

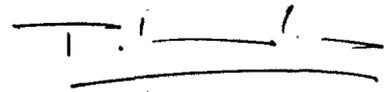
TESIS DOCTORAL

Por el camino de la participación.

Una aproximación contrastada
a los procesos
de integración social y política
de los gitanos y las gitanas

Carmen Méndez López

Dirigida por: Teresa San Román Espinosa



Universitat Autònoma de Barcelona

2005

VOLUMEN I

**PRIMERA PARTE
SECCIÓN SEGUNDA**

EL PENTECOSTALISMO GITANO

Capítulo III

Movimientos milenaristas, mesiánicos y de revitalización

Voy a tratar de defender que el pentecostalismo aleluya de los gitanos se entiende mejor si se analiza a la luz del conocimiento antropológico de los movimientos milenaristas, y por esa razón comenzaré aquí haciendo un breve apunte sobre ese conocimiento.

I. EL CONCEPTO DE MILENARISMO¹

En el ámbito de los estudios antropológicos sobre religión revisten interés excepcional los llamados movimientos milenaristas, también calificados de mesiánicos y de revitalización, aunque pueden señalarse características que los diferencian entre sí, aun formando un mismo conjunto. Las dos últimas acepciones designan aspectos particulares que pueden ser englobados en la primera denominación.

El sentido original del término milenarismo es preciso. La cristiandad ha tenido siempre una escatología, en el sentido de una doctrina, respecto a los últimos tiempos, los últimos días o el estado final de mundo, y el milenarismo cristiano no fue más que una variación de la escatología cristiana. Se refería a la creencia de algunos cristianos, basada en la autoridad del *Libro de la revelación*, que dice que Cristo, después de su segunda venida, establecería un reino mesiánico sobre la tierra y reinaría en ella durante mil años antes del Juicio Final. Así, los ciudadanos de este reino serían los mártires cristianos, quienes resucitarían para este fin mil años antes de la resurrección de los demás muertos. Pero ya los primeros cristianos interpretaron esta parte de la profecía en un sentido literal, equiparando a los fieles sufrientes –ellos

¹ En las notas sobre milenarismo que siguen, en razón de su brevedad y de la selección de aspectos, oportuna respecto a mi propósito actual, no he incluido referencias a los autores, porque dado el carácter del texto, serían constantes y harían muy difícil su lectura. Sin embargo he recogido en el anexo a este capítulo una breve reseña de las posiciones centrales de los tres autores a los que considero más importantes para el análisis en mi propósito actual. En las notas iniciales he seguido, fundamentalmente, a K. Burrige (1973) *New Heaven New Barth*; N. Cohn (1971), *En pos del milenio*. Barcelona: Barral Editores; M. Isaura Pereira De Queiroz (1975), *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Madrid: Editorial Siglo XXI; K. LÖWITH (1973), *El sentido de la Historia*, Madrid: Editorial Aguilar; V. Lanternari (1974), *Occidente y "tercer mundo"*, Madrid: Siglo XXI; Y. Talmon (1966), *Millenarian movements*, en Archives européennes de sociologie, VII (pág. 159-200); P. Worsley (1980), *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*, Madrid: Siglo XXI de España Editores. Agradezco especialmente a Teresa San Román su orientación en este tema y en la búsqueda de una interpretación milenarista del movimiento pentecostal gitano.

mismos— con los mártires y esperando la Segunda Venida durante su vida mortal.

En el ámbito de las ciencias humanas la noción de milenarismo no se emplea en un sentido histórico específico, sino que suele utilizarse para designar a cualquier movimiento religioso que espere el advenimiento inminente, total y definitivo de la salvación colectiva de este mundo. De este modo, el término ha sido aplicado a una amplia gama de movimientos, que con sus peculiaridades, presentan elementos comunes. El análisis de estas características es el objeto del siguiente apartado.

II. PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LOS MOVIMIENTOS MILENARISTAS

En primer lugar, los movimientos milenaristas entienden *la salvación como algo total*, en el sentido de que la nueva situación traerá consigo, no una mejora del presente, sino una transformación de la vida completa que de esa manera quedará instalada en la perfección misma. El dolor, la muerte, la escasez, la injusticia, la opresión desaparecerá para siempre. El milenio inaugurará la armonía y los creyentes se verán liberados de todo mal.

Las tradiciones milenaristas que son predominantemente históricas se basan en esperanzas sociales, culturales, económicas y políticas concretas. La imagen del reino de Dios permanece realista y mundana, sin trascender más allá de la realidad visible. En una tradición mítica, el milenarismo desviará su atención hacia el drama cósmico universal y la imagen del milenio se disociará de la realidad para hacerse visionaria y fantástica. La naturaleza se personaliza y el mundo se puebla de numerosas figuras míticas. También se advierte el énfasis mítico en la importancia que adquieren las representaciones de una completa recreación de la naturaleza y en las versiones de una destrucción y posterior renovación totales.

En segundo lugar, *la salvación es algo inminente*, se encuentra a punto de acontecer. Los creyentes viven en tensa expectación y preparación para el mismo. El milenarismo asume que la historia sigue un plan predeterminado y subyacente que se encuentra en vías de realización y que su conclusión predestinada ha de llegar en un futuro próximo. Todos los movimientos milenaristas se preocupan por encontrar los medios que permitan reconocer la proximidad del desenlace final y por descubrir en qué orden se van a desarrollar los acontecimientos decisivos que se aproximan.

Así pues, la idea milenarista entraña una concepción de salvación revolucionaria y catastrófica. El mundo se ha separado de la divinidad y es ahora la encarnación de lo negativo. El presente está corrompido. Y la transición del presente al futuro no se presenta como un proceso gradual, sino como un salto repentino y revolucionario a otro nivel de existencia totalmente distinto. La transición va, por lo general, acompañada de tribulaciones terribles que son como los dolores de la salvación. El nuevo orden nacerá en medio de cataclismos y calamidades. El milenarismo se encuentra dominado por un

sentimiento de crisis que se agudiza y que sólo puede ser resuelta por medio de la salvación final.

Un tercer elemento lo constituye su *orientación mundana*. Su idea de salvación implica un universo nuevo en el marco de un orden social nuevo. Su idea de lo divino es trascendente, pero su esperanza no se encuentra colocada en otra vida, fuera del mundo, sino en éste. Los elegidos han de gozar de la bendición en la tierra como seres encarnados. Las promesas concretas de abundancia y éxito universal aparecen al lado de una expectación por la regeneración moral y por un auténtico florecer de la vida del espíritu. La ciudad celestial ha de aparecer sobre la tierra. La noción de un tiempo perfecto va acompañada por la noción de espacio igualmente perfecto.

El milenarismo combina las nociones de tiempo y espacio perfecto, dando mayor importancia a la de tiempo que a la de espacio. La localización específica suele ser algo secundario o ignorado. Ahora bien, en ocasiones ambos aspectos van unidos manteniéndose igualmente definidos para la conciencia colectiva: la Tierra Prometida de los judíos o el tafarismo en Jamaica, que preconiza la vuelta de los negros americanos a su punto de origen, África (Jamaica es el infierno y África es el paraíso).

Una cuarta característica fundamental la constituye su *dimensión colectiva*. La salvación deberá ser gozada por los fieles como colectividad. El fin del milenarismo no se encuentra en una salvación que afecta única y exclusivamente a los individuos, sino en la edificación de la ciudad celestial, aquí y ahora, para el pueblo elegido. El mensaje milenarista puede ir dirigido a un grupo ya existente, o bien apelar a la formación de otros.

En relación directa con su carácter colectivo, el milenarismo implica un *dualismo básico*. Los seguidores del movimiento se encuentran radicalmente separados de aquéllos que no participan en el mismo. Se concibe la historia como una lucha que enfrenta la luz y las tinieblas. Los adversarios son considerados como la personificación del mal, debiendo ser transformados o destruidos. En múltiples casos, la lucha entre el bien y el mal se desarrolla en una doble plano a la vez: el ámbito divino y humano.

El milenarismo *incluye* a la vez que *excluye*. Incluye al Pueblo de Dios y excluye al resto. El grupo elegido por la divinidad puede serlo sobre una base *particularista*. Sólo aquellos que pertenecen al grupo étnico o a la nación elegida serán redimidos y participarán en la nueva vida feliz. El criterio de elección puede ser, por el contrario, *universalista*. En este caso, el mensaje va dirigido a toda la humanidad y todos aquéllos que se arrepientan y cumplan con las normas morales y religiosas se salvarán.

Con frecuencia se dan ambos criterios unidos. Puede seguir siendo el principal el origen étnico, por ejemplo, y sin embargo, sólo aquellos miembros de tal grupo que formen parte activa del movimiento y vivan adecuadamente conforme a la piedad y a la justicia podrán salvarse.

