.1111/j.1548-1409.2012.01104.x

Geertz, Clifford. 1994. *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona: Paidós.

Giner, Slavador. 2003. *Carisma y Razón. La estructura moral de la sociedad moderna*. Madrid: Alianza.

Giordan, Giuseppe. 2014. "Introduction: Pluralism as Legitimization of Diversity", en Giuseppe Giordan y Enzo Pace (Eds.), *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*: 1-12. Nueva York: Springer.

Goffman, Erving. 2006. *Frame Analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Goffman, Erving. 2010. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gómez Alfaro, Antonio (1997): "Gitanos: el estigma de la otredad". *I Tchatchipen*, 18 (abril/junio): 4-14.

Graeber, David. 2012. *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel.

Griera, María M. 2008. “«Are you a real Christian?» Stereotypes, distrust and distinction strategies between «new» and «old» Protestants in Catalonia”. *Etnográfica*, 12(2): 403-423.

Griera, María M. 2013. “New Christian Geographies: Pentecostalism and Ethnic Minorities in Barcelona”, en José Mapril y Ruy L. Blanes (Eds.), *Sites and politics of religious diversity in southern Europe : the best of all gods*: 225-249. Boston: Brill.

Habermas, Jürgen. 2011. “Lo Político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, *El Poder de la Religión en la Esfera Pública*: 23-38. Madrid: Trotta.

Hall, Stuart. 1990. “Cultural identity and diaspora”, en Jonathan Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, pp: 222-237.

Hall, Stuart. 2003. “Introducción: ¿Quién necesita «identidad?»”, en Stuart Hall y Paul Du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*: 13-39. Buenos Aires: Amorrortu.

Handman, Courtney. 2014. “Becoming the Body of Christ Sacrificing the Speaking Subject in the Making of the Colonial Lutheran Church in New Guinea”, *Current Anthropology*, 55(S10): 205-215. doi: 10.1086/678283

Hefner, Robert W. 2013. “Preface”, en Robert W. Hefner (Ed.), *Global Pentecostalism in 21st Century*: vii-ix. Bloomington: Indiana University Press.

Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford; Cambridge, Mass: Blackwell.

Heelas, Paul y Woodhead, Linda. 2005. *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality*. Malden: Blackwell.

Hervieu-Léger, Danièle. 2010. "Religious Individualism, Modern Individualism and Self-fulfilment: a new reflections on the origins of contemporary individualism", en Eileen Barker (Ed.), *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in honour of James A. Beckford*: 29-40. Aldershot, Inglaterra; Burlington, VT: Ashgate.

Hobsbawm, Eric. 2002. "Introducción: la invención de la tradición", en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Eds.), *La invención de la tradición*: 7-21. Barcelona: Crítica.

Holbraad, Martin. 2014. "Tres provocaciones ontológicas". *Ankulegi*, 18: 127-139.

Irupé Domínguez, María. 2011. "Discriminación al pueblo «gitano» en la Argentina", en Corina Courtis y María Inés Pacecca (Comps.), *Discriminaciones étnicas y nacionales. Un diagnóstico participativo*: 227-237. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editores del Puerto.

Jenkins, Richard. 1997. *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*. London: Sage.

Jiménez Sedano, Livia. 2011. "Más allá de los etnónimos: ideas para escapar del secuestro intelectual de estas categorías emic en antropología de la educación". *Actas del XII Congreso de la FAAEE*: 2689-2698. León: Universidad de León.

Jociles Rubio, María I. 2005. "El análisis del discurso: de cómo utilizar desde la antropología social la propuesta analítica de Jesús Ibáñez", *Avá, Revista de Antropología*, 7: 147-169.

Johnson, Paul Christopher. 2007. *Diaspora Conversions. Black Carib Religion and the Recovery of Africa*. Berkeley: University of California Press.

Lagunas Arias, D. 2016. "«La raza más desordenada del mundo»: la dinámica del parentesco entre los calós catalanes". *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 11 (02): 273-294. doi:10.11156/aibr.110206

Laparra, Miguel (Coord.). 2011. *Diagnóstico Social de la Comunidad Gitana en España. Un análisis contrastado de las encuestas del CIS a Hogares de Población Gitana 2007*. Madrid: Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad.

