

Las huellas de la experiencia. Creencia, conversión y reflexividad

The imprint of experience. Belief, conversion, and reflexion

Ignacio Mena Cabezas

Doctor en Antropología Social y profesor de Filosofía en el IES Macarena, Sevilla.

menade65@yahoo.es

RESUMEN

La experiencia etnográfica en los cultos evangélicos gitanos de la provincia de Sevilla sirve de referente para ofrecer una aproximación epistemológica y reflexiva sobre la dinámica entre creencias y prácticas religiosas en la historia de la antropología de la religión. En la dialéctica entre el proceso etnográfico y el análisis teórico se desvelan algunos elementos implicados en los contextos de conversión gitana pentecostal. Al criticar los supuestos mentalistas, dualistas y psicologistas de las creencias religiosas se enfatizan los contextos de praxis social y de identidad comunitaria en los que se desarrollan los procesos de conversión religiosa.

ABSTRACT

The ethnographic experience in the evangelical gypsy cults of the province of Sevilla (Spain) serves as a reference to offer an epistemological and reflective approach on the dynamic between beliefs and religious practices in the history of the anthropology of religion. In the dialectic between the ethnographic process and the theoretic analysis, some elements are unveiled to be involved in the context of the pentecostal conversion of gypsies. In the criticism of the dualist mentalist and psychological precepts of religious beliefs, emphasis is placed on the context of social praxis and community identity in which the religious-conversion processes take place.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

religión | creencias | antropología de la religión | conversión | gitanos | believes | anthropology of religion | gypsies

Las iglesias evangélicas gitanas de "Filadelfia", popularmente conocidas como "aleluyas", constituyen una rama pentecostal dentro del evangelismo protestante y se han extendido con enorme vitalidad por todas las comunidades gitanas del país. El sistema doctrinal y práctico del pentecostalismo lleva a los creyentes a propiciar y mantener viva la acción del "Espíritu Santo" en sus vidas, ordenar y dirigir sus acciones desde las enseñanzas literales bíblicas y a creer en la manifestación divina a través de dones o carismas como: la glosolalia o don de lenguas, las profecías y las sanaciones milagrosas. Este carácter carismático permite que los cultos gitanos condensen rituales y acciones simbólicas de tipo extático propiciadoras del renacimiento personal y comunitario. El autoperfeccionamiento y la "metodología de salvación" que conlleva la conversión se dirige a todos los aspectos de la vida de los creyentes: familia, relaciones sociales, aspecto personal, gestión corporal, ética del trabajo, lenguaje, en resumen, un virtuosismo moral de tipo ascético que conforma un *habitus* específico (1).

El fenómeno de las conversiones al pentecostalismo es reconocible por todos los estudiosos de los gitanos: Teresa San Román, Paloma Gay, Juan Gamella, Manuela Cantón, David Lagunas, Elisenda Ardévol, José Luis Anta, Ana Giménez, etc. Su impacto entre la diversa y compleja población gitana española, y andaluza en particular, es más que evidente al experimentar una transformación sin precedentes de aspectos tradicionales de su cultura hacia las creencias y pautas del protestantismo evangélico pentecostal. La pujanza y extensión de este fenómeno conversionista, que incluye un rigorismo ético y conductual de tipo ascético, está calando en gran parte de la población gitana donde se enfrenta

desde dentro (y esta es su principal característica) a los problemas centrales de los barrios urbanos donde residen gran parte de los gitanos: consumo y venta de drogas, violencia, marginación, pobreza, analfabetismo, etc. De alguna manera el movimiento evangélico gitano puede interpretarse como un intento por autogestionar los procesos de cambio en esos contextos de exclusión. Sin duda el proceso de modernización e integración que indirectamente logran las iglesias es paralelo a una reelaboración y refuerzo de las identidades étnicas.

La investigación etnográfica realizada en los cultos gitanos Filadelfia de la provincia de Sevilla, entre 1998 y 2004, nos ha servido de referencia para indagar y reflexionar sobre una cuestión central en la experiencia del trabajo de campo en los contextos gitanos de conversión pentecostal: la dialéctica entre creencias y prácticas religiosas. De este modo estuve preocupado con la idea de desvelar los procesos involucrados entre, por un lado, los aspectos mentales y psicológicos, y del otro, las acciones y experiencias concretas de los fenómenos religiosos en sus consecuencias prácticas más cotidianas, desde la gestión corporal, las relaciones intraétnicas o las actividades ocupacionales. Unos procesos que entendía, sin apenas reflexionar sobre sus fundamentos, de manera dicotómicos: creencias, estados mentales y conocimientos frente a las acciones, prácticas y comportamientos. Cierta tradición académica asumida suponía que los rituales concretos lograban la síntesis mágica de ambos ámbitos. Así comencé a indagar las iniciales fases de conversión de mis informantes buscando causas, estructuras y secuencias. En este sentido reproducía lo que había sido una práctica habitual objetivista en la disciplina. Pero en el campo pentecostal este tipo de cuestiones sólo puede ser entendido utilizando el código fuertemente sentimental y experiencial compartido. Pero si mi interés no era espiritual, al ser un "nativo marginal" e inconverso, qué sentido tenían mis preguntas si yo no estaba dispuesto a dar ningún paso, *¿a qué venía si no era a gozar del espíritu santo?*

Son muchos los investigadores han cuestionado el olvido de las experiencias concretas y la agencia de los actores sociales en los análisis antropológicos de la religión. Esta amnesia metodológica y epistemológica ha permitido una reificación y objetivación de los fenómenos religiosos a salvo de las supuestas influencias contaminantes de la experiencia real de los fieles (Carro 2001). De ahí que se recupere la perspectiva más fenomenológica para afirmar que la experiencia vivida no puede reducirse a las construcciones analíticas que objetivan y separan la religión de las condiciones de su inmediatez existencial en los sujetos (2). Algo parecido nos lo relataba Isabel, gitana, casada, de 40 años.