Particularismo y universalismo pueden combinarse aún de otra manera. Aunque la salvación descansa en un solo grupo, la salvación del mismo es considerada como precondition y vehículo de liberación universal. La nación que se ha visto oprimida y humillada será la luz de otras naciones y su guía en el camino hacia Dios. Tanto el criterio particularista como el universalista se han desarrollado simultáneamente desde el principio y los encontramos juntos a lo largo de toda la historia del milenarismo.

La esperanza en una salvación inmediata y total hace que los movimientos milenaristas tiendan a ser *Extáticos*. Es frecuente que el ritual que acompaña a estos movimientos exprese actitudes emocionales desenfrenadas. En muchos casos se dan fenómenos tales como trances, posesiones de masas, o bien la tensión emocional se manifiesta en trastornos motores tales como espasmos, temblores y convulsiones.

En relación directa con la expectación inminente de un orden nuevo se encuentran las llamadas *tendencias antinómicas*. Se caracterizan por una negación de los valores y normas que constituyen el orden que se espera que sea destruido. En algunos movimientos, el elemento antinómico es moderado e inofensivo, en otros no. Sólo en muy pocas ocasiones el fervor religioso de la expectación da lugar a *tendencias hipernómicas*. Es decir, que dicho fervor se manifiesta en una autodisciplina exagerada, en un cumplimiento riguroso de las normas y en un ascetismo extremo.

La mayoría de los movimientos milenaristas son también *mesiánicos*, aunque no coinciden necesariamente. Cuando milenarismo y mesianismo coinciden, se espera alcanzar la salvación a través de un redentor o mediador entre lo divino y lo humano. En ocasiones, el redentor no es más que el enviado de Dios que representa a lo divino sobre la tierra. Existen, sin embargo, otras figuras: un monarca durmiente, un guerrero ausente, un héroe cultural, un líder desaparecido que fue perseguido y ejecutado, el espíritu de un antepasado o un ejército liberador o invasor.

La figura del redentor no va siempre acompañada de la esperanza en una redención definitiva y total. Por otra parte, la expectación del milenio no necesita siempre de la mediación de un mesías. La redención acontece, algunas veces, por mediación directa de la divinidad. Existen además diferencias en cuanto a la figura central del mesías. Éste puede hacer su aparición al comienzo del proceso redentor, desempeñando un papel importante en el mismo, o bien aparecer en el momento de su culminación final. En ocasiones es símbolo de la salvación, otras veces, un agente activo primordial o secundario. En la tradición cristiana, la figura del mesías es decisiva y predominante, mientras que en la tradición, judía el énfasis se centra en la idea de redención y no en la figura del redentor.

Otra figura medidora importante entre lo divino y el movimiento milenarista es el líder. El liderazgo tiende a ser carismático. La entrega completa y total que requiere el milenarismo puede ser atraída por la figura del líder, quien es considerado como distinto del hombre normal y dotado de un poder sobrenatural excepcional. A veces, las figuras proféticas pasan del puro

profetizar a las manifestaciones mesiánicas, llegando incluso a convertirse en encarnaciones del liderazgo divino. Ahora bien, lo más frecuente es que la figura del mesías y la del líder permanezcan separadas. Los líderes actúan como precursores del mesías o como sus profetas, preparando el camino para su venida. Su especial estilo milenarista enfatiza los elementos que en este sentido les proporciona la propia tradición cultural en la que se encuentran inscritos, tomando prestado, por otro lado, elementos milenaristas de las culturas ajenas con las que se relacionan. Interpretan las tradiciones milenaristas y las divulgan, combinando y sistematizando aquellos elementos que sean dispares. Proporcionan a sus seguidores exégesis revisadas de las mismas cuando las esperanzas de éstos no llegan a realizarse. Enseñan el nuevo ritual, predicán las nuevas formas de comportamiento, divulgan la buena nueva, hacen propaganda, agitan y organizan a sus seguidores preparándoles para el advenimiento.

Algunos líderes inspirados que se consideran elegidos por poderes divinos han desempeñado un papel importantísimo en estos movimientos. En algunos casos su papel fue tan decisivo que al morir o al perder fuerza, el movimiento por ellos iniciado y organizado se desintegró casi de inmediato.

Es importante señalar que, en muchos casos, la función de líder se limita a ser un símbolo de identificación más que una fuente de autoridad o iniciativa.

En ocasiones, el milenarismo constituye una fuerza permanente que al alcanzar su punto culminante se polariza sobre cualquier figura disponible. En tales casos, la iniciativa parte de los creyentes que imponen el liderazgo a la persona elegida. De hecho, algunos líderes son por sí mismos débiles e insignificantes, y su función es meramente accidental, fruto de circunstancias que exigen la presencia urgente de un profeta. Tanto este caso como el de los líderes ausentes demuestran que dicha función es fundamentalmente simbólica. En relación con los líderes ausentes hay ejemplos que demuestran que su fuerza y poder integrador crecieron enormemente después de haber abandonado su función y haberse alejado de los movimientos que inspiraban. La muerte, el encarcelamiento o una desaparición inexplicable robustecieron su autoridad hasta convertirlos en grandes figuras proféticas.

También ocurre con frecuencia que no se dé un solo líder carismático, sino un liderazgo múltiple. En primer lugar nos encontramos con varios casos de división del liderazgo entre un profeta inspirado y un organizador que se ocupa de los aspectos prácticos. Otra línea de bifurcación, aunque menos típica, la constituye la diferenciación entre un líder interno y otro externo. El primero actúa en el interior del movimiento, viene a ser como su fuerza inspiradora, el segundo lo representa en sus relaciones con el mundo exterior.

Los movimientos milenaristas suelen centrar su lealtad en líderes locales, sin que se dé un liderazgo general. Las fuertes tendencias a la escisión constitutivas de estos movimientos son contrarias a un liderazgo unificado. Tales tendencias son propias de todos aquellos movimientos cuya dirección se basa en la inspiración. De esta manera, en los movimientos milenaristas es frecuente la aparición de numerosos profetas y líderes que dicen poseer la

inspiración divina. Quizá otra razón para la escisión en estos movimientos se deba al carácter de rechazo que los constituye respecto al orden y la autoridad establecida.

En relación con la organización los movimientos milenaristas varían desde aquellos que tienen un carácter amorfo y efímero con un reducido núcleo de líderes y creyentes entusiastas, a los que se vincula una amplísima e indefinida multitud de seguidores, hasta los que constituyen grupos estables, segregados y exclusivos. El modo típico de organización milenarista responde a las características de los primeros, lo cual se comprende al considerar la naturaleza del mensaje milenarista. La promesa de una redención inminente y total despierta esperanzas inusitadas y arrastra a un gran número de seguidores. La índole desmesurada de las expectativas lleva consigo, al lado de una gran fuerza, una profunda debilidad. La promesa de una liberación inminente, que en ocasiones queda fijada para un momento determinado, conduce, al no materializarse, a graves crisis que con frecuencia son causa de la descomposición interna del movimiento y de su completa disolución.

Tales crisis, a veces, no conducen necesariamente a la desaparición del movimiento. La fe en la promesa del milenio había sido tan intensa que la desilusión provocada por un engaño momentáneo no es capaz de acabar con ella. Por el contrario, da lugar a un renacer más vigoroso de la actividad proselitista que une firmemente a los creyentes. En tales casos el movimiento milenarista es capaz de desarrollar un cuerpo de interpretación que concilia la ruptura entre la certidumbre interior de la redención inminente y la realidad de su no-cumplimiento, dejando de esa manera viva la esperanza de su posibilidad.

La reanimación persistente, a despecho de los respectivos fracasos de la promesa, reviste un carácter cíclico. Se suele dar una suerte de continuidad velada entre las distintas fases del movimiento, de manera que cada vez que sufre un contratiempo pasa a una fase latente en espera de encontrar ocasión más favorable para manifestarse de nuevo. De esta manera nunca pierde el carácter radical que lo constituye.

Otra alternativa ante la frustración por el fracaso de las expectativas milenaristas es la evolución del movimiento del radicalismo originario a versiones más o menos atenuadas del mismo. La redención definitiva queda aplazada a un futuro no tan inmediato. Cuando dicho aplazamiento supone un plazo distante e indefinido, la fuerza del movimiento tiende a debilitarse, en la medida en que la esperanza de la redención deja de estar presente y de ser omnicomprendiva. En tales casos, el contenido milenarista tiende a espiritualizarse y puede llegar a cristalizar en una nueva religión institucionalizada. El cristianismo procura uno de los mejores ejemplos de este modelo de desarrollo. Otro buen ejemplo lo constituye la institucionalización del movimiento Bahai² y la atenuación gradual de su milenarismo inicial.

