

LA FE EN EL CUERPO.

La construcción biocorporal en el pentecostalismo gitano.

Ignacio R. Mena Cabezas

Universidad Pablo de Olavide

menade65@yahoo.es

Resumen: La experiencia de comunicación directa con el “Espíritu Santo” constituye el aspecto fundamental de las creencias pentecostales gitanas. El cuerpo se convierte en el agente fundamental de las vivencias carismáticas y de la transformación personal del creyente. De ahí que los procesos sociales de la corporalidad, la regeneración personal, la reconstrucción biográfica y la presentación del yo se entrelacen, de un modo profundo y “encarnado” tanto en las ceremonias de los cultos como en las vivencias cotidianas de los fieles. Nuestro interés es analizar las conversiones gitanas desde las estrategias de reforma o gestión biocorporal que recorren diferentes aspectos de la actividad cotidiana y social de los “aleluyas”, y afectan a la reestructuración social de los barrios gitanos y de las propias congregaciones, a las estrategias económicas y éticas de sus fieles, mayoritariamente dedicados a sectores informales y al comercio ambulante, y a los procesos de redefinición de la identidad étnica y sentido histórico de un pueblo, que ha dejado de ser “maldito”, “perseguido” y “discriminado”, y pasa a ser “elegido”, “santificado” y “orgulloso de serlo”.

Abstract: The experience of a direct communication with the “Holy Spirit” explains the fundamental aspect of the gipsy Pentacostal beliefs. Body becomes the main agent of the charismatic experience and of the believer’s selftransformation. This makes that the social processes of the embodiment, the personal renewal, the biographic reconstruction and the self presentation interlace, in a deep and “embodied” way, in the ceremonies of the cults and in the believers’ daily experiences. Our interest is to analyze the gipsy conversions from the strategies of renewal or biocorporal(bodily) managing that cover different aspects of social and daily life of the “hallelujah!”, and affect the social reorganization of the gipsy quarters and of their own congregations, the economic and ethic strategies of the believers/followers/practitioners, mainly devoted to informal sectors of street selling, and to the processes of reinterpretation of ethnic identity and historical sense of a group, letting aside terms as “evil”, “prosecuted” or “discriminated” to be “chosen/elected/predestinated”, “hallowed” and “proud of being that”.

Palabras clave: Pentecostalismo. Gitanos. Antropología del cuerpo. Conversión. Prácticas religiosas. Pentecostalism. Gipsys. Anthropology of the body. Conversion. Religious practices.

El pentecostalismo gitano de las Iglesias de Filadelfia surge a mediados del siglo veinte en Francia, a partir de una escisión que se produce dentro del movimiento pentecostal de las *Asambleas de Dios*. A pesar de que, tanto por su origen como por sus características podría parecer un fenómeno ajeno y extraño a las tradiciones gitanas, lo cierto es que los gitanos han sabido adoptar y apropiarse de este movimiento en clave étnica e identitaria. La pluralidad, autonomía y flexibilidad del pentecostalismo en general ha permitido su transformación en un movimiento socio-religioso de gran alcance *de y para gitanos*. Esta apropiación y redefinición del fenómeno religioso posibilita que los cultos *aleluyas*, como se conoce en algunos lugares a las congregaciones de Filadelfia¹, se conviertan en escenarios de afirmación y diferenciación étnica y factores claves en procesos de cambio cultural que afectan a las relaciones intra e interétnicas, a las actitudes ante el trabajo y a las actividades económicas (Cantón, 1999; Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2004). Y ello ocurre pese a que el número de gitanos conversos sigue siendo minoritario en relación con el conjunto de la población de esta etnia. O a la presencia de payos o “castellanos” en muchas iglesias. La Iglesia de Filadelfia ha sabido constituirse en símbolo identitario tanto para sus fieles como para los que no lo son. De esta manera, los cultos se convierten en protagonistas y mediadores privilegiados con las respectivas sociedades locales mayoritarias, y su papel será escasamente discutido por el resto de la población gitana. Este carácter mediador y representativo de las iglesias de Filadelfia se potencia debido a la diversidad y objetivos enfrentados de otras asociaciones gitanas. Ello explica que los gitanos inconversos, pese a ser mayoritarios, tomen también a Filadelfia como algo propio.

En el caso gitano los procesos de regeneración moral, ascetismo y renacimiento personal a través de la conversión llevan a consecuencias muy significativas en la gestión corporal y vital de los creyentes. La ordenación religiosa de la vida y del cuerpo, la preocupación por la higiene, el cuidado corporal, el rechazo de la violencia o la prohibición de ingerir sustancias nocivas (tabaco, alcohol, drogas), inciden especialmente en los contextos sociales gitanos, marcados todavía por la marginación, la pobreza, la delincuencia y el tráfico de drogas. Ello explica que las conversiones constituyan elementos importantísimos en las relaciones intra e interétnicas. La nueva fe se convierte en un poderoso agente de resocialización que reorienta los códigos éticos y los modelos de conducta tradicionales de muchos gitanos. Además, hay que tener en cuenta que las conversiones se difunden en los diferentes sectores socioeconómicos de la población gitana, desde las capas marginales a los grupos más acomodados. Y aunque los varones desempeñan las diferentes funciones jerárquicas de la organización, las mujeres, cuya presencia es mayoritaria en todos los cultos, constituyen los principales agentes de evangelización. El pentecostalismo ha logrado difundirse tanto en las grandes ciudades como en amplias zonas rurales. Y su proselitismo alcanza tanto a jóvenes como ancianos. En su expansión ha jugado un importante papel las conversiones entre gitanos dedicados a la venta ambulante (Mena, 2006).

La vitalidad y dinamismo del pentecostalismo entre los gitanos españoles ha sido un rasgo destacado por investigadores como Teresa San Román (1997, 1999), Manuela Cantón (1997, 1999, 2004), David Lagunas (1996, 2005), Juan Gamella (1996, 1999), Paloma Gay (1999, 2000), Ana Giménez (1999), Elisenda Ardèvol (1991, 1994), José Luis Anta (1994). Se trata de una característica que es compartida por todos los actuales movimientos pentecostales en el mundo, especialmente en Latinoamérica. Como ya hemos comentado, el afán misionero y proselitista, una teología sencilla, la posibilidad de salvación y regeneración personal, los logros percibibles en el proceso de santificación, la emotividad y participación

1 El artículo constituye una revisión de algunos apartados de mi Tesis Doctoral (Mena, 2006). Como referencia etnográfica contamos con el trabajo de campo desarrollado durante varios años en las congregaciones y localidades de la provincia de Sevilla.

y el carácter interétnico e interclasista han favorecido el surgimiento de nuevas iglesias. En el caso gitano las conversiones al pentecostalismo se han visto, en parte, favorecidas por ciertos aspectos de la tradición gitana con los que guarda alguna afinidad como:

- La primacía de los varones como base de las jerarquías tanto a nivel congregacional como denominacional.
- El respeto al papel de los ancianos y a la segmentación en grupos de edad.
- El papel subordinado de la mujer.
- La legitimación ideológica como pueblo elegido.
- La reinterpretación de la discriminación y del proceso histórico de la diáspora de los gitanos como alejamiento de Dios.
- La afirmación de los elementos identitarios.
- El énfasis en la emotividad y en la música.
- La adaptación a las condiciones de miseria y marginación.

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

Una interpretación superficial sobre el movimiento socio-religioso evangélico Filadelfia, emprendido por las comunidades gitanas en las últimas décadas, consiste en considerar a las conversiones y a los cultos pentecostales como manifestaciones religiosas “atrasadas”, “marginales”, “sectarias”, “antimodernas”, “externas” y si cabe “antigitanas”. Sin embargo, frente a estas opiniones, muy extendidas en los medios de comunicación y en los discursos de denominaciones religiosas no carismáticas (que incluiría a iglesias protestantes históricas e incluso al catolicismo mayoritario), los investigadores sociales, a pesar de la diversidad de perspectivas teóricas y de sus juicios de valoración sobre el fenómeno, convergen en afirmar que una de las características más relevantes del mundo pentecostal gitano o aleluya, como algunos lo llaman, es precisamente su relativa modernidad, su capacidad de síntesis con numerosos aspectos de la cultura gitana y su carácter cotidiano e integrador. Y aunque la continuidad de las creencias y prácticas pentecostales pueda ser rastreadas a lo largo de la historia del cristianismo y que mantenga evidentes vínculos con otras formas extáticas presentes en muchos rituales religiosos del mundo, esta práctica religiosa fue definitivamente impulsada por las enormes transformaciones económicas, sociales y culturales asociadas al proceso de sedentarización, proletarización e integración y/o marginación de los grupos romaníes en las ciudades europeas a lo largo del siglo veinte. El dinamismo evangélico supo atraer primero y luego adaptar y reelaborar sus prácticas a los contextos precarios y dispersos gitanos. Se trata, pues, de un fenómeno moderno, emergente, flexible, descentralizado, híbrido, que construye nuevas significaciones, nuevas relaciones sociales e identidades, y como veremos, nuevas corporalidades.