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

Pero una cosa es recuperar el papel de los actores o asumir al antropólogo como autor y explicitar la reflexividad del investigador en el proceso etnográfico, y otra reducir la interpretación al punto de vista de los actores, ignorando las estructuras y situaciones que existen independientemente de la experiencia y conciencia de los actores sociales (Menéndez 2002). Asumir la experiencia y los significados ajenos puede hacerse desde la toma de conciencia de la reflexividad en la investigación etnográfica, desde el esfuerzo por hacer visibles los límites y presupuestos personales y científicos del antropólogo, y de los otros actores, procesos y estructuras implicadas. Ello ocurre y es posible en el contexto del trabajo de campo, una situación metodológica construida e instrumentalizada, es decir, desde las propias condiciones de producción de la información, incluyendo los presupuestos ideológicos, culturales y personales del investigador (Velasco y Díaz de Rada 1997). Pero si el antropólogo instrumentaliza las relaciones sociales con sus informantes también éste puede ser utilizado por los creyentes en sus interacciones entre sí o frente a inconversos. El interés científico y humano, las visitas continuadas, el afecto y la convivencia con el investigador pueden ser vistas como elementos de prestigio y legitimidad en sus creencias para algunos informantes. En los diarios de campo tengo anotadas varias de estas situaciones donde los informantes se reapropian de mi presencia y me convierten en un agente de prestigio externo, alguien que supuestamente trabaja con el pastor y contribuye a legitimar la iglesia ante

inconversos e instituciones (3).

En el fondo esos procesos y contradicciones sólo me fueron desvelados cuando me di cuenta del aspecto personal y reflexivo que estaba tomando el asunto. Y las respuestas se volvieron preguntas, los encuentros que interrogaban y fisgoneaban sobre la supuesta lógica oculta de conversión, se transformaron en una decidida empresa por convertirme. El asunto ya no eran sus conversiones sino los límites y esquemas falsos que imponía a mi trabajo y mis conversaciones - apelaba a que un estudio serio implicaba que me mantuviese distante de la fe- para evitar poner de mi parte en la conversión. La antropología de la creencia se volvió la creencia de la antropología. Y los informantes eran explícitos: "Tienes que dejar la ciencia del mundo a un lado o no entenderás nada", "Toda la ciencia del mundo no podrá explicarte el gozo al sentir la mano de Dios sobre tu alma", "Sólo si te conviertes podrás entender con el corazón lo que ocurre en los cultos", "Tienes que poner de tu parte y presentarte ante el Señor", "Acepta al Señor y pide perdón y todo lo que buscas acabarás entendiéndolo sin esfuerzo". Pero yo reaccionaba, a veces pidiendo ante las cuerdas, pruebas sobre la acción divina, el *llamado de Dios*, como algo previo y necesario antes de dar mi primer paso. "Pero tienes que poner de tu parte, Dios no se impone si no lo aceptas, porque el hombre es libre", "Ora conmigo y deja desnuda tu alma, cuando pierdas tu orgullo Dios te tocará". Yo insistía en mi escepticismo agnóstico y en reclamar la acción divina directa sin intervención mía en la conversión, pero no había forma, y mis informantes se desesperaban tanto como yo, enredados en esas sesiones de proselitismo. El "llamado" era entendido, pues, con prioridad lógica y ontológica pero cronológica y empíricamente posterior. La aceptación y creencia eran previas cronológicamente pero no lógica y ontológicamente. De este modo la ideología religiosa redefinía los procesos de conversión y reelaboraba el antes y el después de la conversión. Evidentemente yo no podía entender si no creía. *Credo ut intelligam* como diría San Anselmo, sólo por la fe puede el saber ser plena evidencia y verdad.

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

Incluso en los testimonios de negación inicial de la conversión y rechazo explícito al supuesto pero sentido fuertemente por ellos *llamado divino*, las implicaciones de la dialéctica de creencias y comportamientos muestran el universo ideológico compartido (4). He aquí el testimonio de Antonio, un gitano converso desde hacía cinco años:

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

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

"Vamos a orar al Señor todos juntos por nuestro hermanito antropólogo que nos visita desde hace tiempo, porque encuentre con sabiduría lo que busca y Dios ilumine su vida para que al

final lo que dice que busca entre nosotros sea su conversión sincera, porque nosotros sabemos que Dios lo ha traído aquí sin él saberlo y el libro que está escribiendo no sería igual si estuviera dentro y aceptase al Señor."