² La fe bahai nació en Irán a mediados del siglo XIX y su fundador fue Bahá'u'lláh (1817-1892). La fe Bahai es uno de los Nuevos Movimientos Religiosos que se ha visto fuertemente perseguido en su tierra natal y, en general, en casi todos los países musulmanes, donde el bahaismo no es considerado como un movimiento islámico. Este movimiento promueve el

El milenarismo puede considerarse como una ideología religiosa que se orienta hacia el futuro. Sin embargo, mientras su actitud hacia el presente es abierta y radicalmente negativa, el pasado juega un papel considerable en su composición. Existen movimientos milenaristas que son predominantemente restauradores y su finalidad es la de revitalizar el pasado coherente y armónico de la propia cultura. Pero incluso en aquellos movimientos innovadores, que son los más frecuentes, y cuyo componente antitradicional es alto, se encuentra hacia el pasado una actitud ambigua, en la que el rechazo va unido a la valoración. Así, encontramos en las versiones antitradicionales del milenarismo elementos que constituyen una síntesis entre lo extraño y lo propio, entre lo nuevo y lo viejo. El milenarismo es como un puente entre el pasado y el futuro, y los movimientos que lo expresan pueden ser calificados a la vez de restauradores e innovadores.

III. CONDICIONES PARA LA APARICIÓN DE LOS MOVIMIENTOS MILENARISTAS

A modo de hipótesis alternativas, a menudo se ha mantenido que la posibilidad de los movimientos milenaristas responde por un lado, a factores de carácter social económico y, por otro, a los particulares tipos de creencias religiosas prevalecientes en aquellas sociedades en las que dichos movimientos aparecen.

Respecto a los factores de carácter social y económico, los datos parecen apuntar hacia la consideración del milenarismo como la religión de los desposeídos, tales como estratos sociales inferiores, minorías oprimidas o perseguidas y sociedades sometidas a un régimen colonial. Pero veremos, más adelante, como no siempre es así.

El milenarismo suele engendrarse, por lo general, en medio de graves y prolongados sufrimientos. Sus raíces se encuentran en una privación múltiple que combina la pobreza, la falta de poder, el bajo estatus y una conciencia del desprecio por las propias tradiciones culturales y valores, todo ello agravado por un progresivo empeoramiento de tales condiciones.

Ahora bien, estas condiciones objetivas, si bien proporcionan una guía importante para la comprensión de tales fenómenos, por sí mismas, como es obvio, no pueden proveer de una explicación total, y se hace necesario otro tipo de consideraciones.

En primer lugar, el factor favorecedor en muchos casos no son las privaciones rigurosas, sino una relación desproporcionada entre las expectativas y los medios para satisfacerlas. Con frecuencia, y de forma

abandono de todas las formas de prejuicio, asegurar la plena igualdad de oportunidades de las mujeres, el reconocimiento de la unidad y relatividad de la verdad religiosa, la eliminación de los extremos de pobreza y riqueza, conseguir la educación para todos y todas, el establecimiento de la federación mundial, y reconocer que la verdadera religión está en armonía con la razón y la búsqueda del conocimiento científico.

predominante, es la impotencia de aquéllos que son atraídos por el milenarismo para realizar los objetivos tradicionales en buena parte marcados por su cultura.

Otra fuente de insatisfacción profunda brota de las incongruencias y dificultades que aparecen en el dominio de la *regulación de los fines*. El cambio rápido y los encuentros con sistemas de valores radicalmente diferentes se pueden traducir en una desintegración y desorientación cultural grave. Las normas tradicionales quedan desprovistas de su eficacia orientadora para la acción. Los valores que sustentan el mundo cultural tradicional, proporcionando un código común necesario para la vida colectiva, pierden vigencia. Más que los cambios operados en el ámbito tecnológico y económico, o que un progresivo empobrecimiento de las sociedades, es el encuentro de dos sistemas de valores diferentes los que alientan al conflicto, y es ahí donde habrá que buscar la razón de ser del milenarismo. Éste se convierte en la búsqueda de un sistema coherente de valores que permita una nueva identidad cultural y la posibilidad de recuperar el sentido de la propia dignidad (creo que no siempre en los contactos interculturales hay conflicto, ni desorientación, ni sentido de pérdida de la dignidad ni milenarismo. La cuestión es saber cuándo surge. Yo creo que la pérdida de la dignidad pone sobre la pista cierto tipo de desigualdad en el contacto unido a un tipo de tradición. Pienso que las condiciones de desigualdad serían comprensibles sobre todo en el plano político y en una relación dialéctica).

Otro factor operativo importante lo constituye el *aislamiento social* introducido por la ruptura de los lazos tradicionales de grupo. El extrañamiento y soledad que resultan de la destrucción de las agrupaciones locales y de parentesco crean condiciones favorables para la aparición del milenarismo.

El milenarismo aparece en *períodos de transición*. Los movimientos milenaristas de las sociedades primitivas demuestran que éstos suelen darse en áreas de impacto de una sociedad más poderosa, en un momento en el que todavía no han sido alcanzadas por la modernización, y que sólo raramente aparece en aquellas en las cuales la modernización ha alcanzado un estado avanzado.

La hipótesis de que el milenarismo es una ideología religiosa de los estratos inferiores presupone que es un fenómeno que surge en íntima conexión con la diferencia social y económica, que es fundamentalmente una manifestación de la sociedad de clases. El examen de los datos permite demostrar que en ocasiones así es, pero no siempre. En principio, como se ha venido sosteniendo, el milenarismo no se encuentra confinado a las sociedades estratificadas. El surgimiento de movimientos cuyas características fundamentales hacen posible catalogarlos de milenaristas se encuentra también en sociedades que nada tienen que ver con una organización en clases sociales y políticamente centralizadas.

Así, en numerosas sociedades el milenarismo es la propuesta adecuada ante el impacto perturbador del camino brusco y radical. La dimensión temporal dominante es el pasado mítico. El presente se experimenta como repetición de

acontecimientos paradigmáticos situados al comienzo del tiempo. La idea de un fin del tiempo inexistente o marginal. El cambio repentino disloca ese ritmo repetitivo y transforma las condiciones de vida. El orden social y cósmico no pueden ya anclarse en los comienzos, y de esa manera, el énfasis principal se transfiere a un futuro mítico. El milenarismo, pues, en estos casos tiene sus raíces en el dilema que se plantea entre el orden cultural como un todo y un cambio quebrantador del mismo, y no en una tensión, resultado de la diferencia social y económica, en el ámbito de la misma sociedad.

En segundo lugar, en el propio ámbito de las sociedades estratificadas encontramos que en los movimientos milenaristas predominan los grupos indigentes, pero éstos no son los únicos que forman parte de los mismos. En un momento u otro, el milenarismo ha encontrado respaldo en todos los niveles de la sociedad. El que los estratos que ocupan las posiciones más bajas dentro del sistema social den fisonomía a tales movimientos forma parte de los contenidos, al menos en las sociedades de tradición judeocristiana, de los supuestos religiosos de las mismas. De esa forma los pobres, los indigentes se convierten en esperanza de salvación para los demás, cualquiera que sea el lugar que ocupen en la escala social. Se entiende que participen en tales movimientos, inspirados en dicha tradición, gentes procedentes de estratos sociales que no pueden ser identificados precisamente con los grupos más desposeídos.

Todo ello indica que, si bien en las sociedades estratificadas los movimientos milenaristas, a veces, son expresión de las tensiones inherentes a dicha estratificación, es necesario interpretarlos de acuerdo con las tradiciones religiosas de dichas sociedades, tradiciones que no son patrimonio de un determinado nivel social de la población, aunque los más altos intenten casi siempre interpretarlas y orientar sus resultados prácticos a su favor, lo que es distinto.

Como se ha dicho al principio, las condiciones para la aparición de los movimientos milenaristas dependen, no sólo de factores sociales y económicos, sino también de las particulares creencias religiosas de las sociedades en que surgen. Se podría sostener que en la mayoría de las religiones se encuentran elementos que pueden considerarse como milenaristas. No obstante, es importante señalar que algunas son más favorables que otras a producir realmente tales movimientos.

Es obvio que las religiones en donde la concepción del tiempo no es lineal, sino cíclica, el milenarismo tiene difícil cabida. La escatología apocalíptica es igualmente ajena a las religiones de temple filosófico y místico que dirigen la mirada del creyente hacia una eternidad en la que no hay movimiento ni proceso. Por otro lado, la orientación específicamente terrenal del milenarismo hace que éste difícilmente aparezca en aquellas religiones cuya orientación radical se dirige a una salvación puramente espiritual, indiferente a la posibilidad de que ésta se dé en el mundo. Por el contrario, para la concepción judeocristiana, la noción de la voluntad divina a lo largo de la historia en dirección a un fin predeterminado, proporciona un esquema de la salvación que conduce al milenarismo.