Levitt, Peggy. 2001. "Between God, Ethnicity, And Country: An Approach To The Study Of Transnational Religion". Comunicación presentada en el workshop "Transnational Migration: Comparative Perspectives", 30 de junio-1 de julio, Princeton University, Princeton, N.J.

Lewellen, Ted C. 1994. *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Lindholm, Charles. 1992. *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.

Lindholm, Charles. 2013. *Anthropology of Religious Charisma. Ecstasies and Institutions*. New York: Palgrave Macmillan.

Llera Blanes, Ruy. 2007. "Contacto, conhecimento e conflito. Dinâmicas culturais e sociais num movimento evangélico cigano na Península Ibérica". *Etnográfica*, 11(1): 29-54.

Llera Blanes, Ruy. 2008. *Os Aleluias: ciganos evangélicos e música*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

Llera Blanes, Ruy. 2014. "O Líder é o Profeta, o Profeta é o Líder. Continuidades e discontinuidades da liderança carismática no contexto angolano". *Revista Antropológicas*, 25(1): 107-127.

Luckmann, Thomas. 2008. "Reflexiones sobre Religión y Moralidad", en Eduardo Bericat Alastuey (Coord.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*: 15-25. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

Lyon, David. 2002. *Jesús en Disneylandia: la religión en la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.

Macías, Clara y Briones, Rafael. 2010. “El caso andaluz de la Iglesia Evangélica Filadelfia”, en Rafael Briones (Dir.), *¿Y tú (de) quién eres?:* 225-252. Barcelona: Icaria.

Macionis, John J. y Plummer, Ken. 2011. *Sociología*. Madrid: Pearson Educación.

Mapril, José y Blanes, Ruy Llera. 2013. “Introduction: Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe”, en José Mapril y Ruy L. Blanes (Eds.), *Sites and politics of religious diversity in southern Europe : the best of all gods:* 1-15. Boston: Brill.

Marcus, George E. 2001. “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades*, 11(22): 111-127.

Maronese, Leticia. 2005. “Introducción”, en Leticia Maronese y Mira Tchileva (Comps.), *Patrimonio Cultural Gitano:* 15-21. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Maronese, Leticia y Tchileva, Mira (Comps.). 2005. *Patrimonio Cultural Gitano*. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Marsh, Adrian y Thurffjell, David. 2014. “Introduction”, en David Thurffjell y Adrian Marsh (Eds.), *Romani pentecostalism : gypsies and charismatic Christianity:* 7-22. Frankfurt: PL Academic Research.

Martin, Bernice. 2013. “Tensions and Trends in Pentecostal Gender and Family Relations”, en Robert W. Hefner (Ed.), *Global Pentecostalism in 21st Century:* 115-148. Bloomington: Indiana University Press.

Martin, David. 2013. “Pentecostalism: An Alternative Form of Modernity and Modernization?”, en Robert W. Hefner (Ed.), *Global Pentecostalism in 21st Century:* 37-62. Bloomington: Indiana University Press.

- Martin, David. 2014. *Religion and Power. No Logos without Mythos*. Farnham: Ashgate.
- Martín Sánchez, Isidoro. 2010. “Laicidad e igualdad religiosa: algunas cuestiones debatidas”. *AFDUAM*, 13: 179-204.
- McGuire, Meredith B. 2010. “Toward a Sociology of Spirituality: Individual Religion in Social/Historical Context”, en Eileen Barker (Ed.), *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in honour of James A. Beckford*: 215-232. Aldershot, Inglaterra; Burlington, VT: Ashgate.
- Meintel, Deirdre. 2014. “Religious collectivities in the era of individualization”. *Social Compass*, 61(2): 195-206. doi: 10.1177/0037768614524321
- Mena Cabezas, Ignacio R. 2005. *Cristo en los Mercados: evangelismo gitano y comercio ambulante*. Tesis Doctoral. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan. 2011. *El Poder de la Religión en la Esfera Pública*. Madrid: Trotta.
- Meyer, Brigit. 1998. “Commodities and the power of prayer: pentecostalist attitudes towards consumption in contemporary Ghana”. *Development and Change*, 29: 751-776. doi: 10.1111/1467-7660.00098
- Meyer, Birgit. 2009. “Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binfing”, en Birgit Meyer (Ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*: 1-28. New York: Palgrave Macmillan.
- Meyer, Birgit. 2010a. “Pentecostalism and Globalization”, en A. Anderson; M. Bergunder; A. Droogers y C. van der Laan (Eds.), *Studying Global Pentecostalism: theories and methods*: 113-130. Berkeley: University of California Press.