De este modo lo que yo iba buscando en los informantes podía encontrarlo en mi propio itinerario etnográfico. Las relaciones sociales y el conocimiento personal emprendido con los gitanos conversos fueron paralelos al progreso del ejercicio de mi investigación. Analizar las creencias y prácticas ajenas requería un ejercicio reflexivo sobre mi posición y rol en el campo dado que el conflicto de roles resultaban inevitables. Muchos de ellos no acabaron por comprender que no se iba a producir ningún milagro y que no acabaría convertido. Algunos esperaban con esperanza mi conversión, tantos años asistiendo a los cultos ¿para qué? y eso necesariamente mediaba en mi relación con los informantes. Malentendidos, disculpas, tensiones, olvidos, fracasos, medias verdades, etc. Los gitanos no estaban para mí, tenía que ganar su confianza, el antropólogo no es el centro del mundo, los informantes son personas a los que puede que no les interesen tus propuestas. Las lecturas son siempre una fiel compañía, desnudan tus contradicciones, abren ventanas a lo desconocido, clarifican ideas, critican planteamientos. Descubren que la investigación es una tarea colectiva donde uno entra en diálogo con otros. Había que escuchar más que preguntar, esa era la clave. Cada vez que preguntaba mis informantes me daban rodeos y capotazos, eludían el tema o se amoldaban a lo que esperaban que yo buscaba. Cuando no preguntaba de manera abierta la información me llegaba por empatía.

Por todo ello resultaba necesario analizar el modo en que el estudio de las creencias y las prácticas religiosas se habían entrecruzado en la disciplina de la misma manera que una etnografía sobre conversiones se veía afectada por esos mismos procesos. La historia de la antropología de la religión muestra un interés especial por los diferentes tipos de relaciones entre creencias y prácticas religiosas, o más exactamente, los diferentes tipos de relaciones que cada forma religiosa y cultural autoriza o impone al hacerlas posibles, simbolizables e instituíbles. Ello llevó, en parte, a una primera y no fundada solución de entender los rituales como vínculos sociales o agentes mediadores entre las creencias y las prácticas, permitiendo tanto la identificación como la diferencia, es decir establecer el sentido cultural. Sin negar que los rituales puedan estar presentes en la creación de identidades colectivas -de hecho muchos movimientos étnicos y religiosos encuentran su fertilidad en la capacidad de elaborar ritos-, no parece que sea adecuado extender su funcionalidad como síntesis de todas las dicotomías culturales.

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

Pero las creencias sin prácticas son ciegas. Las prácticas sin creencias son vacías. Inspirándome en esta paráfrasis de la famosa frase de Kant, el presente trabajo intenta reflexionar sobre los contextos de conversión al evangelismo gitano para desvelar los diferentes modos y procesos de las relaciones entre las creencias y las prácticas religiosas. Dichas formas y dinámicas adquieren nuevos contenidos y perspectivas al referirlos a las prácticas cotidianas, la gestión corporal o los dones carismáticos (5) como espacios privilegiados de resignificación individual y colectiva. Los carismas, entendidos como estrategias de apropiación y distribución de bienes simbólicos en las congregaciones sirven para revelar las relaciones de creencias y prácticas. El análisis de los dones carismáticos gitanos implica el análisis del grupo social, las relaciones intraétnicas y las luchas por las formas de poder simbólico. Es así como para entender el trance, la glosolalia, la posesión, las profecías, etc, sea necesario referirlos al ámbito ideológico colectivo y a las dinámicas comunitarias de los grupos de creyentes. De este modo, los dones

carismáticos, como actividades simbólicas que condensan la gestión comunitaria, biográfica o corporal, tienden a formar vínculos entre lo propio y lo ajeno, entre la identidad y la alteridad.

El análisis del fenómeno religioso se ha asociado a la propia historia de la Antropología como disciplina científica en un claro ejemplo de simbiosis epistemológica. Las creencias y costumbres religiosas de los entonces denominados pueblos primitivos suponían un desafío intelectual para los estudiosos occidentales. Antes incluso que las miradas se desviaran hacia las formas religiosas populares o institucionales occidentales, la antropología ya estaba organizando el conocimiento recopilado de otras culturas desde categorías religiosas (6). La religión tomaba una carga significativa global como paradigma del Otro y, en concreto, los rituales religiosos adquirirían una capacidad y propiedad inusitada para reflejar y sintetizar funciones, dimensiones, elementos y estructuras sociales o culturales (Díaz 1998: 13-26).

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

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

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

Tylor y Frazer son los protagonistas fundadores de la primera secuencia. Para estos dos autores clásicos las creencias son lógicas y cronológicamente anteriores a cualquier práctica, arguyen que toda acción mágica o religiosa debe ser explicada a la luz de las creencias (equivocadas) que la propiciaron. Es la creencia en la existencia de seres sobrenaturales la que conduce natural y necesariamente, tarde o temprano, a la reverencia, acciones y prácticas rituales. Tanto Tylor como Frazer veían en los rituales el lugar donde convergen tanto los procesos mentales primitivos como las acciones públicas comunitarias

(Morris 1995: 119-136). Con Tylor no sólo encontramos esta dicotomía sino un modelo que organiza las acciones rituales como determinadas por las creencias, de ahí que el conocimiento de las creencias de los primitivos permitiría explicar por qué se celebran los rituales. Los rituales, como pensamientos en acción, están dotados de sus propias reglas de representación y puede que no sean un mero reflejo de las creencias. En definitiva, la realización de los rituales religiosos fortalece las creencias de los grupos que los sustentan al considerar a la religión como un fenómeno fundamentalmente explicativo y teórico. Si bien, "aunque la preocupación fundamental del intelectualismo es la de analizar la racionalidad de los sistemas de creencias primitivos o tradicionales, no le son indiferentes los mecanismos socio-culturales y políticos mediante los cuales aquéllos se legitiman" (Díaz 1998: 46).