Es necesario reconocer que la mayoría de los movimientos milenaristas, surgidos en sociedades ajenas a la tradición judeocristiana, fueron posibles gracias al contacto directo o indirecto con las tradiciones mesiánicas de esta última. Las misiones cristianas han sido el medio más importante para la difusión universal del milenarismo. Ahora bien, tal posibilidad presupone siempre que los pueblos donde surgen tengan unas tradiciones propias que favorezcan su aparición. El cristianismo es reinterpretado en los términos de la cultura tradicional y permite su adopción, pero son las tradiciones particulares de cada pueblo las que realmente protagonizan dicho movimiento, y es a partir de ellos como el sincretismo entre cristianismo y creencias tradicionales puede ser entendido.

La investigación relacional de los movimientos milenaristas señala que tanto los factores económicos y sociales como los estrictamente religiosos constituyen las condiciones fundamentales de dichos movimientos, y que todos ellos se encuentran conectados. Existe una escasa correlación entre cualquiera de ellos y el surgimiento del milenarismo. Sólo mediante un examen atento del conjunto se podrá determinar la índole milenarista de un particular movimiento. Por otro lado, el que tales movimientos surjan en situaciones que presentan ciertos rasgos comunes identificables no implica que siempre que se den dichos rasgos sea inevitable su aparición, sí sus condiciones de posibilidad.

IV. FUNCIÓN DEL MILENARISMO

Existen, principalmente, dos interpretaciones diametralmente opuestas, en realidad de forma similar a las que existen en nuestras sociedades respecto a los movimientos e ideologías revolucionarias que guían su actuación y desarrollo por ideales de carácter utópico. Una de ellas señala los aspectos negativos del milenarismo y lo considera un caso peligroso de locura colectiva. De acuerdo con este punto de vista, el milenarismo es una suerte de fantasía paranoica, un desahogo de la excesiva ansiedad y un fraude que se nutre de la desesperación. La incapacidad de aceptar las ineludibles limitaciones de la existencia humana, por un lado, y el carácter excesivamente emocional, los rituales antinómicos y las actividades destructivas, por otro, se diagnostican como síntomas de enfermedad mental. Se considera la ideología milenarista mutiladora y destructora respecto no sólo al movimiento mismo, sino a la sociedad como totalidad. Sus aspiraciones son irrealizables y los medios para satisfacerlas inadecuados. Los movimientos milenaristas cultivan las tendencias desviacionistas y fomentan la oposición al orden existente sin ser capaces de introducir un cambio efectivo. La propia naturaleza del mensaje que lo constituye lo hace abortar. Al hacer promesas imposibles de cumplir, se forja de antemano un fracaso inevitable. El sentimiento de frustración, nacido de la imposibilidad de la realización milenarista, aumenta las tendencias agresivas y antinómicas inherentes a la visión del mundo que tienen los seguidores de este tipo de movimientos. La reconversión hacia dentro de la agresividad produce una permanente lucha interna y una división constante. Durante algún tiempo, el movimiento milenarista puede contrarrestar las tendencias desintegradoras inherentes a su ideología religiosa, pero esto se suele llevar a cabo al precio de un desajuste respecto al conjunto de la sociedad.

Una segunda interpretación rechaza la valoración negativa del milenarismo y pone de manifiesto sus aspectos positivos. El comportamiento altamente emocional y agresivo se considera como resultado de la ruptura con el orden existente y las expectativas de su regeneración o de la implantación de uno nuevo. Muchas de las manifestaciones antinómicas son el símbolo, no de una negación de toda moral, sino del deseo de establecer una verdadera moralidad y una nueva hermandad. Las manifestaciones absurdas y aberrantes en los comportamientos individuales son resultado de las contradicciones inherentes a la situación en que tales movimientos aparecen. Si se toman en consideración las condiciones sociales y el ámbito cultural, esas manifestaciones dejan de resultar grotescas y fantásticas y son susceptibles de comprensión. Existe una racionalidad subyacente a todo tipo de manifestación, por muy absurda que parezca, en los movimientos milenaristas.

Esta apreciación positiva considera que el milenarismo es integrador a todos los niveles. En primer lugar, el elemento predominante es la certeza interna y la esperanza, no la desesperación. Los seguidores tienen la seguridad de estar en la historia y a favor de la historia. Tienen conciencia de poseer la verdad. El movimiento alienta una identidad colectiva nueva, dando lugar a un sentimiento de pertenencia y a una clara conciencia de finalidad, lo cual determina la moralidad interna del mismo.

Las funciones positivas del milenarismo aparecen con mayor evidencia en el ámbito social. Se presenta como fuerza emancipadora y unificadora para los que hasta ese momento eran grupos estancados, políticamente pasivos y segregados. En la historia reciente y contemporánea ha servido de precursor del despertar político y de aglutinante para una ulterior organización política. El milenarismo ha desempeñado, igualmente, un papel importante en la superación de las divisiones entre grupos aislados y en ocasiones hostiles. Aunque enfrentados con los mismos problemas, e incluso perteneciendo al mismo ámbito cultural, ha sido necesaria una fuerza tan poderosa como el milenarismo para conseguir la unidad de acción que, por sí mismos, hubieran sido incapaces de alcanzar. De esa manera se han trascendido las lealtades locales y de parentesco hacia la unidad que las circunstancias requerían. Esta tarea unificadora la han asumido igualmente otros movimientos, pero los de carácter milenarista han sido y son los más potentes en este aspecto. El milenarismo suele evocar un sentimiento de fervor y compromiso excepcionalmente intenso, facilitando la comunicación que hace que se extienda el movimiento como por contagio. Tal posibilidad, inherente al milenarismo, proviene de su naturaleza esencialmente religiosa.

Por otro lado, no ofrece a sus seguidores ninguna esperanza en otro mundo, esperanza que atenúa el descontento y desvía los intentos de cambio efectivo. El énfasis que pone en una salvación terrena impide el desplazamiento y espiritualización producidos por el anhelo de redención. Igualmente es el aspecto colectivo, que refuerza la solidaridad interna del movimiento, y facilita la conversión que, al actuar como un despertar repentino y abrumador, conduce a los seguidores a la participación y el compromiso.

La naturaleza revolucionaria del milenarismo lo convierte en un agente poderoso de cambio. Exige una transformación radical del estado de cosas existentes y no sólo un mero alivio. Las versiones radicales de los milenarismos incitan a los seguidores a anticiparse al advenimiento esperado e incluso a la agitación colectiva. Su lucha se encuentra investida con el aura de un drama cósmico final e interpreta las dificultades como señales que anuncian el principio del fin. Se considera cada pequeña victoria como prueba de su fuerza invencible y como presagio de triunfo futuro. Mediante la promesa de una salvación completa, puede liberar energías y generar un esfuerzo supremo sin el cual no podría realizarse la ruptura con el orden existente.

El milenarismo ayuda a efectuar la apertura de un camino hacia el futuro, pero sin una negación radical del pasado. Actúa como mediación entre pasado y futuro. Las versiones más tradicionales del milenarismo son reelaboraciones y reinterpretaciones selectivas del pasado, y las versiones más negadoras de este sistema vienen a ser, igualmente, una síntesis entre lo viejo y lo nuevo. Constantemente reinterpreta elementos tradicionales y los sitúa en un nuevo contexto. Confiere a lo viejo nuevas significaciones, mientras que los elementos nuevos pueden tener connotaciones tradicionales. Incluso cuando niega el contenido de la tradición, no invalida los principios en virtud de los cuales se ha venido tradicionalmente buscando y preservando la verdad.

Al lado de su carácter mediador entre pasado y futuro, el milenarismo vincula religión y política. Cuando surge en sociedades o en estratos sociales profundamente religiosos, el milenarismo formula su mensaje con el lenguaje y con las imágenes familiares, cargadas de poder, de la religión tradicional. Tal mensaje, como es obvio, no es meramente religioso, sino que dadas las características de su contenido, no puede ser sino también político. Divorciar lo religioso y lo político en el milenarismo es difícil, por no decir imposible³. Al instalarse en el punto de vista de su totalidad, como nueva posibilidad de existencia para la humanidad, su contenido implica ambos aspectos.

Todos los aspectos que hasta aquí aparecen serán trasladados y, en lo posible, puestos a prueba en el análisis del pentecostalismo gitano, en el capítulo siguiente.