Meyer, Birgit. 2010b. "Aesthetics of persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms". *South Atlantic Quarterly*, 109 (4): 741-763. doi: 10.1215/00382876-2010-015

Meyer, Birgit. 2013. "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium", en J. Boddy M. Lambek (Eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*: 309-326. Malden, M.A., y Oxford: Wiley-Blackwell.

Meyer, Birgit y Verrips, Jojada. 2008. "Aesthetics", en David Morgan (Ed.), *Key words in Religion, Media and Culture*: 20-30. Nueva York: Routledge.

Mira Salama, Clara y Martín-Gil Parra, Matías. 1997. "Acuerdos de cooperación en materia religiosa de 1992 entre el estado español y las confesiones minoritarias". *Anales de Derecho*, 15: 221-258.

Montañés, Antonio. 2016. "Etnicidad e identidad gitana en los cultos pentecostales de la ciudad de Madrid. El caso de la «Iglesia Evangélica de Filadelfia» y el «Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús»". *Pepes del CEIC*, 2016/2, papel 160. doi: 10.1387/pceic.16214

Moore, Sally F. 1978. *Law as Process: An Anthropological Approach*. London: Routledge & Kegan Paul.

Nedich, J. Emilio. 2010. *El pueblo rebelde. Crónica de la historia gitana*. Buenos Aires: Vergara.

Nwankwo, Sonny; Gbadamosi, Ayantunji y Ojo, Sanya. 2012. "Religion, spirituality and entrepreneurship: the church as entrepreneurial space among British Africans". *Society and Business Review*, 7(2): 149-167. doi: 10.1108/17465681211237619

Okely, Judith. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge; New York: Cambridge University.

Olaveson, Tim. 2001. "Collective Effervescence and Communitas: Procesual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner". *Dialectical Anthropology*, 26: 89-124. doi: 10.1023/A:1020447706406.

Oleaque, Joan M. 2012. "La representación de los gitanos en los medios de comunicación", en VV.AA., *Vidas gitanas, Lungo drom: 73-78*. Madrid, Fundación Instituto de Cultura Gitana, Ministerio de educación, cultura y deporte.

Pace, Enzo. 2014. "Increasing Religious Diversity in a Society Monopolized by Catholicisms", en Giuseppe Giordan y Enzo Pace (Eds.), *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World: 93-114*. Nueva York: Springer.

Papapavlou, María. 2003. "Flamenco y Jerez de las fronteras socioculturales". *Revista de Antropología Social*, 12: 143-157.

Pérez-Agote, Alfonso. 2008. "Altar y trono: sociología histórica de las relaciones Iglesia-Estado en España", en Alfonso Pérez-Agote y José Santiago (Eds.), *Religión y política en la sociedad actual: 87-128*. Madrid: Editorial Complutense: CIS.

Pérez-Agote, Alfonso. 2010. "Religious change in Spain". *Social Compass*, 57(2): 224-234. doi: 10.1177/0037768610362413

Pérez-Agote, Alfonso. 2013. "La Pluralidad Silenciada", en Victoria Camps *et al.*, *¿Somos laicos? 17 miradas sobre la laicidad: 15-21*. Barcelona: Fundación Ferrer Guardia.

Pina Cabral, João de. 2000. "A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições". *Análise Social*, XXXIV(153): 865-892.

Pinto, Paulo G. 2013. "Knowledge and Miracles: Modes of Charisma in Syrian Sufism", en Charles Lindholm (Ed.), *Anthropology of Religious Charisma. Ecstasies and Institutions: 59-77*. New York: Palgrave Macmillan.