Muy pronto hubo una reacción a estos postulados intelectualistas que consideraban a las creencias como los antecedentes causales de las acciones rituales. Por un lado Durkheim postulaba un funcionalismo que, rechazando el apriorismo y el empirismo, buscaba en los hechos sociales el sustrato de la religión pero tomando por igual a las creencias y las prácticas relativas a las cosas sagradas como símbolos de los grupos sociales. Y esa unidad de creencias y prácticas se mostraba en los rituales como mecanismos integradores que expresan y refuerzan los sentimientos y la solidaridad del grupo. Y por otro, pero mucho más clara que la reacción de Durkheim (que llegó a afirmar "no se puede definir el rito más que tras definir la creencia" 1992: 33), Robertson-Smith. A partir de él los estudios sobre rituales se orientaron al esclarecimiento del carácter expresivo y metafórico de las prácticas y acabaron marginando el papel de las creencias. De este modo se desvelaba que el supuesto primordial de las creencias no es más que una categoría etnocéntrica y evolucionista, y que, contra Tylor o Frazer, las conductas religiosas no pueden estar sustentadas en creencias equivocadas.

Robertson-Smith sostenía que en el análisis de la religión primitiva lo relevante son las prácticas rituales y las instituciones sociales, mientras que las creencias no podían ocupar el lugar privilegiado que sus contemporáneos les estaban asignando, consciente que las explicaciones intelectualistas estaban sesgadas por las propias formas religiosas occidentales. Las prácticas preceden a las teorías doctrinales y son los actos religiosos externos los que confieren a la religión su significado social (Morris 1995: 145). La explicación del fenómeno religioso está, como suscribirá también Durkheim (7), en la sociedad y no en el pensamiento. Precisamente: "al asumir que la creencia es una ocurrencia mental, por tanto, un dato de la conciencia privada sólo accesible al sujeto que cree, Robertson-Smith afirmó que el análisis de la religión no debe comenzar ni en el credo religioso ni en lo que piensan los individuos -pues nos introduciríamos en ese terreno indeterminado, el de los eventos mentales y el de las significaciones múltiples, donde no hay sanción o fuerza que obligue a los devotos-, sino en los actos rituales visibles donde aquéllos se comprometen y adhieren pública y positivamente con la propia tradición o actúan en conformidad con las representaciones colectivas del grupo" (Díaz 1998: 72). Para este autor lo importante no es creer en dioses sino realizar los actos sagrados prescritos y no era necesario apelar a las creencias para analizar los rituales.

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

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

indisolublemente los unos a los otros" (Beattie 1993: 104). Y sólo el trabajo de campo permite desvelar en cada caso esos lazos.

Por otro lado, Cantón (1999b) reflexiona sobre las disyuntivas teóricas que han marcado el estudio de las religiones y en concreto la dicotomía disfrazada que enfrenta a "lo que la religión es" con "lo que la religión hace", "la disyuntiva es conocida, y se resume en la tendencia a relacionar la religión con el comportamiento expresivo-simbólico, a encerrarla en su papel como fuente incesante de significados, frente a quienes entienden que esta lectura del comportamiento religioso queda fuera de la competencia del trabajo sociológico y desborda su principal misión: evaluar las consecuencias sociales de las creencias y prácticas religiosas" (Cantón 1999b: 166). La misma autora recapitula, siguiendo a Rodrigues Brandão (1995), la evolución de los estudios desde "lo que la religión es", pasando por "lo que hace" hasta llegar a comprender la religión "a través de lo cual". Así plantea de manera reflexiva las paradojas científicas del estudio de la religión frente a otros estudios. Y acaba afirmando, siguiendo a T. Asad (1983) que lo que la religión es y lo que hace no puede ser tratado como dimensiones separadas.

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

Este mismo autor nos aclara que en los procesos de conversión los agentes se empeñan en luchas simbólicas por el poder de producción y reconocimiento de sus capitales de salvación, sancionados por sus grupos denominacionales. Para ello, las estrategias se centran en las formas de presentación, percepción y nominación de la realidad. Las categorías de autopresentación personal, corporal y de habla, las descripciones del mundo y la vida se transforman en vehículos de mensajes explícitos e implícitos hacia el inconverso, de alguna manera la lógica inmanente en la acción proselitista es la exportación y reconocimiento de una visión del mundo legítima y privilegiada (Bourdieu 1985: 139 y ss). No es de extrañar que los contextos de conversión destaquen por la configuración de un vocabulario y sintaxis propios. De esta forma, en las negociaciones por la producción de un sentido, los conversos desvelan todo el capital simbólico adquirido en sus propias conversiones y biografías, legitimados por la propia estructura institucional y los textos bíblicos. Los discursos y las acciones despliegan así todo su poder performativo ante el inconverso dubitativo y desprovisto del armazón de un capital consagrado como crédito y garantía. La eficacia simbólica posterior de las estrategias dependerá de una pluralidad de factores pero también del grado en que la visión del mundo propuesta establezca reglas de correspondencia claras y evidentes con los elementos diversos e inciertos de la realidad del inconverso.

La dinámica interna de los dones carismáticos en cultos determinados y circunstancias concretas representa una especie de regateo con el grupo y los poseedores del capital religioso pentecostal. Buscan ampliar las creencias y las experiencias más allá de lo privado, hacia el grupo pero desde los individuos. Un regateo que sirve a la vez como instrumento de comunicación, de conocimiento y distinción social. Medio simbólico, diría Bourdieu, estructurado y estructurante que implica la condición de posibilidad de cierto consenso sobre el sentido de las diferencias sociales y el sentido del lenguaje y el mundo. Y el interés de elaborar un sistema de creencias y prácticas como expresión de las estrategias de grupos en competencia por el monopolio de la gestión de bienes de salvación. Así sintetizaba estos procesos en

relación a la glosolalia un pastor gitano evangélico, Salvador, 40 años.