V. SOBRE ALGUNAS PROPUESTAS DE TRES AUTORES

Antes de iniciar el análisis de los datos etnográficos, tengo que detenerme para señalar las aportaciones más importantes que a ese análisis me ha proporcionado la lectura de tres de los autores. Quizá porque permitían especialmente su análisis y permitían hacerlo de la forma más fructífera, no quisiera dejar de dar noticia, muy breve, de esos puntos de apoyo especialmente útiles en mi trabajo. Se trata de algunas de las aportaciones de Norman Cohn, Peter Worsley y, especialmente, K. Burridge.

³ La aportación de K. Burridge a la teoría de las religiones milenaristas y sobre la religión, en general, ha pasado menos reconocida de lo que a mi juicio merece, en especial en lo que tiene de vinculación entre las creencias, prácticas y organización religiosa, y el programa político que proponen.

Norman Cohn habla de los movimientos milenaristas como movimientos salvíficos que aparecieron donde las revueltas campesinas e insurrecciones urbanas eran comunes y frecuentemente incluso victoriosas. Califica dichos movimientos como aquéllos que no son los típicos de los esfuerzos hechos por los pobres para mejorar su condición, sino que fueron elaborados por los profetas y después reinterpretados y vulgarizados. Sus objetivos y premisas no tienen sujeción ni límites, se trata de un cataclismo del cual el mundo renace por completo transformado y redimido. Sus seguidores surgen de una población no-organizada, atomizada, tanto urbana como rural. El profeta les hacía grupo propio. Su mayor fuerza provenía de población marginada (campesinos sin tierra, artesanos sin seguridad en el trabajo, vagabundos, etcétera), aquéllos que no encontraban un sitio reconocido y seguro en la sociedad; gente que carecía del soporte material y emocional del grupo social (sus grupos de parentesco desintegrados, carencia o desintegración de gremio o en comunidad rural); los que provenían de donde no había posibilidad (o estaban marginados de ella) de dejarse oír por métodos institucionalizados; o los que por su situación de debilidad, reaccionaban con más dificultad o extrañamente a las catástrofes. Por ello el milenarismo aparece sobre fondos de desastre (economía, plagas, guerras, hambre,...). A ello se suma la desconfianza sobre la guía y consuelo de la Iglesia, lo que agrava su inseguridad.

El autor señala dos ejemplos. 1º- El rey medieval era aún rey-divino. Su figura era necesaria para los seguidores más que nadie –los más débiles–. Por eso crean reyes magníficos imaginarios y niegan o escapan de los errores o desventuras del monarca de verdad. 2º- El milenarismo anarco-comunista surge sobre un fondo de revuelta o revolución más amplio. La masa revuelta apunta a fines limitados y realistas; el profeta y sus seguidores lo transforman en la batalla apocalíptica y final. El profeta evoluciona hacia un dios viviente, un emperador de los últimos días, un profeta del regreso de Cristo, tratándose generalmente de intelectuales o medio-intelectuales, que tienen un magnetismo personal y ofrecen a sus seguidores lo siguiente: una mejora en su situación, escapar a su ansiedad, ser los elegidos para una misión divina y única, la posibilidad de organizarse y escapar a la soledad y abandono; así, el grupo es dinámico, infalible, elegido, y está por encima de todos los demás.

Ya en la edad contemporánea, el milenarismo atrae a las poblaciones con cierto subdesarrollo y pobreza; a las poblaciones en una transición problemática al mundo moderno, dislocadas y desorientadas; a ciertos elementos políticamente marginados en las sociedades tecnológicamente avanzadas (estudiantes, jóvenes, trabajadores parados), buscando una lucha final que elimine a los grandes y que traiga un mundo perfecto sin egoísmo.

Hoy, el milenarismo puede aparecer desacralizado, desprovisto de sanciones sobrenaturales, pero sigue siendo milenarismo revolucionario y anarquismo místico, como en la Edad Media. Los profetas con frecuencia empiezan como devotos apóstoles y terminan diciendo que son Dios, Cristo, etcétera, y utilizan el poder que les confieren los seguidores. Se contraponen a veces a la Iglesia, que no es lo que debería ser, una forma de vida evangélica, con la que ganar adeptos defraudados. Están contra la Iglesia que oprimía o se

aliaba con opresores. Los evangelizadores modélicos de vida apostólica ganaban adeptos en todos los estratos sociales, fueran fieles a la Iglesia o no, sin embargo los que se decían divinos, mesías,..., influían especialmente en los pobres. Pero fundamentalmente son los pobres los seguidores. Max Weber señalaba que el profeta suele ser culto y de estrato superior. Pero tiene que cambiar conforme baja de estrato para adaptarse a las necesidades de esa gente, que cuanto más abajo, más necesitan un salvador, más radicalmente expresan su necesidad.

Norman Cohn deja claro que el milenarismo revolucionario surge sobre todo en áreas y tiempos superpoblados y de cambio rápido económico y social, así como que sus portadores están por encima, son parte de la élite.

Para Peter Worsley, el milenarismo despierta especial interés entre quienes tienen una religión basada en un solo dios y en religiones que prometen a todos. Así, en religiones como el budismo o el hinduismo tienen difícil penetración.

El milenarismo aparece donde hay opresión, dominio externo, peligro exterior y clasismo interior. En Europa emerge principalmente entre campesinos sin propiedad, trabajadores urbanos parados, y desenraizados en general, y se hace más pasivo después de la Reforma. Pudiendo desembocar también en movimientos pacifistas y adormecedores después de haber conducido a fracaso. El milenarismo activista ha afectado a todos los estratos, pero fundamentalmente a los más bajos y oprimidos.

El milenarismo en general forma parte de las corrientes de pensamiento que rechazan el dominio de una clase alta, de un poder exterior o de ambos. Es el rechazo no sólo de esa autoridad, sino de su ideología. Por tanto, cuentan con potencial revolucionario y a veces actúan con violencia, siempre perseguidos por el sistema y la Iglesia, sobre todo cuando ésta está junto al sistema.

Los cultos se esparcen entre gente dispersa, en pequeñas unidades sociales aisladas, cumpliendo una función integradora, en sociedades acéfalas y donde no hay un canal de unidad para actuar políticamente. Cuando esto ha hecho falta, el milenarismo es un canal frecuente, necesario cuando se ha tenido que hacer frente como unidad. El culto ha unido a gente previamente separada e incluso antagónica, basándose en su oposición común. El papel del milenarismo es pues integrador. Otro ejemplo está en las sociedades feudales, entre campesinos y plebeyos urbanos, dispersos también por su modo de producción, por la falta de comunicación, y por no tener una forma de defender sus intereses por su disgregación y falta de conciencia que no hace de ellos una clase ni les da instituciones políticas comunes, en definitiva, sin un canal para defenderse. También, en sociedades con instituciones políticas diferenciadas, aparece cuando éstas tropiezan con un fracaso tras otro.

Cuando el culto se ve poco a poco desprovisto de contenido revolucionario es cuando medios políticos no religiosos asumen su papel con suficiente éxito, o cuando el culto ha sido derrotado en sus esfuerzos o cuando

sus representantes, en la potencialidad política del culto, comienzan a explotarla. Worsley diferencia, entonces, el antes del después:

CULTO ANTES	CULTO DESPUÉS
Revolucionario	Respetuoso
Activista	Pasivo
Último día cercano	Último día lejano
Reino de Dios en este mundo	Reino de Dios en el otro mundo
Se entra luchando con las manos	Se entra llevando una vida virtuosa
Contiene aspiraciones políticas	Contiene aspiraciones políticas en vida secular

De todos modos, un culto pasivo puede incluir una expresión (no activa) de aspiraciones nacionalistas (por ejemplo: en el paraíso, la discriminación racial será al revés que aquí). En cultos pasivos es frecuente que se tienda a una ideología del conformismo, a evitar vicios como el alcohol, e incluso algunos prohíben a sus miembros votar o tener cargos públicos. Queda claro que existe una división importante entre cultos activistas y pasivistas, con independencia de que el culto sea una secta separatista, un culto profético o un movimiento milenarista. Son respuestas similares a parecidas situaciones. De un culto activista se suele pasar al surgimiento de una organización política secular y a un culto transformado en resignación pasiva.

Veamos por qué estos movimientos toman forma religiosa. Peter Worsley esboza tres apuntes al respecto. El primero responde a una situación en la que están gentes desintegradas y rivales, donde el mensaje se proyecta a una esfera sobrenatural, uniendo así lo disgregado y evitando discordias seccionales. Se recomienda amor mutuo y perdón mutuo: neutralidad hacia el pasado y unidad para combatir unidos en el presente. Además, los valores e ideales no se discuten, sino que, si hay conflicto de intereses, cada cual trata de manipularlos por propio beneficio, de interpretarlos a su favor, pero todos apoyándose en los mismos, sin cuestionarlos. Hay un proceso cíclico ante disputas y interrupciones. Si hay partes en conflicto, se busca una resolución subjetiva de la hostilidad por valores religiosos; si se siguen causas reales de conflicto que vuelven a originar tensiones, vuelven a reafirmarse valores, etcétera.