Nuestro interés se centra en analizar e interpretar las prácticas corporales pentecostales gitanas, la gestión corporal y vital de los fieles, es decir, la construcción biocorporal en el pentecostalismo gitano. Un interés que nos relaciona con el esfuerzo interdisciplinar de

muchos investigadores² que han tomado el cuerpo como un novedoso y fértil objeto de análisis, hasta el punto que hay quien considera a las sociedades modernas como *sociedades somáticas*, sociedades cambiantes y complejas que escenifican en el cuerpo las tensiones y contradicciones del mundo contemporáneo (Turner, 1994).

El giro copernicano sobre el cuerpo de las investigaciones sociales implica una adecuación del análisis y métodos a la hora de interpretar y descubrir las prácticas corporales. El cuerpo era un objeto extraño y secundario que acompañaba y giraba en torno a la conciencia y al yo. Hoy en día, los sujetos giran, cuidan y dan forma a los cuerpos. El cuerpo se constituye en objeto-sujeto, *agente consciente*, base de la subjetividad humana, productor de realidades e interacciones sociales (Scheper-Hughes; Lock, 1987). Ese es el caso de las prácticas carismáticas de las iglesias pentecostales, donde el cuerpo se convierte en agente de transformación personal y congregacional. Los intercambios sensoriales, auditivos, sonoros, visiones, las tensiones musculares, convulsiones, profecías, calores, fríos, “quebrantos” entran en relación con las características étnicas, sociales o de género del grupo. La producción, distribución y apropiación de bienes simbólicos de salvación, dones carismáticos, puede también relacionarse con los *modos de atención somáticos*, según Csordas (1993), elaboraciones culturales de la relación sensorial con el mundo, que desbordan el marco ceremonial o ritual donde se producen. Pero más allá de las consecuencias de regeneración personal de la posesión/comunicación con el “Espíritu Santo”, los cultos ofrecen el escenario para analizar las relaciones intracongregacionales, intraétnicas e interétnicas. Jean y John Comaroff (1992) propusieron examinar las experiencias corporales desde la dimensión colectiva y social, basándose en las nociones de habitus y capital de Bourdieu (luego retomadas por Wacquant), en sus trabajos sobre prácticas religiosas de los Tshidi de Sudáfrica destacaron la importancia de los procesos de *reforma corporal o trabajo corporal* en la reconfiguración de la subjetividad y en las prácticas de los grupos subordinados al invertir las políticas corpóreas del colonialismo³. Las prácticas corporales disidentes transformarían ámbitos de dominación relacionadas con el estigma social, la identidad social y étnica, el género, etc.

Los carismas pentecostales ofrecen formas alternativas de corporalidad, desarrolladas en espacios y rituales fuertemente emotivos y sensoriales, que si bien reproducen y legitiman las estrategias denominacionales de las iglesias, asumen también los intereses y demandas de los sujetos, movilizan y recomponen los fragmentos biográficos de los fieles, los deseos, esperanzas y frustraciones de la vida cotidiana, construyen una identidad personal y étnica, ya que como movimiento étnico-religioso en el caso gitano, cristaliza narrativas y discursos alternativos y positivos sobre la historia de los gitanos.

Entre las prácticas religiosas pentecostales enfatizadas con mayor grado se encuentran diferentes formas extáticas asociadas a la manifestación de dones carismáticos, como imposición de manos, trances, liberación de espíritus, visiones y glosolalia. Desde un primer momento postulé su correspondencia con otras prácticas comunitarias más amplias de gestión corporal y biográfica (Mena, 1999, 2003). Las formas extáticas pentecostales formaban parte de sistemas simbólicos más amplios de redefinición del cuerpo, la vida y el mundo. Al contemplar los carismas como estrategias individuales y congregacionales de apropiación y distribución de los bienes simbólicos, se abría la posibilidad de comprender el ascetismo y

2 En la historia de los estudios socio-antropológicos sobre el cuerpo habría que destacar las aportaciones de Mauss, Douglas, Foucault, Merleau-Ponty, Bourdieu, Bryan Turner, Csordas, Comaroff, Scheper-Hughes, Wacquant, Good, Le Breton, Le Goff, Corbin, Vigarello, Elias, etc.

3 El cuerpo ha sido, históricamente, un lugar de control y disciplina social pero también de resistencia y crítica. De ahí que la mayoría de movimientos vinculados a prácticas extáticas corporales hayan sido, en mayor o menor medida, reprimidos (Boddy, 1994: 420).

la construcción del cuerpo como una vía posible de acceso a la observación de la transformación identitaria personal y étnica del conversionismo gitano.

Las conversiones han generado una nueva forma de redefinir la identidad personal y social en relación a las prácticas corporales y vitales propias del pentecostalismo. La imagen y gestión corporal del creyente se convierten en poderosos mecanismos de redefinición personal y comunitarios. En la estructuración de la identidad propia, el cuerpo o la espiritualidad, dejarían de ser elementos residuales en la conformación de la vida social moderna (como aspectos secundarios de la creciente racionalización), al promover la “resistencia a la colonización instrumental y globalizadora del mundo vital”⁴ y otorgar una esfera altamente expresiva y simbólica, repleta de significados tanto subjetivos como colectivos (Beyer, 1994).

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

Así por ejemplo, la dinámica interna de los dones carismáticos en determinados cultos y circunstancias concretas representa una especie de regateo con el grupo y los poseedores del capital religioso pentecostal. Los dones buscan concretar las creencias y las experiencias más allá de lo privado, hacia el grupo pero desde los individuos, enfatizando las prácticas y los usos corporales. Un regateo que sirve a la vez como instrumento de comunicación, de conocimiento y distinción social. Así sintetizaba estos procesos en relación a la glosolalia un pastor gitano evangélico, Salvador, de 40 años.

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

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

O como me comentaba Maya, un converso evangélico, de 60 años:

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

Las prácticas corporales permiten la reconstrucción de la identidad personal y la creatividad de los creyentes. El cuerpo habla y se intoxica, se rebela y se conforma, se transforma y fortalece. El éxtasis carismático despliega la energía y cohesión grupal, reconforta a los cuerpos y redimensiona la biografía e identidad personal: “Estos últimos obtienen una impresión de bienestar, cuyas causas no aciertan claramente a establecer, pero que tiene un fundamento acertado. Son conscientes de que la ceremonia les resulta saludable; y en efecto, en su transcurso reconstruyen su ser moral” (Durkheim, 1992: 334).

El conjunto de dones carismáticos incluyen ministerios (cargos organizativos en las iglesias), roles (funciones y rasgos congregacionales) y carismas (cualidades extraordinarias). En las iglesias evangélicas gitanas predominan los siguientes:

- El don de lenguas o *glosolalia*⁵. Constituye uno de los dones más extendidos en las iglesias. Como prueba del bautismo y conversión suele aparecer en los momentos más emotivos de los cultos en un gran número de creyentes. Los pastores pueden alentar o reducir su expresión según las circunstancias. Fueron los adeptos de Irving en Inglaterra y los mormones quienes llegaron a revitalizar la práctica de la glosolalia. Pero en realidad nunca llegó a desaparecer del todo y en la propia historia del cristianismo su presencia estará asociada a corrientes místicas y heterodoxas que toman en este lenguaje inefable e imposible un vocabulario para comprender la naturaleza de la comunicación con lo divino y trascendente.

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

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

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

⁵ El eje central del pentecostalismo en relación a la doctrina y las prácticas rituales es el Bautismo en el Espíritu Santo, que se remonta a la fiesta de Pentecostés bíblico: “Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados, y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen” (Hechos, 2:1-4). Es el “bautismo en el Espíritu” el que generará y posibilitará toda una serie de dones carismáticos.