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

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

Pero después de las anteriores incursiones volvamos a nuestro hilo argumental. La relación entre creencias y acciones ha sido poco cuestionada por la antropología al suponerla relacionada con la esencia de la religión. Se ha tendido a considerar las creencias como sistemas de conocimientos -cuando no todo sistema de conocimientos es un sistema de creencias- y establecer la correspondencia entre cogniciones y creencias en la medida que la existencia de rituales era garantía de la vigencia social del sistema de creencias. Y es aquí donde J. L. García (1999: 509) expone que la existencia de creyentes no practicantes y practicantes no creyentes, algo muy cotidiano en la vida moderna pero también presente en sociedades tradicionales, entra en clara contradicción con los discursos esencialistas sobre la práctica social de las creencias religiosas. La relación de las creencias con las prácticas rituales ha sido normalmente olvidada debido por una parte al carácter individual y psicológico del fenómeno y por otra a las formas como los antropólogos han desarrollado las técnicas del trabajo de campo privilegiando las visiones homogéneas y asumiendo la pérdida de las dimensiones individuales de la conducta. Su texto acaba remitiendo a la función de los rituales religiosos como procesos de legitimación de las diferencias individuales, incluso en el plano de las creencias, al entender la religión como un sistema social público: "desde mi punto de vista, este control de las creencias es lo que marca una de las diferencias entre el sistema religioso de sectas y la religión como sistema público" (García 1999: 511).

Hay que aclarar aquí que nuestra experiencia etnográfica en los cultos pentecostales gitanos no nos permite afirmar claramente la existencia de un control efectivo de las creencias ni de las prácticas y que, pese a los intentos por dar unidad a los cultos, estos muestran todavía un grado de flexibilidad y autonomía bastante elocuente. Es más, muchos informantes apelaban a la necesidad de mayor control. Veamos la autocrítica de un pastor:

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

Lo que sí nos parece evidente, siguiendo en parte a García, es que los rituales pentecostales son semi-

públicos y, en tanto actos sociales (y casi de modo inevitable), algunos participantes están más entregados que otros a las creencias, actos y dones, es decir, al "orden litúrgico", entendido como secuencia preestablecida. Sin embargo, por el mero hecho de formar parte del culto conjunto, los creyentes señalan que aceptan un orden social y moral común y que en muchos casos ese orden trasciende su status como individuos. Los ritos religiosos son formas de acción simbólicas. Donde se procede ritualmente, el hablar se convierte en una acción. La dimensión del ritual es siempre un comportamiento colectivo. Los modos de comportamiento ritual no se refieren al individuo sino a las diferencias entre los individuos, en tanto colectividad formada por todos los que, juntos, acometen la acción ritual. Como me comentaba Maya, un converso evangélico o *hermano*, de 60 años:

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

Rodrigues Brandão (1995,1999) trata el tema del pentecostalismo en un contexto reflexivo mucho más amplio. Desde una mirada antipositivista intenta devolver a la antropología su capacidad de asombro y de reencantar el mundo, "lo que está en juego es la recuperación para y en la antropología de la conjunción del orden del logos y el mito, en un mismo momento y en un mismo movimiento del trabajo de pensar el mundo a través de sus culturas" (Rodrigues 1995: 36). Aunque no aborda de manera sistemática la cuestión de la dialéctica entre creencias y prácticas si que podemos sugerir en su distinción entre religiones "emic" y "etic" cierta perspectiva de comprensión (8). Por una parte hay religiones más simbólicas y mostrativas, que suelen naturalizar su revelación al contar con saberes de sí pero no buscan elaborar una teoría sobre su creencia o saber sobre sí, ancladas en la tradición o lo popular y abiertas a las relaciones entre significados, individuos e identidad. Del otro lado estarían las religiones institucionales, que establecen relaciones claras con la sociedad, la historia y el estado y proporcionarían saberes eruditos y demostrativos sobre sí. El pentecostalismo estaría emparentado con las religiones tipo del primer tipo: "esta es la posición exactamente opuesta a la de aquellas religiones que se resisten en pasar del orden del mito al orden del logos, que no producen explicaciones de sí mismas y que persisten en reencantar al mundo, aún en el caso de que lo satanicen, como lo hace el pentecostalismo, ya que la satanización religiosa del mundo no es más que el lado perverso de su máximo maravillamiento" (Rodrigues 1995: 34). En las religiones "emic", diríamos nosotros, se mantiene una confusión polisémica y dinámica de creencias y prácticas propiciada por el superávit de símbolos y el contexto descentralizado de vivencias de las conversiones. Con las religiones tipo "etic" el proceso de separación entre creencias y prácticas es propiciado por la emergencia de estructuras históricas, estatales y sociológicas.