El segundo guarda relación con las deficiencias del pensamiento científico y del modo de producción europeo. Ante los fracasos, las limitaciones y la cortedad explicativa de las causas últimas, las explicaciones se buscan en el mundo de lo fantástico y sobrenatural, y aquí Worsley remite a una de las explicaciones que tradicionalmente se han dado a la religión y las creencias místicas en general. Consecuentemente, cuanta más educación y experiencia pragmática, menos disposición al milenarismo.

El tercero tiene que ver con las aspiraciones políticas y sociales bloqueadas por falta de canales seculares adecuados y por una política deliberante represiva (discriminación, represión,...), por lo que las energías contenidas que buscan esos logros se canalizan en la única vía a mano: la creencia en una supuesta realidad sobrenatural paralela en la que existen posibilidades, poderes y medios para ponerlos en acción y producir los cambios favorables.

El milenarismo es pues una interpretación lógica y crítica a un sistema lleno de contradicciones y de elementos inexplicables racionalmente a los estratos más alejados. Son intentos creativos para cambiar las instituciones de forma que puedan enfrentarse a nuevas necesidades o resistir nuevas presiones. La idea básica se fundamenta en una situación de insatisfacción con el sistema y la apetencia por una vida más feliz. Si no se produce esto, el milenarismo no florece en su forma activista. No hay nada inherente revolucionario o escapista en las creencias, sino que éstas interpretan unas o innovan otras de una u otra forma según el interés social específico al que sirve. Y esta situación no lleva al milenarismo inevitablemente, sino que predispone a que si la idea se introduce, cuaje. Las misiones cristianas han sido los principales agentes de milenarismo. No es que lo enseñen, sino que la gente toma lo que encaja con su momento, basándose para la selección en su bagaje cultural, tanto ideológico como religioso anterior para crear un orden social y moral transformado.

Para Worsley, los cultos expresan solidaridad social y moral e independencia, y se despojan de la ética tradicional para adoptar *una nueva ética*, insistiendo en el abandono de lo anterior. Conducen así a una alta emotividad y sentido de culpa por la ruptura, pero integran al grupo frente al resto en una unidad nueva y creadora de una nueva moral y hermandad. El orden nuevo tiene que ser nuevo en organización política y económica y en una nueva moral. Se simboliza la fraternidad interna y se expresa la separación del viejo orden. Surge así la idea de renacer como *persona nueva*, en un *mundo nuevo*.

K. Burridge inicia su discurso sobre el milenarismo hablando de la inquietud social que acompaña a la reactivación religiosa tras un debilitamiento del orden social viejo que estimula nuevas ideas, lo que es especialmente cierto entre marginados que esperan restituir su prosperidad y prestigio.

La idea central en este autor es que la religión se refiere básicamente al poder, a veces a un poder que se manifiesta en lo observable pero que no es totalmente comprensible. Se refiere también a las reglas para la utilización del poder. Las reglas se refieren a derechos y su contrapartida (redención), las obligaciones en una situación de desigualdad y de imágenes asociadas de prestigio o de desprestigio. La redención o proceso redentivo supone entonces la total ausencia de obligaciones. La fórmula es: redención = no-obligación o no-contrapartida carente de reciprocidad. Todo ello se relaciona con la forma de distribución de la riqueza y el poder inherente a distintos tipos de riqueza. En este contexto, las actividades milenarias son un proyecto (y esto es fundamental en Burridge) para un proceso de redención más satisfactorio: son

una cultura generándose, nuevos presupuestos que si triunfan pasan a ser nueva ortodoxia.

El proceso redentivo puede ser opresivo para mucha gente, que sufre la reformulación milenarista en ese proceso de cambios totales en los aspectos material y moral. Es propio de regímenes políticos permisivos o con escasa capacidad de integración el que surjan presupuestos de poder en competencia.

El héroe/profeta sintetiza, expresa, articula aquello que crea la ansiedad en la gente, dando respuestas aceptables (un nuevo hombre, una nueva sociedad, una nueva cultura), explicitando aquello que ya estaba implícito.

El centro del milenarismo es la implantación de unas nuevas medidas para el hombre y, por tanto, de nuevas ideas de prestigio.

Burridge distingue entre varias etapas en el proceso: actividades milenarias, movimiento milenario y culto milenario, veamos el siguiente cuadro.

Actividades milenarias	→	difusas, aún sin concretarse en objetivos
Movimiento milenario	→	organizado, con ideas formuladas que intentan imponer
Culto milenario	→	conciene a determinadas fuentes de poder, está organizado firmemente y ya estático ⁴

La reformulación que implica el milenarismo suele seguirse por aquellos individuos de la sociedad que están menos privilegiados al no tener acceso al tipo de redención implícitos en los valores y aspiraciones de la totalidad de la sociedad. Esto situaría entonces el desarrollo del milenarismo en estas capas sociales o en las condiciones de ciertos pueblos sometidos, de forma preferente, pero dejaría abierta la posibilidad, que Burridge mismo no aborda, de la presencia de milenarismo en situaciones específicas de desequilibrio entre derechos y medios de redención de las obligaciones desigualmente asequibles, con el lastre de prestigio implicado en esa desigualdad, situaciones que pueden darse no sólo en condiciones de pobreza o marginación sino, también de fuerte desigualdad, simplemente.

La clasificación de cultos milenarios en nativistas y sincréticos sería entonces inútil, porque sólo es cuestión de énfasis. Burridge se muestra crítico al afirmar que la mayoría de las explicaciones dadas imponen en los datos las propias expectativas milenarias del analista. Las psicológicas hacen pensar en

⁴ Sin negar el interés indudable de la propuesta teórica de Burridge, podría cambiarse "estático" por "consolidado", más acorde, en realidad con su propio pensamiento y, en todo caso, con las características de la cultura humana.

el síndrome de la paranoia. La etnológica explica por qué en lugares concretos y en tiempos concretos han ocurrido actividades milenaristas, pero no puede explicar por qué con las mismas circunstancias, en tiempos y espacios diferentes, no han ocurrido, pero da explicaciones en términos de relaciones de poder, que es útil, aunque explican más que el movimiento en sí, qué condiciones socioeconómicas pueden darle origen. La racionalista no explica nada, solamente contrapone la actividad en términos de racional/irracional, de una forma ya suficientemente criticada en la disciplina, en términos de la racionalidad de las creencias, de la presencia de irracionalidad en cualquier individuo de cualquier tiempo y lugar, y en cualquier tipo de construcción del pensamiento y, en términos del etnocentrismo patente, en la también creencia en la superioridad racional y superación de la irracionalidad implícitas en el progreso tecnológico.

La propuesta teórica de K. Burridge, que me parece de una gran lucidez, una vez visto lo que antecede, puede sintetizarse de la siguiente manera:

1. El tema central es la regeneración moral total.
2. La religión es un conjunto de presupuestos sobre el poder.
3. Las actividades milenarias son reorganizaciones del poder.
4. Las situaciones en las que se implica una necesidad de reorganización del poder (no mutuamente excluyentes) han dado origen a diferentes tipos de milenarismo, como son:
 - Cultos Cargo, actividades milenarias ocasionadas por la manifestación de un poder lejos del alcance de la comprensión.
 - Dinero, situaciones que exigen definir cómo las cualidades que tradicionalmente han medido al hombre pueden ahora ser cuantificadas por el dinero.
 - Brahman Kshatiya, competencia por un poder conocido y paso de ese poder de una categoría a otra.
 - Plains Indians, búsqueda de reorganización por haber sido aplastada su cultura y medio de vida.
5. Estas situaciones pueden ser descompuestas y reorganizadas en 12 oposiciones básicas, que se muestran en el siguiente cuadro.