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

- *Liberación de espíritus* o exorcismo⁶ es un don propio de los pastores y está asociado a la intervención diversificada, permanente y “real” del diablo en la vida de los hombres y el mundo. La expulsión o liberación de “espíritus inmundos” se produce en rituales fuertemente extáticos a petición de conversos y familiares preocupados por comportamientos anormales. También puede requerirse, de forma espontánea, al observarse que algunos fieles muestren un comportamiento o discurso extraño en los cultos. Éstos desconocerán su posible estado de posesión pero, serán vigilados por los pastores.

Las revelaciones carismáticas han sido interpretadas desde modelos teóricos funcionalistas como manifestaciones de procesos sociales de privación y desarticulación. Frente a este tipo de planteamientos, la etnografía en contextos de conversión gitanos muestra que los lazos primarios y parentales no sólo no se debilitan sino que se refuerzan como lazos religiosos y que los creyentes tienden a formas de integración cultural y autogestión identitarias.

Desde los postulados más psicologistas los fenómenos carismáticos, como mecanismos patológicos, han sido también objeto de investigación. Se da por sentado que esa conducta implica una patología previa, pero este modelo psicológico está cargado de valores etnocéntricos, donde lo primitivo es equiparado con lo pueril y atrasado. Y esto es contrario a las numerosas descripciones etnográficas donde la figura de chamán es aceptada, valorada y honrada. De hecho, muchos estudios sobre grupos carismáticos respaldan esta afirmación, porque: “los participantes no lucen más desequilibrios ni parecen tener historias familiares más traumáticas que una muestra aleatoria de la sociedad en general. Y los seguidores de los grupos carismáticos no son necesariamente producto de manifiestos procesos de privación o desorganización” (Hine, 1974: 660). El hecho de que los miembros de un grupo actúen de un modo que su cultura considera y define como desviado o anormal no significa que los participantes sufran necesariamente una perturbación mental. La anormalidad está en las creencias y prácticas contrarias al sistema cultural mayoritario, precisamente Weber hubiera considerado que: “la evaluación negativa del carisma por parte de los terapéutas era la consecuencia de la racionalización, y habría establecido un contraste con mundos sociales menos complejos donde la participación carismática pudo haber gozado de mayor estima general y pudo parecer menos amenazadora y absoluta. En otras palabras, Weber argumentaría que no es el carisma mismo, sino la configuración donde se manifiesta, lo que determina el modo en que sería experimentado y evaluado” (Lindholm, 1997:100).

Por lo general, los estudios antropológicos muestran interpretaciones contrapuestas sobre estos fenómenos extáticos (Lewis, 1986; Boddy, 1994; Burke & Brinkerhoff, 1981;

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

Neitz, 1987). Mientras que la participación en rituales extáticos en culturas tradicionales o “primitivas” es considerada como algo “normal” y funcional, la pervivencia de prácticas carismáticas en sociedades occidentales es fuertemente estigmatizada, reproduciendo las dicotomías antropológicas clásicas de primitivos-modernos, mito-razón, creencias erróneas-racionalidad. Dicha participación sólo adquiere un valor negativo cuando la sociedad se vuelve muy centralizada, impersonal y racionalizada. Charles Lindholm subraya que además de las cualidades subjetivas intrínsecas de los individuos, el carisma es ante todo una relación social, una interacción con quienes son afectados por ellas. De ahí que el análisis de la dinámica del grupo carismático, en que se relacionan los líderes y sus seguidores, sea fundamental. El carisma, además, posee una forma estructural procesual, es decir, acontece en el tiempo y en ciertas condiciones en la medida del compromiso de los participantes del grupo.

Sin duda, fue Max Weber el primero en utilizar el carisma en sociología, aunque en su interpretación habla de dos tipos de carismas, en cierto sentido contrapuestos, un *carisma institucional*, que se adquiere mediante el acceso o posición en una institución y que cumple la función de legitimar las instituciones o individuos poderosos, y un *carisma individual*, como cualidad extraordinaria intensa e irracional que se opone a toda institución, tradición u orden establecido. Pero esas cualidades extraordinarias o sobrenaturales sólo tienen sentido en relación a sus discípulos y seguidores. Y estos dos tipos de carismas, aunque pueden coincidir en determinados casos, dan lugar a la diferencia entre sacerdotes y profetas (Weber, 1997: 105 y ss.).

Para Durkheim, en cambio, el acento de la experiencia carismática no se encontraba en las cualidades de los individuos sino en el grupo social, en concreto, en la participación comunitaria en rituales donde los individuos se despersonalizan y logran la cohesión, la solidaridad y la igualdad. Por ello: “La única manera de rejuvenecer las representaciones colectivas que se refieren a los seres sagrados es fortalecerlas en el seno de la fuente misma de la vida religiosa, es decir, en los grupos reunidos.” (Durkheim, 1992: 321). A la fuerza e intensidad emocional de unidad y comunión grupal la denominó *efervescencia colectiva*, elemento central de todos los rituales religiosos y de la pervivencia y prioridad de la sociedad frente a los individuos.

Frente a Weber, que consideraba que el desarrollo de la racionalización instrumental y de la burocratización implicaba el declive de las experiencias carismáticas, Lindholm considera que las revelaciones carismáticas actuales reflejan la ineptitud del sistema social para satisfacer necesidades humanas fundamentales de comunión (Lindholm, 1997: 228). Para Durkheim, en cambio, era la falta de oportunidades para la *efervescencia colectiva* del mundo moderno, donde la división del trabajo, la diferenciación social, el individualismo y los postulados economicistas triunfaban, lo que alejaban a la sociedad de la solidaridad y cohesión grupal. Este mismo autor afirmaba que era el individualismo creciente y la falta de ocasiones para la *efervescencia colectiva* lo que llevaría a un mayor deseo de experiencias trascendentes y carismáticas para escapar de la desesperación, soledad y aislamiento, así: “llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos” (Durkheim, 1992: 398). Sin embargo y pese a suponer postulados diferentes: “ambos pensadores parten de ciertos supuestos acerca de la naturaleza humana, esencialmente de una presunta propensión humana hacia potentes experiencias de autotrascendencia. La participación en el ritual colectivo y la estimulación de emociones intensas son modos de alcanzar el éxtasis, el cual a menudo se focaliza en torno a un individuo, que es el inicia-

dor (para Weber) o el símbolo (para Durkheim) de la experiencia carismática” (Lindholm, 1997:57).

Precisamente, el *éxtasis* espiritual y corporal, como medio de redención en el autoperfeccionamiento y *metodología de salvación* parece garantizar la posesión provisional del estado carismático (Lindholm, 1997; Lewis, 1986; Couliano, 1994; Vallverdú, 1999). Sin embargo, el hecho de que los éxtasis pentecostales no supongan autodeificación, explica que su práctica y ejercicio se oriente a la posesión de lo divino en este mundo -bajo un dios trascendente y todopoderoso- a través de la obtención de dones o cualidades exigidas por la fe:

“La metodología de salvación se orienta así a la ética y al más allá. No busca poseer a dios sino ser un instrumento de dios o llenarse de él. En ambos casos, lo no divino es lo que tiene que eliminarse del hombre cotidiano para que pueda ser igual a un dios. Lo no divino es ante todo la disposición cotidiana del cuerpo humano y el mundo tal y como aparece naturalmente. Mientras que el trance, la glosolalia, la sugestión, el profundo dolor de los pecados y el gozoso sentimiento de intimidad con dios, desaparecerían con los intereses cotidianos del cuerpo” (Weber. 1997:210).

En las manifestaciones carismáticas el cuerpo desempeña un papel central y recobra el protagonismo que ciertas visiones funcionalistas conservadoras y legitimadoras del orden social postulaban en los rituales religiosos desdeñando las metáforas transgresoras del cuerpo humano. En los carismas pentecostales el cuerpo habla. La fe se encarna. Su fuerza creativa revuelve y reelabora las normas usualmente acatadas. De ahí que todo el objetivo del culto pentecostal, entendido como campo religioso autónomo, sea imponer cierto orden a la producción caótica del éxtasis, ya sea individual o colectivo, obligando a una expresión moderada de las lenguas⁷ o los trances. El éxtasis carismático sintetiza tanto la manifestación libre de los sentimientos y la fuerza natural del cuerpo como el sometimiento de censuras con objeto de domesticar y desnaturalizar al cuerpo.