Porta, Norberto La. 2005. "Prólogo", en Leticia Maronese y Mira Tchileva (Comps.), *Patrimonio Cultural Gitano*: 8-10. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Pujadas, Joan J. 2000. "El método biográfico y los géneros de la memoria". *Revista de Antropología Social*, 9: 127-158.

Pujadas, Joan J. 2002. *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Rancière, Jacques. 2005. *Sobre Políticas Estéticas*. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Rancière, Jacques. 2009. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago: LOM.

Rawls, John. 1994. "La idea de una razón pública". *Isegoría*, 9: 5-40. doi: 10.3989/isegoria.1994.i9.283

Reygadas, Luis. 2008. *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Barcelona: Anthropos.

Reygadas, Luis *et al.* 2012. *Sectores de la nueva economía 20+20. Empresas de Humanidades*. Madrid: Fundación EOI.

Reynoso, Carlos. 2008. *Corrientes teóricas en antropología: perspectivas desde el siglo XXI*. Buenos Aires: SB Editorial.

Requena, Miguel y Stanek, Mikolaj. 2014. "Religiosity and politics in Spain and Poland: A period effect analysis". *Social Compass*, 61(3): 348-367. doi: 10.1177/0037768614535704

Richardson, James T. 2014. "Religious Diversity, Social Control, and Legal Pluralism: A Socio-Legal Analysis", en Giuseppe Giordan y Enzo Pace (Eds.), *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*: 31-47. Nueva York: Springer

Ripka, Štěpán. 2015. "Being 'one of them': Hierarchy and institutionalisation of charisma of an ethnic pastor in a Romani congregation". *Social Compass*, 62(2): 147-158. doi: 10.1177/0037768615571686

Robbins, Joel. 2004. "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology*, 33: 117-143. doi: 10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421

Robbins, Joel. 2009. "Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization. On the Social Productivity of Ritual Forms". *Social Analysis*, 53(1): 55-66. doi:10.3167/sa.2009.530104

Robbins, Joel. 2010. "Anthropology of Religion", en Allan Anderson et al. (Eds.), *Studying Global Pentecostalism: theories and methods*: 156-178. Berkeley: University of California Press.

Robbins, Joel. 2011. "Trascendência e antropologia do Cristianismo: Linguagem, Mudanza e individualismo". *Religião e Sociedade*, 31(1): 11-13. doi: 10.1590/S0100-85872011000100002

Robbins, Joel. 2014. "The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions: An Introduction to Supplement 10". *Current Anthropology*, 55 (S10): 157-171. doi: 10.1086/678289

Rodríguez López-Ros, Sergio. 2011. *Gitanidad: otra manera de ver el mundo*. Barcelona, Kairós.

Rogue, Jean. 1995. "Existencia Cristiana y Esperanza de Salvación", en Jean Delumeau (Dir.), *El Hecho Religioso: enciclopedia de las grandes religiones*: 87-117. Madrid: Alianza.

Ruiz Ballesteros, Esteban. 1995. "Gitanos de Jerez: una aproximación a sus niveles de identidad", en González Sánchez-Montes (Ed.). *Los gitanos en la historia y la cultura: actas de un congreso*: 435-445. Sevilla: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.

Rusiñol, Pere. 2013. "Privilegios económicos con la misma fecha de caducidad que la Transición", en Victoria Camps *et al.*, *¿Somos laicos? 17 miradas sobre la laicidad*: 35-39. Barcelona: Fundación Ferrer Guardia.

Rozenberg, Danielle. 1996. "Minorías religiosas y construcción democrática en España". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 74: 245-265.

San Román, Teresa. 1990. *Gitanos de Madrid y Barcelona: ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona .

San Román, Teresa. 1997. *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid: Siglo Veintiuno de España.

San Román, Teresa. 2010. "La necesidad y la agonía de seguir siendo gitanos". *Boletín del Centro de Documentación de la Asociación de Enseñantes con Gitanos*, 28: 89-97.

Sánchez Ortega, María Helena. 1986. "Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles", en San Román (Comp.), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*: 13-60. Madrid: Alianza Editorial.

Scott, James C. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México D.F.: Era.