12 OPOSICIONES BÁSICAS

1	Medio conocido y ordenado	Llegada de poder desconocido y no ordenado
2	Cualidad	Número
3	Medida cualitativa del hombre	Medida cuantitativa del hombre
4	Diferenciación binaria	Diferenciación factorial
5	Reciprocidad	No reciprocidad
6	Especialización parcial	Especialización total
7	Artículo para atesorar	Dinero
8	Economía de subsistencia	Economía compleja
9	Poder político basado en oposiciones segmentarias	Poder político basado en superioridad - inferioridad
10	Valores compartidos con acceso a retribución igualitaria	Valores compartidos con acceso a retribución privilegiada
11	Distribución del poder igualitaria o binaria	Distribución del poder entre el profeta (uno) y otros (muchos)
12	Politeísmo	Monoteísmo

Se le pueden hacer un par de críticas:

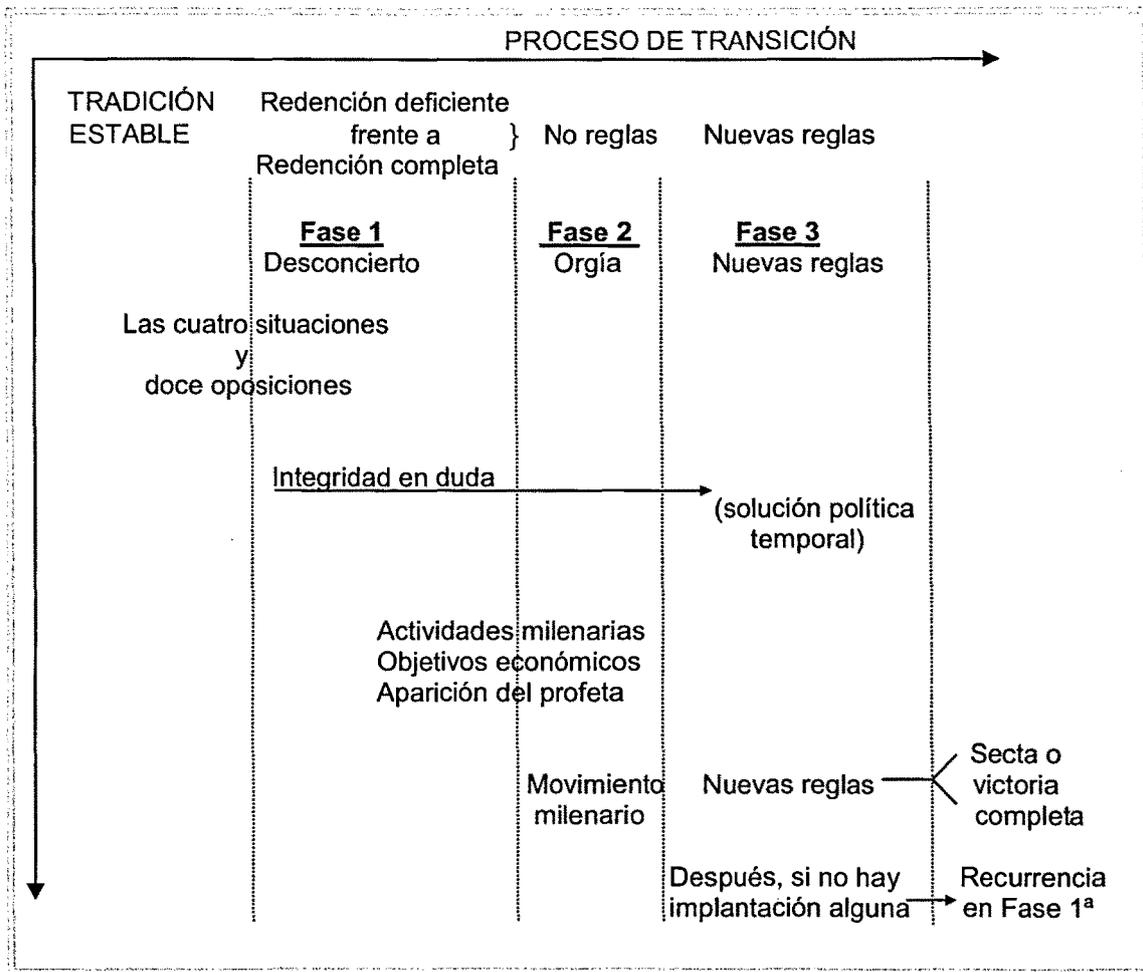
1. El poder político basado en oposiciones binarias es igualitario respecto a los grupos constitutivos de la sociedad, pero no necesariamente respecto a los individuos y categorías de individuos participantes. El caso de la desigualdad de género o de la presencia de "esclavitud primitiva" en el seno de las sociedades a las que se supone que se refiere, es un caso de lo que digo. C. Meillassoux, en *Mujeres, Graneros y Capitales* puso ya de relieve la feroz explotación de los jóvenes por parte de sus mayores en sociedades de esta misma clase, y existen muchas otras fuentes de desigualdad oculta en este esquema de Burridge y sería importante profundizar su teoría indagando cómo distintos movimientos milenaristas han abordado estas desigualdades en sus proyectos revolucionarios.
2. Al monoteísmo / politeísmo: en primer lugar, el cristianismo fue, según el propio Burridge, en sus orígenes, un movimiento milenarista que, según su esquema, combinaría los tipos Brahman Kshatiya y Plain Indians. Eran monoteístas. En segundo lugar, el que no se sea monoteísta no

significa que se sea politeísta. Se puede ser lo que con poco acierto se ha llamado animista, que es por cierto mucho más frecuente, o bien tener culto a los ancestros, por ejemplo. Por último, monoteísta tiene sentido si se especifica la referencia a un solo dios creador, por ejemplo, pero no si se entiende que sólo existe la creencia en un único ser sobrenatural. En este último caso, el cristianismo sería politeísta (tres personas en un solo dios, la virgen, los santos, el demonio y sus acompañantes, los ángeles, etcétera). Es decir, hay un uso poco elaborado y poco crítico de los términos por parte de Burridge en estos aspectos.

La hipótesis que sustenta es: en sociedades donde la serie dominante es la de la columna izquierda, una de la derecha que existe también, o se introduce (el dinero por ejemplo), provocará algunas características de la columna-serie derecha, dando lugar a un conflicto entre los valores implícitos en las oposiciones relevantes a cada caso. Parece que el dinero es un elemento central para modelar el estado de las oposiciones de ambas columnas en cada caso concreto. Es un elemento importante en todas ellas.

En cuanto al milenio en sí, indica una condición de vida humana en la que los hombres son libres, sin obligaciones y con sus deseos satisfechos. Pero al mismo tiempo se anuncian nuevas normas, nueva moral y por tanto, nuevas obligaciones. El proceso del milenio está determinado precisamente por esa oposición no-reglas/nuevas reglas, que implican una transición de un código a otro y que aparecen en fases de la actividad milenaria: el profeta inicia las nuevas aludiendo y apoyándose en el fin de las obligaciones. En las fases del milenio, en el tránsito de unas reglas a otras se pasa por un período de no-reglas. La fórmula es: antiguas reglas –no-reglas– nuevas reglas. Esto conduce sin duda a pensar en los rituales de paso, con los que quizá se podría tener algún tipo de puente en este aspecto.

El movimiento milenarista es un tipo especial de proceso de cambio. El tiempo de no-reglas se cumple en una fase típica de promiscuidad sexual tan corriente en el milenarismo, expresión profunda de no-reglas, tanto psíquica como socialmente. Es decir, en esta fase se niega la condición humana al tiempo que se afirma su opuesto: el idealismo. La expresión de no-reglas puede ser también espiritual, pero la mayoría de los movimientos han preferido la corporal. Es en esta fase donde los gobiernos se han visto impulsados a la represión y estos comportamientos les han servido de justificación con mucha frecuencia. Al mismo tiempo, esta es la fase crucial para el profeta, que rompiendo las viejas reglas tiene que retener su poder sobre los otros o fracasa por no poder hacer sobrevivir en la fase de anomia a las nuevas reglas para su implantación. Veamos, finalmente, todo este planteamiento reflejado en el siguiente cuadro:



Hecho un repaso por los diversos, y muy complementarios, enfoques teóricos sobre el milenarismo, trataré de aplicar sus postulados al movimiento pentecostal gitano en el siguiente capítulo, donde tendremos la oportunidad de contrastarlos. Es evidente que un solo caso no puede refutar una teoría ni parte de ella si está siendo fructífera. Sí puede, sin embargo, cuestionar la amplitud de su aplicación como tal teoría y, sobre todo, señalar sus debilidades y marcar el camino para una formulación más adecuada. Es esto lo único que puedo intentar hacer respecto a la teoría. Respecto al análisis de los datos de los que dispongo, espero más de este intento etnográfico.