Pero si la competencia carismática se adquiere por la práctica y no por las creencias, ello implica referirnos inseparablemente al dominio práctico de las situaciones en las que el uso extático del cuerpo es socialmente aceptable (Lewis, 1986; Bradley, 1987). Así, siguiendo a Bourdieu (1985, 1991), el sentido del valor de las propias acciones corporales (glosolalia, danzas, disciplinas, palmas, coros, compostura, trances, etc.), es una dimensión fundamental del sentido del lugar ocupado en el espacio social⁸. Indudablemente la relación primaria con los diferentes mercados simbólicos y la experiencia de las sanciones impartidas a las propias acciones constituye, junto con la experiencia del valor del propio cuerpo y biografía como realidad positiva o negativa (santidad o pecado), una de las mediaciones que regulan el comportamiento religioso⁹.

En efecto, al principio los fluidos del trance se experimentan desordenadamente, en una especie de *gestalt caótica*, como analizaba Csordas las experiencias difusas, discontinuas, espontáneas, de los temblores y fenómenos extáticos del movimiento católico carismático

7 El lenguaje, como técnica corporal y estilo articulatorio, es una dimensión de las disposiciones corporales que expresa el capital religioso y la relación socialmente aprendida con el mundo y el grupo (Bourdieu, 1985:59).

8 Ello no quiere decir que los hábitos corporales gitanos desaparezcan tras la conversión. Gran parte de la gestión corporal gitana permanece como rasgo característico de la denominación pentecostal.

9 En este sentido, Francisco Ferrándiz ha prestado atención a la dimensión corporal que asumen los trances en determinados cultos espiritistas venezolanos pero destacando la influencia de los contextos sociales y políticos que intervienen en una situación determinada. Los trances, al canalizar usos y lenguajes del cuerpo con capacidades sensoriales y perceptivas, violencia y vivencias personales, conforman un conjunto de experiencias y *habitus* espiritistas (Ferrándiz, 2004).

norteamericano (Csordas, 1994). El difícil aprendizaje del trance, el *quebrantamiento*, que marca la adquisición paulatina de un habitus pentecostal es un aprendizaje claramente corpóreo y emocional basado en la imitación de otros “hermanos”, en la repetición temporal de esquemas de percepción y comportamiento, en el ensayo y error de posturas, gestos y movimientos que aunque admiten variaciones individuales son claramente legitimados y ordenados por el pastor y la congregación. A medida que el desarrollo conversional crece, se produce la sintonización gradual del cuerpo desde formas más espontáneas y caóticas hacia modos más estables y personales, que se expresan en esquemas corporales de mayor coordinación e identificación. Así, por ejemplo, la cristalización del fenómeno de la glosolalia, del don de lenguas, desde formas “feas” y “oscuras” hasta configurar representaciones admisibles con los estereotipos de la denominación pentecostal. Dicho proceso constituye una reforma corporal según Jean y John Comaroff (1992), formas de acción colectiva que reconfiguran los usos del cuerpo y modifican las relaciones entre los individuos y los procesos sociales, llegando a producir nuevos sujetos históricos.

Por otro lado, los otros fieles contribuyen a delimitar los contornos y el relieve de la experiencia corporal. Dentro de la congregación las manifestaciones corporales o expresivas de un miembro serán potencialmente significantes para los demás. Tendrán sentido en relación a la trama simbólica del grupo. En este sentido, no se espera lo mismo en cuanto a la aceptación de las normas implícitas en las manifestaciones extáticas, expresión gestual, etiqueta corporal, a un converso reciente que a un hermano “tocado” o postulado para ser candidato a pastor. Es la posición en el grupo y el contexto de la interacción el que regula el modo de gestión corporal (aunque se viva según un estilo individual).

A continuación nos detendremos en esos aspectos de las prácticas biocorporales que conforman las huellas de la transformación de los conversos, y que trascienden el escenario de los cultos, como el lenguaje, la imagen e identidad personal, las ropas, el ayuno, la presentación del yo, etc. La regulación cultural de los usos y prácticas alimentarias es un elemento histórico común en los diferentes grupos humanos. En muchos casos el régimen alimenticio está condicionado en mayor o menor grado por creencias religiosas. El control de la alimentación, las prohibiciones de diverso tipo y alcance y las concepciones dietéticas pueden contribuir a la salud o santidad del cuerpo y del alma (Contreras, 1993; Esteban, 2004). Autores como Foucault, Goffman, Weber o Bourdieu establecieron la vinculación entre capitalismo y las nuevas formas de administración y control alimenticio de los cuerpos y la gestión de la imagen personal en la vida cotidiana.

El ascetismo en materia de alimentación, el ayuno o la dieta regulada, permiten a muchos creyentes lograr algunos de los siguientes objetivos: establecer o mantener la comunicación con la divinidad, comunicar o expresar la pertenencia a una comunidad espiritual y la aceptación de sus normas, desarrollar formas de gestión corporal y vital que contribuyen al control e imagen de la identidad personal del creyente. En el ascetismo cristiano el ayuno constituye uno de los elementos principales para el control y sumisión del cuerpo, liberando al alma de la presencia contaminante de la *carne*. Tanto en la iglesia primitiva como en el catolicismo y las iglesias protestantes las disciplinas alimenticias contribuyeron a fundamentar el dualismo antropológico. Desde la modernidad la tendencia muestra la adopción gradual de componentes seculares imbricados con elementos religiosos y culturales: salud, destreza, buena condición física, agilidad, habilidad, moderación, templanza (Elias, 1987). El propio catolicismo enfatizó el surgimiento de disciplinas y saberes que convirtieron a los cuerpos en organismos productivos. La dieta saludable, la templanza y la moderación frente a la gula, excesos y apetitos animales llegó a considerarse un valor religioso que contribuía a la salvación y a la responsabilidad individual en el control de los instintos.

En el origen del pentecostalismo, John Wesley y los metodistas desarrollaron la necesidad de un control y disciplina de la dieta a través del ayuno como protección contra las tentaciones de la carne, considerando la sobriedad y la moderación como lo más grato a Dios.

El ayuno como arrepentimiento y ofrenda a Dios, ofrecía un método sencillo de reprimir aquellas pasiones que trastornaban la organización racional de la vida y amenazaban (con desórdenes, excesos, locuras o meras apariencias) la verdadera vocación religiosa (Turner, 1989:157). El ayuno junto a la oración y el arrepentimiento constituían métodos eficaces de santificación y de establecer la relación íntima con lo sobrenatural.

Desde las iglesias gitanas se recuerda y estimula continuamente la práctica del ayuno, aunque se reconoce que no es posible mantener un ascetismo riguroso durante varios días si uno está enfermo o tiene que acudir al trabajo o a los mercados. Por ello, la mayoría de los aleluyas prefieren optar por ayunos más cortos o selectivos (desayunos, comidas o cenas), durante el tiempo que uno crea conveniente o necesario en su experiencia religiosa privada. En algunos cultos se establecen días de ayunos colectivos pero en otros el ayuno es recomendado de forma individual. También pueden darse “cadenas de ayuno” junto a cadenas de oración donde todos los miembros de la iglesia van turnándose en un día de ayuno y oración con un propósito espiritual concreto o por la salud de algún *hermano*. Si bien se enseña que, frente a un formalismo superficial y hueco, el auténtico acto de ayuno corresponde a uno mismo imponerlo, sin publicidad ni exhibicionismo, como forma de arrepentimiento, obediencia y oración¹⁰. En todo caso, entre los gitanos pentecostales (al igual que entre grupos pentecostales payos) la renuncia alimenticia, aunque está muy extendida, carece del rigorismo ascético como tal, es más bien un complemento selectivo a las vigiliias nocturnas y a las oraciones diarias congregacionales o individuales, prueba y acreditación del sometimiento de la carne y sus deseos. He aquí las palabras de Ramón, candidato a pastor, 30 años:

“A los mercados no puedes venir ayunando [...] te levantas temprano y no sabes a la hora que volverás [...] pero tienes que intentar hacer un hueco al Señor y acordarte que el Espíritu Santo dirige tu vida [...] porque ser cristiano no es ir sólo a los cultos eso sería una religión y no un encuentro verdadero con Dios [...] por eso tienes que dominar la carne con la oración y si tienes fuerza te quitas de un desayuno o del bocadillo o de la cena y le dedicas ese tiempo al Señor [...] pero no se trata de castigarte o enfermarte porque eso no lo quiere Dios”.