Scott, James C. 2012. *Two cheers for anarchism. Six easy pieces on autonomy, dignity, and meaningful work and play*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Scott, James C. 2013. *Elogio del anarquismo*. Barcelona: Crítica.

Shils, Edward. 1975. *Center and periphery : essays in macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Sierra Álvarez, José. 1994. “«Rough Characters». Mineros, alcohol y violencia en el Linares de finales del siglo XIX”. *Historia Social*, 19: 77-96.

Solana, José Luis y Lorenzo, Silvia. 2010. *La población gitana de Linares: situación actual y evolución durante las dos últimas décadas (1989-2009). Un estudio socio-estadístico en el contexto de la población gitana de Andalucía*. Granada: Comares.

Schmidt, Susana. 2010. “Migraciones y exilios en la historia reciente de Argentina: una interpretación a la luz de la Teoría de Espacios Transnacionales”. *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 28: 151-180.

Stein, Gertrude. 1993. *Geography and Plays*. Madison: University of Wisconsin Press.

Stewart, Michael. 1997. *The Time of the Gypsies*. Boulder, Col.: Westview.

Stewart, Michael. 2013. “Roma and gypsy «Ethnicity» as a Subject of Anthropological Inquiry”. *Annual Review of Anthropology*, 42: 415-432. doi: 10.1146/annurev-anthro-092010-153348

Stoller, Paul. 2013. “Religion and the Truth of Being”, en Janice Boddy y Michael Lambeck (Eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*: 154-168. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.

Swartz, Marc J., Turner, Victor W. y Tuden, Arthur. 2010. “Antropología Política: una introducción”, en Francisco Cruces Villalobos y Beatriz Pérez Galá (Comps.), *Textos de Antropología Contemporánea*: 283-314. Madrid: UNED.

Tarrés Chamorro, Sol y Jiménez de Madariaga, Celeste. 2012. "El pluralismo religioso en Andalucía", en Celeste Jiménez de Madariaga y José Hurtado Sánchez (Coords.), *Andalucía: identidades culturales y dinámicas sociales*: 261-286. Sevilla: Aconcagua Libros.

Taylor, Charles. 2001. "La Política del Reconocimiento", en Amy Gutmann (Comp.), *El Multiculturalismo y "La Política del Reconocimiento"*: 43-107. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Taylor, Charles. 2011. "Por qué necesitamos una redefinición radical de secularismo", en Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, *El Poder de la Religión en la Esfera Pública*: 39-60. Madrid: Trotta.

Taylor, Charles. 2011b. "Western Secularity", en Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen (Eds.), *Rethinking Secularism*: 31-53. Oxford: Oxford University Press.

Thurfjell, David. 2013. *Faith and revivalism in a Nordic Romani Community: pentecostalism amongst the Kaale Roma of Sweden and Finland*. London: I.B. Tauris.

Thurfjell, David y Marsh, Adrian (Eds.). 2014. *Romani pentecostalism: gypsies and charismatic Christianity*. Frankfurt: PL Academic Research.

Tilley-Lubbs, Gresilda A. 2014. "La Autoetnografía Crítica y el Self Vulnerable como Investigadora". *REMIE: Multidisciplinary Journal of Educational Research*, 4(3): 268-285. doi: 10.4471/remie.2014.14

Toyansk, Marcos. 2012. *O Associativismo Transnacional Cigano: Identidades, Diásporas e Territórios*. Tesis Doctoral. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Trouillot, Michel-Rolph. 2001. "The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind". *Current Anthropology*, 42(1): 125-138. doi: 10.1086/318437

Turner, Edith. 2012. *Communitas. The Anthropology of collective joy*. New York: Palgrave MacMillan.

Turner, Edith *et al.* 1992. *Experiencing Ritual. A new Interpretation of African Healing*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Turner, Bertram y Kirsch. Thomas G. 2009. "Law and Religion in Permutation of Order: An Introduction", en Thomas G. Kirsch y Bertram Turner (Eds.), *Permutations of Order: religion and law as contested sovereignties*: 1-24. Farnham, Inglaterra; Burlington, VT: Ashgate.