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

Lo importante para nuestro hilo argumental es destacar que el concepto de fe o creencia puede sustraerse en gran parte a las formas de vida religiosa. La observación rigurosa de las leyes de culto o la veneración de los dioses puede incluso ir unida a doctrinas ateas como fue el caso clásico de Lucrecio. Lo cual nos hace retomar el sentido que para J. L. García tienen los creyentes no practicantes o los practicantes no creyentes. De alguna manera la praxis ritual de las religiones está ordenada antes de cualquier certeza subjetiva, antes de lo que podría llamarse certeza personal de la experiencia interna de la fe. Es más, la reducción de lo religioso al ámbito privado de la fe, concuerda bien con el modo en que la modernidad occidental ha construido y pensado la subjetividad con el principio de autoconciencia, de un yo que deja

de ser material y biográfico y remite a una estancia privilegiada, interna y racional -precisamente en un contexto de génesis del racionalismo, el capitalismo, la ciencia y el protestantismo-. Se adopta así, un punto de vista que demanda un ámbito verdaderamente universal y que abarca cualesquiera otros modos de comportamientos y pensamientos posibles de los hombres (Gadamer 1997: 55-65). Lo paradójico es que en el mismo momento que este principio se tambaleara tras la crítica filosófica a las ideologías de la subjetividad por parte de Marx, Nietzsche o Freud en el siglo XIX, la antropología elaborara una teoría de la religión desde la dicotomía etnocéntrica y racionalista de creencias y prácticas.

Desde el intelectualismo los rituales religiosos se convierten en el escenario privilegiado del funcionamiento de los sistemas de conocimientos y las creencias. Según este modelo todas las acciones deberían ser explicadas por las creencias correspondientes, dada la virtud de estas en convertirse en imperativos de la acción. No podemos negar que la motivación y los deseos, los valores y las creencias, pueden implicar algunas acciones pero las afirmaciones anteriores deben ser sometidas a una revisión que devuelva la noción de creencia desde el ámbito mentalista a la praxis social.

En este punto del análisis algo nos parece claro: la cuestión central sigue siendo la relación entre creencia y práctica. Creer algo supone una relación diferente con el mundo al considerar que ciertos hechos forman parte de él (9). Pero resulta insostenible que las creencias se correlacionen directamente con las acciones. Más bien, una acción puede ser coherente o fiel con una creencia pero creer en algo es sólo contar con una disposición a comportarme de ciertos modos y no de otros bajo un marco o patrón cultural. Creer algo no añade pues ninguna idea a ese algo sino contar con disposiciones y actitudes múltiples de comportamientos en relación con ese algo y sólo si se presentan determinadas circunstancias (10).

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

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

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

Estamos convencidos que una noción desmentalizada y contextual de las creencias permitirá relacionar adecuadamente los procesos reflexivos que intentamos hilvanar en este trabajo. Por ello encontramos más oportuno en la argumentación remitirnos a la sugerencia de Schweder del pragmatismo lingüístico que se inicia con Wittgenstein y sigue con Austin, Searle, Grice y, de modo específico, con G. Ryle (1967).

A continuación desarrollaremos un modelo pragmático de creencia frente al modelo intelectualista, en mi opinión, más preciso pero compatible con el modelo disposicional de R. Díaz anteriormente expuesto.

Recapitulando, hemos visto que el modelo intelectualista de la religión sostiene:

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

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

Lo anterior sugiere ya una importante cuestión en el estudio en religiones, y es la de cómo se relacionan los conceptos y palabras sobre creencias "mentales" con su uso entendido como costumbre o hábitos sociales en las etnografías. Cuando se trata de actividades intersubjetivas, aprender el uso de ciertas creencias supone siempre conocer los usos sociales que regulan dichas actividades. El empleo apropiado de creencias obedece a prácticas sociales. De ahí la necesidad de rectificar la geografía lógica de los fenómenos mentales, nos dirá Ryle en *El concepto de lo mental* (11). *Las creencias no son un ámbito distinto y paralelo a las prácticas, sino una clase particular de características del comportamiento humano. Las creencias son acciones simbólicas. Y no meras construcciones sociales mentales.*

En esta misma línea, Noguera (2002) desarrolla una crítica materialista muy acertada tanto al construccionismo social de Berger y Luckmann como a los velados supuestos mentalistas de Searle. Y aclara que la creencia es sólo una precondition necesaria pero no suficiente para la existencia de hechos sociales (12). Por nuestra parte, sólo extrapolamos estos planteamientos a las creencias religiosas en su sentido público. Las creencias religiosas han de causar algo que no sea mental, es decir, alguna práctica o acción social para poder ser constitutivas de los hechos, precisamente: "Es la praxis, la acción práctica, no la creencia como tal, la que completa la objetividad de los hechos sociales e instituciones. Son las prácticas humanas las que no se dejan reducir ni a los hechos brutos ni a los hechos puramente mentales" (Noguera 2002: 51). De ahí que concluya en la necesidad de añadir prácticas sociales a las meras creencias para poder ser constitutivas de la realidad social, es decir, las creencias deben causar o motivar algo que no sea meramente mental, como acciones, discursos, prácticas o instituciones para volverse visibles.

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

cómo se comportan los creyentes en circunstancias reales de muchos tipos. Cuando hablamos de las creencias que fundan los dones carismáticos no estaremos hablando de un universo ideológico mental diferente y causal del conjunto de acciones que dan sentido a la dinámica de producción y apropiación carismática. Cuando los informantes me decían que para convertirte no bastaba la fe, el conocimiento, la creencia o esperar el *llamado de dios* sino que había que *poner algo de tu parte* y dar el paso de *aceptar al Señor*, me estaban narrando las acciones y conductas grupales de conversión. He aquí el testimonio de un *hermano*, gitano, vendedor ambulante, 40 años.