Por ello, desde nuestro análisis, el ayuno, aunque moderado, forma parte del conjunto de prácticas y disciplinas biopolíticas y religiosas que tienen como objetivo la transformación del creyente y la distinción entre el cuerpo “pecaminoso y contaminado” y el cuerpo “puro y bendecido por el Espíritu Santo”. Pero junto al ayuno, aspectos como la higiene o la pulcritud en el *vestir*, se refuerzan y dotan de nuevo significado. Según nos comentaban muchos *hermanos*, sería poco grato presentarse ante Dios (pero sobre todo ante la iglesia y comunidad) sucio o mal vestido, aunque tampoco es adecuado vestir con ostentación y procurar llamar la atención. A los cultos los gitanos conversos acuden, siempre que pueden, de forma festiva, con zapatos brillantes y elegantes trajes y abrigos, y en el caso de las mujeres, procuran no llevar trajes muy ceñidos ni faldas cortas, el pelo discretamente recogido y un maquillaje también reducido. En cambio, el vestuario de los jóvenes muestra una mayor relajación respecto a las normas. Pero no es el caso de las mozas integrantes del coro, cuyo atuendo es más discreto y puede ser objeto de disciplinas.

¹⁰ Un pastor recordaba este pasaje bíblico para comparar el verdadero ayuno con el ayuno de los fariseos e hipócritas: “Cuando ayunéis, no seáis austeros, como los hipócritas; porque ellos demudan sus rostros para mostrar a los hombres que ayunan; de cierto os digo que ya tienen su recompensa. Pero tú, cuando ayunes, unge tu cabeza y lava tu rostro, para no mostrar a los hombres que ayunas, sino a tu Padre que está en secreto; y tu Padre que ve en secreto te recompensará en público” (Mateo 6:16-18).

En las celebraciones extraordinarias, visitas entre congregaciones o visitas de evangelistas prestigiosos y en las “reencuentras” (reuniones de varias congregaciones), la elegancia y el “buen vestir” llaman poderosamente la atención. Tanto en hombres como mujeres, las cadenas y anillos de oro¹¹, tan visibles en muchos gitanos, tienden a desaparecer o al menos no se muestran con tanta ostentación en los cultos evangélicos. Además es muy común observar, cuando las iglesias cuentan con cafetería propia o con un bar cercano, el consumo de cafés y botellas de agua, sobre cualquier otro tipo de bebidas. En muchos casos, además de saciar la sed o el calor de muchas congregaciones en verano, pueden expresar que se está siguiendo un ayuno o la prueba meritosa del rechazo exterior de bebidas alcohólicas. El control gestual, la imagen y el lenguaje se convierten en indicadores visibles del verdadero cristiano frente a la imagen de los inconversos¹². La presentación del yo en el comportamiento público constituye el factor fundamental de la gestión corporal y vital. La identidad corporal proporciona la identidad personal y social. He aquí las palabras de Juan, pastor, 40 años:

“El cristiano se nota en todo lo que hace, debe dar una imagen que hace que la pureza de su alma se vea en el exterior. No estaría bien acudir al culto como esos gitanos andarríos, sucios y pordioseros o enseñando cadenas de un kilo de oro con la camisa abierta o tatuajes por todo el cuerpo, quieras que no uno cuida su aspecto porque viene con otros hermanos pero no para lucirse él sino que aquí venimos a orar y gozar juntos con el Espíritu Santo pero igual que uno se arregla y se pone lo mejor que uno tiene para ciertas cosas del mundo, no hay nada más importante para nosotros que celebrar la gloria de Dios”.

Otro de los aspectos de la gestión corporal de los gitanos evangélicos que llaman la atención es el *lenguaje*. De alguna manera: “el lenguaje es una técnica corporal y la competencia propiamente lingüística, y muy especialmente fonológica, es una dimensión de la hexis corporal donde se expresan toda la relación del mundo social y toda la relación socialmente instruida con el mundo (Bourdieu, 1985: 59). El pentecostalismo ha incidido precisamente en el uso diferencial del lenguaje como un claro elemento de la transformación vital. He aquí el testimonio de un miembro destacado de Dos Hermanas, José, 60 años:

“[...] Mira, antes no sabíamos ni hablar ni estar en público [...] o estabas callado o te llenabas la lengua de maldiciones e insultos, de mentiras y engaños, de mala sombra [...] pero ahora ves que con el evangelio las cosas han cambiado, cualquier gitanito que apenas sabe leer y escribir se sube a un púlpito de una iglesia y llena su boca de mensajes y doctrinas buenas, de sabiduría y bendiciones [...] y eso nos lo ha dado el evangelio a nosotros los gitanos [...] no lo han dado las escuelas ni los castellanos [...] por eso ahora hablamos diferente, el lenguaje es como más dulce y respetuoso [...] hay un cuidado y respeto entre nosotros y con los demás, hay como un tono y una bendición en los cristianos que antes no lo había y todo eso te lo da el evangelio [...]”

11 Esta tendencia resulta bastante complicada en muchos jóvenes y ancianos gitanos para los que el oro sigue teniendo un enorme atractivo personal y de referencia tradicional.

12 Evidentemente el control gestual se relaja tanto en los momentos extáticos de los cultos (donde el gitano converso llora o grita) como en los momentos de predicación y administración de carismas por parte de los pastores.

No es de extrañar que ante la escasa o nula pervivencia del caló o romanó en Andalucía y, por tanto, la ausencia de un referente identitario y simbólico tan importante, los pastores y predicadores de Filadelfia se hayan dotado de un estilo de habla en gran parte deudor de otras denominaciones protestantes y de locutores radiofónicos evangélicos. Precisamente, el proselitismo y evangelización protestante tiene en los medios audiovisuales una poderosa estrategia de comunicación. Ausentes o censurados en los medios de masas mayoritarios, la radio, las cintas, videos, libros y revistas internas de las denominaciones constituyen un testimonio informativo de primer orden. En el caso de la Iglesia de Filadelfia, aunque ha habido sucesivos intentos de apertura de una radio propia, hasta el momento no se ha producido. Pero es usual que escuchen otras radios evangélicas. En cambio, cuentan con una red propia de coros y músicas pentecostales en cassettes y discos, novelas y testimonios biográficos cristianos. Son también frecuentes los videos con predicaciones de evangelistas propios o interdenominacionales. Todas estas influencias generan un estilo que, pese a las variaciones personales, se identifica claramente por sus similitudes. Este “nuevo” lenguaje en el contexto de las relaciones interétnicas es un nuevo factor de identidad y diferencia. Y es que el uso del lenguaje permite establecer un sistema de diferencias (entre las posibles diferencias articulatorias, de pronunciación, sintácticas y léxicas) que reproduce las diferencias interétnicas e intraétnicas. Frente a los considerados “mal hablados y maldicientes” gitanos inconversos o el estilo “hipócrita y discriminador” de los castellanos, el estilo pentecostal se presenta lleno de citas bíblicas, de testimonios personales y sentimentales, de ejemplos cotidianos, de invocaciones a Cristo. Y la presentación como cristianos es algo fundamental, un “*dios te bendiga hermano*” se convierte en la señal del reconocimiento.

Al hablar los fieles imitan los estilos expresivos ya constituidos por la experiencia testimonial y proselitista de los pastores en los cultos. De alguna manera: “Hablar, es apropiarse de uno u otro de los estilos expresivos ya constituidos en y por el uso, y objetivamente caracterizados por su posición en una jerarquía de estilos que expresa la jerarquía de los correspondientes grupos” (Bourdieu, 1985: 28). Quizá sea en los candidatos a pastores donde esta transformación y aprendizaje sean más explícitos. En pocos meses se puede apreciar el cambio de imagen, la nueva gesticulación y entonación, el uso de las lecturas bíblicas, en suma, el beneficio de la distinción, la competencia conseguida y el reconocimiento de la legitimidad institucional y grupal. Este “nuevo” lenguaje va pues, a la par del ascetismo del cuerpo, permitiendo la transformación y la representación. Y en suma, el discurso de los gitanos pentecostales, ignorado, negado y rechazado, se hace visible y reconocido por los demás.

Pero este nuevo estilo corporal comunicativo tiene su complemento a nivel interno y ritual en la glosolalia. Tanto el don de lenguas como otras formas extáticas sintetizan la mezcla de sobrenaturalismo y pragmatismo que fomenta el pentecostalismo (Poloma, 2000). El don de lenguas ha conectado a los fieles e iglesias pentecostales de todo el mundo y ha difundido la reformulación del cristianismo en cultos emotivos y participativos. La espontaneidad glosolálica proporciona y legitima una voz reconocible a los creyentes en pie de igualdad con las voces de los ilustrados y de las autoridades teológicas. El antilenguaje se transformó en la lengua franca universal. El don de lenguas rechaza “la tiranía de las palabras” en la experiencia de la religión permitiendo el encuentro directo con lo sobrenatural (Cox, 1999; Poloma, 2000). La glosolalia, pues, se convirtió en un poderoso instrumento misionero y proselitista de la nueva forma de entender la religión que desarrollaron los movimientos carismáticos (Poewe, 1989).