Turner, Stephen. 2003. "Charisma Reconsidered". *Journal of Classical Sociology*, 3(1): 5-26.

Turner, Victor W. 1975. *Dramas, Fields, and Metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca; London: Cornell University Press.

Turner, Victor W. 1982. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.

Turner, Victor W. 1985. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experiencie*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.

Turner, Victor W. 1988. *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*. Madrid: Taurus.

Turner, Victor W. 2008. *La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.

Tybjerg, Tove. 2007. "Reflections on «Charisma»". *Nordic Journal of Religion and Society*, 20(2): 167-178.

Ulin, Robert C. 1990. *Antropología y Teoría Social*. Madrid: Siglo XXI.

Urrutia Asua, Gorka. 2016. *Minorías religiosas y derechos humanos. Reconocimiento social y gestión pública del pluralismo en el País Vasco*. Madrid: Akal.

Valenzuela, Hugo y Molina, José Luis. 2013. "La emergencias de las «empresas de base humana» en España: ¿nuevo paradigma o consecuencia inevitable?". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 59 (3): 523-542.

Vallverdú, Jaume. 2007. "Mi cuerpo es un templo de Dios: carisma y emoción en los sistemas religiosos". *Iztapalapa*, 62-63: 135-154.

Van Gennep, Arnold. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.

Velasco, Honorio M. *et al.* 2006. *La sonrisa de la institución: confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

Vermeersch, Peter. 2003. "Ethnic minority identity and movement politics: The case of the Roma in the Czech Republic and Slovakia". *Ethnic and Racial Studies*, 26(5): 879-901. doi: 10.1080/0141987032000109078

Verne, Julio. 1988. *Viaje al centro de la tierra*. Madrid: Alianza.

Vertovec, Steven. 2000. "Religion and Diaspora", Comunicación presentada en la conferencia "New Landscapes of Religion in the West.", 27-29 de Septiembre, University of Oxford, Oxford.

Vilar, Juan B. 1994. *Intolerancia y libertad en la España contemporánea: los orígenes del protestantismo español actual*. Madrid: Istmo.

Voiculescu, Cerasela (2017). "Nomad self-governance and disaffected power versus semiological state apparatus of capture: The case of Roma Pentecostalism". *Critical Research on Religion*, 5(2): 188-208. doi: 10.1177/2050303217690894

Wallis, Roy. 1982. "The social construction of charisma". *Social Compass*, 29(1): 25-39. doi:10.1177/003776868202900102

Warner, Carolyn M. y Wenner, Manfred W. 2006. "Religion and the Political Organization of Muslims in Europe". *Perspectives on Politics*, 4(3): 457-479. doi: 10.1017/S1537592706060300

Weber, Max. 1964. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Williams, Patrick. 1991. "La miracle et la nécessité: à propos du développement du pentecôtisme chez les tsiganes". *Archives des sciences sociales des religions*, 73: 81-98. Disponible en: <http://www.persee.fr/doc/AsPDF/assr_0335-5985_1991_num_73_1_1577.pdf> Fecha de acceso: 4 ago. 2016.

Winch, Peter. 1964. "Understanding a Primitive Society". *American Philosophical Quarterly*, 1(4): 307-324.

Woodhead, Linda y Heelas, Paul. 2000. *Religion in Modern Times: an interpretative anthology*. Oxford, Blackwell.

Wynarczyk, Hilario. 2009. *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina (1980-2001)*. San Martín, Provincia de Buenos Aires: UNSAM.

Wynarczyk, Hilario. 2010. *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Instituto di Tella: Siglo XXI.

Yang, Fenggang. 2014. "Oligopoly is not pluralism". en Giuseppe Giordan y Enzo Pace (Eds.), *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*: 49-59. Nueva York: Springer.

Zapata, Laura M. 2014. "¿Qué significa ser/no ser indio/a mapuche? «Pueblo indígena» y disseminación", en Rosana Guber (Comp.), *Prácticas etnográficas: ejercicio de reflexividad de los antropólogos de campo*: 183-224. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Znaniecki, Florian. 1927. "The Object Matter of Sociology". *American Journal of Sociology*, 32(4): 529-584.