"Hay muchos que se dicen cristianos pero no lo son, dicen creer en Dios pero se confunden. Uno no puede pedir que el Espíritu Santo te guíe sin hacer nada a cambio, dirigir tu vida con orden y buscar a Cristo en cada pensamiento y obra. Aceptar al Señor te cambia la vida porque ya todo lo que haces es en su gloria y el poder de Dios se ve en tus gestos, palabras y acciones."

Sólo así, disolviendo los supuestos mentalistas y enfatizando los contextos de praxis social, podemos entender la dialéctica de creencias y prácticas, entender los creyentes no practicantes de J. L. García o los tics o guiños de Geertz (1992: 19-26), en ambos casos se remite al sistema cultural público y compartido y a la necesidad de una "descripción densa". La coincidencia aquí es doble al converger con la argumentación anteriormente expuesta de crítica al mentalismo o *fantasma en la máquina* que realiza G. Ryle. El propio concepto de "descripción densa", por el que Geertz es tan conocido, se debe a Ryle y con él postulará una antropología interpretativa enfrentada tanto al mentalismo cognitivista (13) que sostiene que la cultura está compuesta por estructuras mentales mediante las cuales los individuos o grupos guían su conducta, ya sea algo superorgánico o subjetivo, como al conductismo exagerado.

En el concepto semiótico de cultura que se propugna al concebir a la antropología como una ciencia interpretativa de significaciones sociales, Geertz destaca que: "la cultura, ese documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría para apoderarse de ovejas. Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta" (Geertz 1992: 24). Decir que consiste en estructuras de significación socialmente establecidas no es lo mismo que decir que se trata de un fenómeno psicológico. Y esto respecto a los conceptos de creencias y prácticas religiosas es muy importante pese a que en el propio C. Geertz la concepción de la religión muestra un carácter vago e intermedio (14) cuando afirma que es fundamentalmente un sistema de conocimiento y de creencias (15). Pese a los límites del modelo simbólico que supone, su acercamiento inicia abiertamente la tarea de despojar del mentalismo y psicologismo el análisis antropológico de las creencias religiosas y llevarlas al terreno de las prácticas rituales y de los sistemas cognitivos. Geertz reconoce que la cuestión sobre el significado de las creencias en un contexto religioso sigue siendo el más difícil y por ello ha sido generalmente relegado al terreno de la psicología pero al mismo tiempo animaba a ampliar el marco conceptual del debate científico frente al estancamiento general de la antropología de la religión.

Ha sido esa necesidad de ampliar el marco conceptual del estudio cultural de la religión lo que nos hemos propuesto en este trabajo. Desempolvar las creencias de su manto más psicologista y ver en ellas actos culturales públicos. La experiencia etnográfica en los cultos evangélicos gitanos de la provincia de Sevilla nos ha servido de referente para ofrecer una aproximación epistemológica y reflexiva sobre la dinámica de creencias y prácticas religiosas en los contextos de conversión. gitanos. Al "disolver" los supuestos *mentalistas*, dualistas y psicologistas de dichas categorías se enfatizan los contextos de praxis social y de identidad comunitaria en los que se desarrollan los procesos de conversión gitana pentecostal.

Notas

1. Este trabajo constituye una revisión de un capítulo de la tesis doctoral *Cristo en los mercados*.

Evangelismo gitano y comercio ambulante, presentada recientemente por el autor en el departamento de Antropología Social de Sevilla y dirigida por la Dra. Manuela Cantón Delgado.

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

3. "Ya desde el primer instante el pastor puso sus condiciones y mostró un interés desmedido por invitarme a su casa. Marcaba la interacción que él quería y a la que yo no quise o no supe contestar a tiempo. Actuaba conmigo en público como si fuera un hermano más y no se cansaba de incluirme en oraciones y peticiones. En este caso, me mostré pasivo, aceptando una interacción que en aquellos momentos iniciales me desbordaba y me instrumentalizaba. Me comprometía como investigador. En adelante se mostró comprensivo, a ratos intelectual, a ratos paternal, estimando mi amistad sin apenas conocernos. Me abrumó con detalles de estima en el púlpito, me invitó a comer, me hizo regalos. Mi falta de fe era una apuesta para su dedicación. Por circunstancias variadas me hizo intervenir como erudito científico en la acción proselitista con una nueva pareja, y pese a que trataba de mostrar mi mero papel de investigador neutral ese hecho era utilizado como aliciente y prestigio. Fui consciente del rol equivocado que estaba tomando y la incomodidad que provocaba en mí y en algunos fieles, pero no sabía parar. Animó a que interviniera en la lectura de algunos salmos y oraciones. Y entonces todos nos tomamos de la mano y pidieron por mi conversión y la de mi familia. Me pidieron que rogara algo y rogué por la paz y la amistad. Me volví centro de un proceso de integración acelerado en la iglesia sin yo poder todavía instrumentalizar otras relaciones con otros fieles. Una mezcla de agradecimiento por su confianza y respeto me volvieron sumiso y poco crítico. De alguna manera estaba siendo objeto de un proceso privilegiado de conversión. Sólo meses después conseguí abrir distancias, aceptó mi agnosticismo como inevitable y la amistad ganada en ese tiempo me permitió mayor libertad en tratar problemas y temas que de lo contrario me serían ocultos" *Diario de campo* (6-11-99).

4. Carmelo Lisón (1998) exploró los conceptos de creencias y prácticas en relación con la Santa Compañía en Galicia. Según él, el "cronotopos" del auditorio familiar y de la comunidad moral regulan las experiencias individuales. Los testimonios de experiencia sensorial inmediata y personal están regulados por las creencias compartidas. Esas preconcepciones compartidas, ese "ver como", constituye el aspecto fundamental de la experiencia de la realidad.