Por otro lado, Goffman (1979, 1994) se interesó por el análisis de los modos en que los individuos, consciente o inconscientemente, tratan de presentar una imagen de sí mismos que les resulte apropiada y ventajosa. Al conjunto de actitudes y actividades corporales en sus interacciones públicas las denominó “representación” y al subconjunto de recursos más comunes su frente o “fachada”. Estos últimos recursos abarcan la escenografía y el “frente

personal” e incluyen el sexo, estatura, apariencia, ropa, cabellos, adornos, gestos y expresiones faciales. Se trata de comportamientos, miradas, posturas y declaraciones verbales que permiten el manejo de la impresión y *presentación del yo* en la vida social. En el caso de los pastores, durante la celebración de los cultos, el ritual escénico y gestual es evidente. Ya sea a partir de la imitación de pastores consagrados, del aprendizaje de vídeos u oratorias radiofónicas evangélicas o de las dotes personales de algunos pastores, lo cierto es que el repertorio dramático, el manejo de la oratoria y la personalización, los ejemplos ilustrativos, los ritmos y timbres de voz, el llanto y la risa, convierten a los cultos en métodos de escenificación muy vivos e inmediatos.

Además hay otros aspectos fácilmente observables: lemas bíblicos en furgonetas o bolsas de compra, la onomástica bíblica de las nuevas generaciones (Samuel, Abraham, Sara, etc.), la ausencia de imágenes religiosas como santos, cristos o vírgenes, la existencia de biblias en sus vehículos (o su lectura en los puestos en momentos de descanso), el uso más extendido de corbatas y americanas entre los gitanos creyentes. Otros requieren una observación más atenta y selectiva¹³. Parece obvio que los gitanos evangélicos se reconocen entre sí, pero no sólo por su familiaridad o conocimientos previos, sino por aspectos de gestión corporal que no se les escapan. Nada de esto forma una categorización clara y nítida sino un conjunto variable de observaciones: una tendencia a la corrección y buen vestir, un porte y gestos más serenos y prudentes (menos viscerales o irascibles), el uso reiterado de expresiones e invocaciones religiosas, la ausencia de gestos ofensivos, el rechazo al uso de maldiciones o expresiones malsonantes, la escasez de conflictos entre grupos evangélicos.

Por último, otro de los aspectos más interesantes del análisis de la gestión corporal y vital propiciada por el pentecostalismo gitano es su estrecha relación con la *imagen cristiana* y la *identidad étnica*. Tanto la extensión y vitalidad de los cultos gitanos como la unidad y cohesión de Filadelfia han contribuido a fomentar las conversiones como referente identitario privilegiado tanto a nivel interno como externo a la cultura gitana. La nueva imagen o apariencia cristiana se vincula, de este modo, con los cambios en las relaciones intra e interétnicas. Ser gitano y ser pentecostal no parece que provoque disyuntiva alguna entre los creyentes de Filadelfia, es más bien una nueva forma de entender su identidad en clave religiosa. Cuando el proceso de conversión y posterior compromiso congregacional se hacen más explícitos, un complejo entramado ideológico, comunitario y práctico, reelabora y gestiona varios aspectos: la transformación biográfica, es decir, los testimonios sobre la vida pasada y presente (Prat, 1997:181. Cantón, 1998: 207); el cambio vital en comportamientos, actitudes, sentimientos, valores y lenguaje; y un conjunto de prácticas corporales para encauzar y representar un “nuevo hombre” o “nueva mujer” cristianos. Esta génesis o transformación personal será percibida por todos y entrará en interacción con el campo de las definiciones y límites identitarios. Por ello, el análisis de las prácticas cotidianas de gestión corporal y vital permiten desvelar el sentido que para los agentes representa su compromiso religioso y los procesos en los que se desarrolla la construcción social de la realidad y de los cuerpos.

En los inicios del movimiento Filadelfia y en ciertos contextos actuales minoritarios, la “nueva imagen cristiana” y los “nuevos modos de ser” pueden ser abiertamente criticados

13 Mientras que en una parte de la juventud gitana el pelo largo constituye un claro rasgo étnico diferenciador e identitario, y que tiene en la mayoría de artistas flamencos su exponente más cercano y visible, en los jóvenes evangélicos la longitud del pelo poco a poco va recortándose, conforme el proceso de conversión y el compromiso con las congregaciones aumenta. Los cabellos cortos, aseados y bien recortados, simbolizan una nueva imagen no sólo interétnica sino fundamentalmente intraétnica. No obstante, esta observación describe sólo una tendencia y no puede generalizarse a todos los *hermanos* más jóvenes, pero sí es evidente entre los jóvenes candidatos y pastores. De hecho, en muchos cultos hay jóvenes con cabellos largos que acompañan o pertenecen a grupos flamencos y cuya presencia es siempre estimada.

y puestos en relación con el poder asimilacionista de la sociedad mayoritaria¹⁴. La “nueva imagen” pueda que sea vista, por algunos, como una estrategia para parecer payo, y los cambios en las prácticas cotidianas y corporales como modos de “apayarse”. Esto nos comentaba una joven gitana de Utrera, Sara, de veinte años:

“Cuando me bauticé y empezó a cambiar mi vida había cosas que ya no podía hacer ni pensar [...] cosas como vestidos, salidas, maldiciones o gestos obscenos [...] aunque en mi caso no era esto muy fuerte porque en mi familia siempre me habían educado a mí y a mis hermanos a tener cierto orden pero sí noté en seguida entre mis amigas y otros familiares que no se convirtieron una crítica que al principio me dolía mucho porque no era verdad [...] y es que me estaba haciendo y comportando como paya, que los cultos nos hacían payos a todos los cristianos”.

Esta misma acusación de abandono de la imagen y tradición gitana provocada por el evangelio podemos observarla en el siguiente testimonio de Marcos, otro joven cristiano:

“La gente ve que los gitanos hemos cambiado porque tratamos bien y damos nuestra palabra en los mercados, el evangelio te cambia la vida, ya no hay vicios ni gastos, dios bendice a las casas que les va bien, te quitas de las fiestas feas y las venganzas [...] tienes que dejar de ser gitano para ser cristiano porque lo primero si me preguntas es ser cristiano [...] la conversión te ayuda a integrarte mejor en la sociedad y en el pueblo, has de ser considerado una persona normal en el pueblo”.

De alguna manera, el cambio religioso chocaba con un elemento central en la cultura gitana que era y sigue siendo la conservación y vigencia de rasgos identitarios poco o nada proclives al cambio como: la importancia de la ley gitana y la tradición, el respeto y autoridad de los ancianos o la tendencia a la separación y a la endogamia. Ello explica que en muchas localidades, tanto entre los sectores más tradicionalistas como en los grupos con menos contacto interétnico y entre grandes familias sin parientes conversos, los nuevos modos de ser y gestionar el cuerpo de los cristianos sean vistos como formas ajenas a la verdadera esencia gitana. En dichos contextos la adecuación a un supuesto modelo gitano de vida (que se considera el único válido) resulta más evidente y, por ello, todo lo nuevo se considerará como asimilación a la vida paya.

Sin embargo, las tendencias anteriores coexisten con el que ha sido otro componente esencial del repertorio de estrategias gitanas desde hace siglos, a saber, la flexibilidad y adaptación a las circunstancias, la manera secular de conjugar cambio y tradición, la heterogeneidad y tensión entre diversas formas de ser gitano (San Román, 1997. Ardèvol, 1994). En este sentido, el pentecostalismo gitano ha sabido conciliar y compatibilizar la defensa de la tradición y la apertura a nuevas formas. Los creyentes redefinen los elementos culturales identitarios a transmitir y conservar, como la solidaridad intragrupal, la honestidad y la palabra, la prioridad de los hombres sobre las mujeres y de los ancianos sobre los jóvenes, una jerarquía difusa y una organización flexible, la virginidad de las mujeres, la autonomía económica, la preferencia por la endogamia, etc., desde patrones religiosos. El evangelio les

14 El conversionismo aparecía como un movimiento extraño y ajeno a la cultura gitana. Había que dejar de ser gitano para ser cristiano. Sin embargo, poco a poco, el movimiento supo redefinir y apropiarse de los principales elementos de la cultura gitana, renovando el sentido de pertenencia, desde dentro, y reinventando la tradición hacia nuevas formas de ser gitano. Al final de este largo proceso, el cristianismo evangélico parece convertirse en la estrategia necesaria para ser gitano en la actualidad (Mena, 1999).

permite acomodar su cultura a una nueva realidad social, reinventar y mantener su identidad en el siglo XXI (Williams, 1991).

La “nueva imagen cristiana”, consecuencia de una reconstrucción vital y corporal, se convierte así en una señal identitaria. Lo “nuevo” ya no es visto como algo “payo”. Lo “nuevo” en las prácticas cotidianas y corporales pentecostales, con una conciencia clara de los contenidos y signos a transmitir, es entendido ahora como lo “verdaderamente gitano”. La gestión corporal y vital del evangelismo gitano se aleja así tanto de los contenidos y formas de los gitanos inconversos como del mundo payo “pecaminoso e idólatra”, y suponen la construcción de un nuevo sentido en la identidad gitana. Este hecho explica también la importancia concedida a “ser cristiano” y “parecer cristiano por dentro y por fuera” desde el mantenimiento de las tradiciones, modos de conducta y pensamiento gitanos. Y en donde los conflictos se resuelven, casi siempre, negando que los aspectos o rasgos que se han modificado o perdido fueran elementos constitutivos de la identidad gitana. La suciedad, la delincuencia, las drogas o la violencia nunca fueron, desde luego, específicamente gitanos.

De este modo, en muchos aspectos el “ser cristiano y parecer cristiano por dentro y por fuera” estructura todas las prácticas cotidianas y corporales, de ahí que aparezca como intrínseco y natural al modo de ser gitano. Para los creyentes, “ser cristiano” constituye la forma actual de organizar la diversidad, de crear un marco simbólico apropiado donde ser gitano adquiera su *verdadero sentido*, su continuidad y vitalidad frente al deterioro cultural de la marginación y la asimilación. Todo ello nos permite constatar la importancia que el factor religioso ha adquirido en la construcción de la identidad social y personal. Veamos dos testimonios de *hermanos* y obreros (pastores) de Filadelfia, en ambos la tensión entre tradición y cambio, regeneración personal y étnica y el cambio en las relaciones intra e interétnicas, se muestra de modo evidente:

“Los fieles de Filadelfia seguimos las costumbres gitanas, no vamos en contra de ellas, sólo de las que no valen o son malas, como las venganzas, las maldiciones o las fiestas mundanas. Ser gitano y cristiano no van en contra, el ser cristiano me ha hecho ser más gitano [...] Filadelfia ha recuperado tradiciones que se estaban perdiendo como el respeto a los ancianos, la virginidad de las mujeres o la unión entre los gitanos”.

“Cuando Cristo te cambia la vida uno se hace cristiano y piensa y actúa como cristiano en todas las cosas [...] sus formas, sus comportamientos, sus ojos y sus manos, sus ropas van expresando el poder y la gloria de dios sobre el alma y el cuerpo [...] pero al mismo tiempo me siento más gitano que nunca, porque me he quitado todas las cosas que se creían que eran gitanas pero no lo eran porque eran costumbres del mundo [...] por eso ahora ves a un hermanico, a un gitano cristiano y se ve a distancia que es cristiano porque tiene el poder de dios en sus formas, en su imagen, en la purificación de su cuerpo, y ya no es un gitano marginado y sucio por el pecado ni tampoco parece un castellano porque todos saben que es un gitano nuevo para el Señor”.

Por otra parte, uno de los elementos más destacados de la regeneración vital corresponde a aquellos aspectos de la “presentación del yo” más visibles y exteriores de los individuos como son el aspecto y las ropas. Si bien en el pasado la imagen y el porte de los varones constituían también valores estimables en la cultura gitana, en la actualidad el pentecostalismo posibilita un interés más generalizado y renovado por el cuidado de la imagen, en clave religiosa pero también intra e interétnica. El “hombre nuevo”, renacido del pecado por Cristo, debe aparecer como tal. Así, tanto en los cultos como, con menor incidencia, en los mercadillos, los fieles acuden con sus mejores galas. Siempre que pueden, recién

duchados y perfumados, cabellos escrupulosamente peinados, trajes, corbatas y camisas rigurosamente planchados, zapatos relucientes, maquilladas ellas, en definitiva, “uno trae lo mejorcito que uno tiene para el Señor”. Los cultos suponen pues un lugar de encuentro festivo pero serán las “reencuentras” los escenarios que articulan la imagen más cuidada y observable de la “puesta en escena” de los individuos. En todo caso, hay un interés general por el cuidado de la imagen.

La “presencia cristiana”, la imagen de los creyentes, se traduce en una poderosa expresión de redefinición étnica. No es de extrañar que esta nueva imagen tenga un claro referente respecto a las relaciones intra e interétnicas. Muestra la construcción social, desde parámetros religiosos, de un nuevo esquema en la presentación de los gitanos pentecostales (y de los gitanos por extensión) ante la sociedad mayoritaria. Dicho esquema trata de romper con mucho de los estigmas y estereotipos históricos sobre los gitanos, tal y como ya hemos comentado en capítulos anteriores. Frente a la imagen de “sucios, harapientos y malolientes”, que algunos informantes ofrecen de su propio pasado pero que asocian a un pasado de pobreza y discriminación, ofrecen una nueva imagen “limpia, honesta y cuidada del cristiano renacido” (Gay Blasco, 2000). Pero además, muchos de los estigmas y estereotipos son reinterpretados también como consecuencia del pecado y el distanciamiento del evangelio del pueblo gitano. Muchos gitanos inconversos, “incivilizados y atrasados”, reacios a la nueva doctrina, serán vistos desde este esquema por los creyentes. Los estigmas y estereotipos se reelaboran en clave religiosa. Las relaciones interétnicas se tiñen también de una redefinición religiosa que construye una imagen positiva y observable de la transformación del creyente y de sus relaciones con el entorno. Así lo sintetizaba Rafael, pastor, 50 años:

“El evangelio hace que la gente esté más civilizada, nos ha dado educación y orden a los gitanos, cosa que antes no había tanto [...] Pero no creo que haya choque entre las leyes gitanas y las leyes de dios, porque Filadelfia sólo ha quitado las cosas malas que nos hacían más marginados y perseguidos [...] Tantos siglos de marginación e ignorancia nos llevó a leyes gitanas que servían para buscarse la vida como sea, con el engaño y otras cosas malas, pero ahora las cosas han cambiado, conocemos a Cristo y vivimos como los castellanos [...] Las leyes gitanas son cosa de antiguos y las respetamos porque son nuestras y son sabias para muchas cosas pero Cristo da también leyes y eso está por encima de todo pero la biblia no va contra las leyes gitanas sino contra su uso provocado por la marginación y la necesidad y la pobreza que teníamos antes [...] Por eso ahora la gente ve como el evangelio nos mejora y nos integra, somos respetados allí donde vamos, hablamos con los alcaldes y con los vecinos de los pueblos y te respetan como a cualquiera por eso las leyes cristianas van de la mano de las leyes gitanas”.

En el siguiente testimonio, José, un anciano de una iglesia, comerciante ambulante y *hombre de respeto* en su localidad, las tensiones anteriores se agudizan. El conflicto intraétnico que supuso Filadelfia se desplaza en el discurso a la cuestión de la vigencia de la ley gitana y a la distinción entre gitanos verdaderos y gitanos inauténticos. La redefinición de la identidad étnica articula una reconstrucción de la historia como pueblo, en donde la marginación, la delincuencia y el nomadismo aparecen como consecuencia de la relación asimétrica con los payos. Filadelfia asumiría aquí la recuperación de un pasado primigenio, incontaminado e inocente, afín al cristianismo primitivo. Esa reinención de un pasado piadoso o cristiano permitiría la construcción de una renovada identidad étnica, es decir, una dimensión positiva de la autenticidad gitana lograda a través de la gestión corporal, vital y espiritual. El “buen gitano” es el “buen cristiano” que ha logrado renacer y reconstruir su vida:

“Los gitanos somos muy emocionales por eso Filadelfia se adapta tan bien a nosotros [...] es una iglesia nuestra que entiende nuestras costumbres [...] hemos dejado algunas cosas como ser errantes y mentir, la venganza y el odio, pero esas cosas no eran gitanas, era la forma de vivir que nos dejaban los castellanos [...] por eso ahora somos más gitanos que antes, aunque los inconversos nos digan que nos hemos separado y que ya no seguimos la ley gitana, y eso no es verdad, lo que pasa es que la ley gitana no decía esas cosas malas [...] cosas que no valen porque son muy feas [...] por eso se adapta muy bien a lo que dice la ley cristiana”.