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

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

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

8. Conviene aclarar el sentido académico de estos términos. La información que se obtiene en el trabajo de campo es el resultado de la interacción entre dos tipos de discursos: el *etic*, un discurso basado en la

racionalidad científica ajena al grupo que se investiga, y el *emic*, discurso cuyo sentido está basado en el interior del grupo (Velasco y Díaz de Rada 1997: 35). Aurora González Echevarría (2000) realiza una revisión crítica de estos conceptos y afirma que la supuesta dicotomía entre ellos resulta insostenible porque tanto los objetivos como la propia metodología antropológica utilizan de manera indisoluble ambas perspectivas.

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

10. En el propio origen del psicologismo, Hume consideraba la creencia como un sentimiento peculiar o percepción débil que no agrega nada a una idea pero que tiene su origen en el hábito o costumbre de experiencias pasadas. La costumbre o hábito es más que una explicación de la génesis de nuestras creencias dado que también sirve para legitimarlas. Nuestras creencias no son racionales pero el hecho de que se apoyan en experiencias pasadas las hacen razonables.

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

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

13. De nuevo, resulta sugerente y esclarecedora, aunque de forma indirecta a nuestro propósito, la crítica de Schweder (1992) al mentalismo y el cognitivismo en antropología.

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

15. "La religión es 1) un sistema de símbolos que obra para, 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (Geertz 1992: 89).

Bibliografía

Acero, J. J.

1985 *Filosofía y análisis del lenguaje*. Madrid, Cincel.

Asad, T.

1983 "Antropological conceptions of Religion: Reflections on Geertz". *Rev. Man. Vol. 18, nº2: 237-259*.

Beattie, J.

1993 *Otras culturas*. Madrid, FCE.

Beyer, P.

1994 *Religion and Globalization*. London, Sage.

Bourdieu, P.

1985 *Qué significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal.

1993 *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.

Cantón, M.

1999a "Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias Filadelfia en Andalucía.", en J. F. Gamella (coord.), *Los gitanos andaluces*. *Demófilo*, 30: 183-206.

1999b "El culto gitano y los procesos de deslegitimación. Definiciones y competencias", en Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*. Consejería de Cultura - Fundación Machado. Sevilla. 1999, Vol 1: 165-179.

Cantón, M. (C. Marcos, S. Medina y I. Mena)

2004 *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla, Signatura.

Carro, S.

2001 "¿Objeto o experiencia? Apuntes para una etnografía fenomenológica de la religión en América Latina", *Guaragua*, Barcelona, nº 12: 63-76

2001b "El señor de Carácuaro. Una etnografía fenomenológica de una peregrinación en México", *Guaragua*, Barcelona, nº 13.

Cruces, F.

1999 "Notas sobre la problemática del concepto de ritual en el estudio de las sociedades contemporáneas", en Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*. Consejería de Cultura. Sevilla. Vol 1: 513-528.

Díaz Cruz, R.

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona, Anthropos.

Durkheim, E.

1992 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal.

Frazer, J. G.

1965 *La rama dorada*. México, FCE.

Gadamer, H.-G.

1997 *Mito y razón*. Barcelona, Paidós.

Gamella, J. F. (coord.)

1999 "Los gitanos andaluces". *Demófilo*, Fundación Machado, Sevilla, nº 30.

González Echevarría, A.

2000 *Tesis para una crítica de la singularidad cultural*. Bellaterra, Publicaciones UAB.

García, J. L.

1999 "La religión como sistema público: conocimientos, creencias y prácticas", en Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*. Consejería de Cultura. Sevilla. Vol 1: 501-512.

2000 "Informar y narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo", *Revista de Antropología Social*, UCM. 9: 75-104.

Geertz, C.

1992 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

- Geertz, C. (y otros)
1992 *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- James, W.
1994 *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona, Planeta.
- Lisón, C.
1998 *La Santa Compañía*. Madrid, Akal.
- Mena, I.
2003 "Sobre dones carismáticos. Una aproximación a la glosolalia y a la liberación de espíritus en los cultos evangélicos gitanos", *Gazeta de Antropología*. Granada, nº 19:
http://www.ugr.es/~pwlac/G19_20Ignacio_Mena_Cabezas.html
- Menéndez, E.
2002 *La parte negada de la cultura*. Barcelona, Bellaterra.
- Morris, B.
1995 *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona, Paidós.
- Noguera, J. A.
2002 "¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales?", *REIS*, 99: 35-60.
- Rodríguez Brandão, C.
1995 "El rastro de la mirada. Sobre la antropología de las religiones populares en Brasil". *Antropología*. Madrid, nº 10: 7-40.
1999 "O mapa dos crentes. Sistemas de sentido, crenças e religioes no Brasil de hoje", en Cantón, Prat y Vallverdú (coords.), *Nuevos movimientos religiosos. Iglesias y "sectas"*. Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 23-49.
- Ryle, G.
1967 *El concepto de la mental*. Buenos Aires, Paidós.
- San Román, T.
1997 *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales gitanas*. Madrid, Siglo XXI.
- Schweder, R.
1992 "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo", en Geertz (y otros), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa: 78-113.
- Tylor, E. B.
1981 *Cultura primitiva*. Madrid, Ayuso.
- Velasco, H. (y A.Díaz de Rada)
1997 *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid, Trotta.