En definitiva, las prácticas pentecostales suponen un conjunto de estrategias y modelos concretos para encauzar los procesos de redefinición étnica y cultural. Esa recreación y articulación tienen en la construcción del cuerpo su motor activo, generador de elementos expresivos, emotivos y reflexivos muy cercanos. Al mismo tiempo la gestión corporal y vital redefine una serie de procesos de interacción e intercambio simbólico con los otros, gitanos inconversos y payos. De esta manera, el pentecostalismo gitano propicia un modelo alternativo de negociación de las identidades gitanas y de relectura de sus pautas culturales, generando un proceso singular de etnogénesis, resignificando la tradición y forjando nuevas redes de solidaridad.

Bibliografía

- Anta Félez, J. L.
1994 *Donde la pobreza es marginación*. Barcelona. Humanidades.
- Ardévol, E.
1991 “Dictamen sobre cultura”. *Estudio sociológico sobre la comunidad gitana en España. Marco Teórico*. Asesoría de Programas de Servicios Sociales (PASS.), Madrid. Mimeo.
- 1994 “Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos”, en *Entre la marginación y el racismo* (San Román, T. Comp.). Madrid. Alianza: 61-108.
- Beyer, P.
1994 *Religion and Globalization*, London. Sage.
- Boddy, J.
1994 “Spirit possession revisited: Beyond Instrumentality”. *Annual Review of Anthropology*. 23: 407-434.
- Bourdieu, P.
1985 *Qué significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid. Akal.
1993 *Cosas dichas*. Barcelona. Gedisa.
- Bradley, R.
1987 *Charisma and Social Structure*. Paragon House. New York.
- Burke, K.; Brinkerhoff, M.
1981 “Capturing Charisma. Notes on an Elusive Concept”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (3): 274-284.
- Cantón, M.
1997 “Evangelismo gitano y creatividad religiosa: Cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión”. *Antropología*. Madrid, nº 14: 45-72.
1998 *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala, 1989-1993*. Antigua (Guatemala)-Vermont (EEUU), Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies.
1999 “Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias Filadelfia en Anda-

- lucía.”, en *Los gitanos andaluces* (J.F. Gamella, Coord.). *Demófilo*. Sevilla. Fundación Machado. 30: 183-206.
- Cantón, M.; Marcos, C.; Medina, S.; Mena, I.
2004 *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla. Signatura.
- Comaroff, J.; Comaroff, J.
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco. Westview Press.
- Contreras, J.
1993 *Antropología de la Alimentación*. Madrid. Eudema.
- Couliano, Y.
1994 *Experiencias del éxtasis*. Barcelona. Paidós.
- Cox, H.
1999 “Pentecostalism and Global Market Culture”, en *The Globalization of Pentecostalism* (Dempster & Klaus & Petersen, eds.). Carlisle. Regnum Books: 386-395.
- Csordas, T.
1993 “Somatic Modes of Attention”. *Cultural Anthropology*, 8 (2):135-156.
1994 *The sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley. University of California Press.
- Durkheim, E.
1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Akal.
- Elias, N.
1987 *El proceso de la civilización*. Madrid. FCE.
- Esteban, M. L.
2004 *Antropología del Cuerpo*. Bellaterra. Publicaciones UAB.
- Ferrándiz, F.
2004 *Escenarios del Cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Univ. Deusto. Dep. Publicaciones.
- Gamella, J. F.
1996 *La población gitana en Andalucía*. Sevilla. Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Gamella, J. F. (Coord)
1999 “Los gitanos andaluces”. *Demófilo*. Sevilla. Fundación Machado, nº 30.
- Gay Blasco, P.
1999 *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford. Berg.
2000 “Gitano Evangelism: The Emergence of a Politico-Religious Diaspora”, *VI EASA Conference*. Krakow. Versión html en: www.transcomm.ox.ac.uk
- Giménez Adelantado, A.
1999 “Los españoles gitanos. Contexto sociopolítico y cultural”, *Gitanos. Pensamiento y cultura*. *Revista ASGG*, 1: 42-48.
- Goffman, E.
1979 *Relaciones en público*. Madrid. Alianza
1994 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Habermas, J.
2003 *Teoría de la acción comunicativa*. (Vol. II). Madrid. Taurus.
- Hannerz, U.
1993 *Exploración de la ciudad*. Madrid. FCE.
- Hine, V.
1974 “The Deprivation and Desorganization. Theories of Social Movements”, en *Religious Movements in Contemporary America* (Zaretsky, I. & Leone, M. Eds). Princeton University Press: 646-661.

- Lagunas, D.
 1996 “Notes sobre l’evangelisme gitano: una nova síntesis cultural” *Antropologies*. Barcelona, nº 6: 60-67.
 2002 “Resolviendo la salud”, *I Tchatchipen*. Barcelona, 38: 24-32.
 2005 *Los tres cromosomas*. Granada. Comares.
- Le Breton, D.
 2002 *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- LEWIS, I.
 1986 *Religion in context. Cults and Charisma*. Cambridge Univ. Press.
- Lindholm, Ch.
 1997 *Carisma. Análisis de los fenómenos carismáticos y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona. Gedisa.
- Marcos, C.
 1999 “Adicción a tu palabra. Legitimación, deslegitimación y reinterpretación de las prácticas curativas en la Iglesia Evangélica Filadelfia”, en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y “Sectas”* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 135-147.
- Mena, I.
 1999 “Las lenguas del espíritu. Glosolalia, identidad étnico-religiosa y cambio cultural”, en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y “Sectas”* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 123-133.
 2003 “Sobre dones carismáticos. Una aproximación a la glosolalia y a la liberación de espíritus en los cultos evangélicos gitanos”, *Gazeta de Antropología*. Granada, nº 19. Versión html en: www.ugr.es/local/pwllac
 2006 *Cristo en los mercados. Evangelismo gitano y comercio ambulante*. Alicante. Biblioteca Cervantes-Universidad de Alicante.
- Neitz, M.
 1987 *Charisma and Community. A Study of Religious Commitment within the Charismatic Renewal*. New Brunswick. Transaction Books.
- Poewe, K.
 1989 “On the Metonymic Structure of Religious Experiences: The Example of Charismatic Christianity”. *Cultural Dynamics*. Vol. II, 4: 361-380.
- Poloma, M.
 2000 “The Spirit Bade Me Go. Pentecostalism and Global Religion”, en *Association for the Sociology of Religion. Annual Meeting*. Versión html en: www.hirr.hartsem.edu/sociology
- Prat, J.
 1997 *El estigma del extraño*. Barcelona. Ariel.
- Ramírez, S.
 1999 “El pentecostalismo y las prácticas de salud en una población rural”, en *Nuevos Movimientos Religiosos. Iglesias y “Sectas”* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Actas del VIII Congreso de Antropología: 149-157.
 2002 “Mujeres, madres, curanderas. Modelos y prácticas terapéuticas entre los gitanos”, *I Tchachipen*. Barcelona, 38: 34-42.
- San Román, T.
 1997 *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales gitanas*. Madrid, S.XXI.

- 1999 “El desarrollo de la conciencia política de los gitanos”, en *Gitanos. Pensamiento y Cultura*, Revista ASGG, nº 0: 36-41.
- Scheper-Hughes; Lock, M.
1987 “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. *Medical Anthropology Quarterly*, 1: 6-41.
- Turner, B.
1989 *La religión y la teoría social*. México. FCE.
1994 “Avances recientes en la Teoría del cuerpo”, *REIS* (Monográfico sobre sociología del cuerpo). Madrid. 68: 11-39.
- Vallverdú, J.
1999 “El análisis de los movimientos carismáticos y extáticos”, en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y “Sectas”* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Actas del VIII Congreso de Antropología: 167-181.
- Wacquant, L.
2004 *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Madrid. Alianza.
- Weber, M.
1997 *Sociología de la Religión*. Madrid. Istmo.
- Williams, P.
1991 “Le miracle et la nécessité: à propos du développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes”. *Extraits Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris. 73: 81-98.