Capítulo IV

Pentecostalismo gitano: un proyecto milenarista

“El asociacionismo, los aleluyas,... son culturalmente selectivos, de manera que [esa selección] tiene mucho más que ver con la identidad étnica que con el contenido étnico. Son, más bien, *propuestas político-sociales nuevas*, que sólo retoman algunos aspectos adaptativos de la antigua cultura a los que con frecuencia se dota de un mayor valor simbólico”

Teresa San Román (1990)

I. LA ALARMA SOCIAL

El movimiento evangélico gitano, por ser gitano y por no pertenecer a la institución religiosa hegemónica, ha despertado la alarma social doblemente. Sospechosamente la mirada social se desvía hacia los estereotipos, los sesgos y los simplismos. Su ilegitimidad ha despertado repetidos sentimientos hostiles. Este planteamiento no da cabida a reflexiones tales como: ¿por qué la población gitana está ahí?, ¿qué les está aportando el movimiento evangélico a los gitanos/as?, ¿qué necesidades sociales satisface?, ¿cómo se adapta a los diversos contextos?, ¿qué pretensiones aglutina?, ¿qué transformaciones se originan y cómo las viven los propios agentes del cambio?, ¿puede representar una propuesta político-social nueva?,... El desajuste entre la imagen dominante y la práctica cotidiana que se descubre al acercarse a él es claramente evidente. Sobre esta base voy a iniciar una reflexión acerca del *evangelismo gitano* como una forma de adaptación, que como tal se mantendrá y/o modificará dependiendo de las condiciones que se vayan sucediendo en el tiempo, y también como una nueva propuesta socio-político-religiosa enmarcada en un proyecto milenarista.

II. PUNTOS DE PARTIDA

La documentación escrita

Si bien es poco lo que se ha escrito sobre los gitanos, es más escaso lo que se ha documentado sobre religiosidad y gitanos; apenas unos cuantos capítulos en algunos libros se refieren a la religión. Y con menos contamos si nos referimos a trabajos sistemáticos y elaborados sobre el impacto del

pentecostalismo¹, tanto desde los propios gitanos como desde los/as investigadores que se han acercado a él desde la Antropología y la Sociología y nada hay desde la Ciencia Política. Desde los gitanos, los libros de Lisardo Cano, Alfredo Bautista y Adolfo Jiménez, y algún documento de la Iglesia Evangélica de Filadelfia. Desde la Antropología y la Sociología, Manuela Cantón, David Lagunas, Susana Ramírez, Ana Giménez, Aris Lucas Samper, Jordi Garreta y yo misma, con artículos dedicados enteramente al tema; y algunas observaciones al respecto si vaciamos la bibliografía sobre gitanos escrita por José Luis Anta Félez, Elisenda Ardèvol y Teresa San Román. El desarrollo del movimiento evangélico entre los gitanos supone una innovación, no un mero reajuste superficial, y como tal, los trabajos producidos sobre esta temática también empiezan recientemente a producirse y, aunque escasos, como he dicho, ya van aumentando en número.

Si ampliamos la búsqueda a la producción escrita fuera del ámbito español, hay que destacar los trabajos de Patrick Williams, Richard Glize, Krinsten Wang, Mary-Delisle, y algún comentario al respecto de Jean Pierre Liégeois en su amplia obra sobre gitanos y educación. Además del reciente artículo, aún no publicado, del antropólogo portugués Ruy Blanes.

Al leer los artículos señalados aquí, y algunos otros², hay que destacar las muchas coincidencias y complementariedades entre ellos, si bien cada autor/a centra su interés en aspectos distintos³. Manuela Cantón hace más

¹ Manuela Cantón dice al respecto "No sobran los estudios sobre un fenómeno que parece desconcertar a gitanos y a payos, quienes a veces lo consideran como un movimiento ajeno a la 'verdadera identidad' gitana, étnicamente devastador, exógeno, extraño a las tradiciones y síntoma de una crisis irreversible de las costumbres gitanas. Diagnósticos que obedecen a concepciones más o menos románticas, reificadoras de la identidad, que han fabricado una idea de "lo gitano" refractaria a los procesos de transformación que están cambiando cosas de lugar. Porque los gitanos están haciendo suyo un movimiento sociorreligioso —el pentecostalismo— que ya ha ganado terreno en sociedades de larga hegemonía católica (toda América Latina, Guatemala a la cabeza) por razones conocidas: su ductilidad, su sencillez doctrinal, el carácter participativo de sus cultos, las características de un liderazgo flexible, la descentralización organizativa y la autonomía de las iglesias locales, la estrategia de la diferenciación celular, su fuerza proselitista y su capacidad de adaptarse a tradiciones culturales muy dispares, entre otros rasgos. Claro que el éxito del movimiento gitano en España y en Andalucía no puede desvincularse, en cualquier caso, de los particulares procesos de cambio que afectan a la religión católica aún mayoritaria, a la sociedad paya y al estado de las relaciones entre los gitanos y no gitanos" (1999: 184).

² P. Williams (1991), "Le miracle et la nécessité: à propos du développement du pentecôtisme chez les Tsiganes", *Archives de Sciences Sociales*, 73: janvier-mars; J. Baubérot (1993), op. cit.; R. Glize (1984), "L'Église Évangélique tsigane comme voie possible d'un engagement culturel nouveau", en P. Williams, ed., *Tsiganes: Identité, évolution*, Paris: Syros; D. Lagunas (1996), "Notes sobre l'evangelisme gitano. Una nova síntesi cultural", *Antropologies*, 6: octubre; M. Cantón (1997), "Evangelismo gitano y creatividad religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión", *Antropología*, 14: Octubre.

²A. F. C. Wallace (1956), "Revitalization movements", *American Anthropologist*, 2: 264-281; K. O. L. Burridge (1954), "Cargo cult activity in Tangu", *Oceania*, 4: 241-254; P. Worsley (1980) [1957], *Al son de la trompeta final*, Madrid: Siglo XXI; R. Firth (1955), "The theory of cargo cults: a note on Tikopia", *Man*, 142.

³ P. Williams dice que "es una posibilidad de adaptación a los procesos de urbanización", J. Baubérot, que "presenta la posibilidad de preservar la comunidad gitana de una intrusión a la vez que la acerca a la sociedad paya, creando un equilibrio entre la autonomía y la

énfasis en los aspectos simbólico-religiosos; Susana Ramírez vincula religión, prácticas médicas y salud; Ana Giménez describe la vivencia de los gitanos y las gitanas detalladamente; Ruy Blanes entrelaza religiosidad, evangelismo y desarrollo musical; Patrick Williams se centra en los procesos de urbanización y, junto a Teresa San Román, definen el tema como el intento inicial del desarrollo de movimientos sociales y/o políticos entre los gitanos. Son estos trabajos el punto de partida para una búsqueda en el sentido sociopolítico del movimiento pentecostal y sus relaciones con el movimiento asociativo gitano y con los poderes públicos. Ese es mi interés central y donde quisiera llegar en el desarrollo de este capítulo y en el análisis global del trabajo.

La escasa documentación escrita, como vengo diciendo, hace que buena parte del trabajo que aquí presento esté fundamentado en el trabajo etnográfico con los/as gitanos/as y, a la luz de la teoría de la que he dado cuenta y de los textos etnográficos citados, son ellos mismos los que con sus expresiones, creencias, modos de vivir la fe y la religiosidad llevan de la mano el hilo que teje el tapiz religioso-pentecostal, gitano y socio-político.

Dificultades en el trabajo de campo y en el análisis

A la falta de documentación escrita, que dificulta la construcción de un marco etnográfico sólido en torno a la religiosidad de los gitanos en el estado español, hay que añadir la complejidad del fenómeno religioso, la diversidad de actitudes, creencias y manifestaciones en la fe; y al igual, la diversidad existente entre la población gitana y en este caso entre los y las gitanos/as evangelistas. Si los gitanos siempre han sido un pueblo heterogéneo, en la actualidad esta variabilidad se incrementa a un tiempo rápido. Estas cuestiones hacen difícil llegar a generalizaciones de excesiva amplitud y escasa contrastación, y, a su vez, éstas son muy peligrosas. En el texto pueden verse reflejadas tendencias, pero en ningún momento se pretende hacer referencia a la totalidad de los gitanos, sino a aquellos con los que he trabajado. La construcción de la etnografía es lenta y el trabajo de campo va avanzando y extendiendo su ámbito de forma pausada. No es sólo cuestión de que ninguna generalización sea completamente justificada nunca, es que en una población tan variable cultural y socialmente como la gitana actual en este país, todas las advertencias en este sentido son pocas.

integración", R. Glize, que "los gitanos son los actores de su religión, una religión como unificación y como transformación"; D. Lagunas habla de "una nueva síntesis cultural, de una institución enculturadora alternativa", y finalmente M. Cantón define el movimiento como "una nueva forma de pensar la religión y una nueva forma de pensarse a sí mismos".

III. EL MOVIMIENTO EVANGÉLICO-PENTECOSTAL ENTRE LA POBLACIÓN GITANA

“Jamás el pueblo gitano había sentido como verdaderamente suya una religión”

Asociación Presencia Gitana,
*Mujeres gitanas ante el futuro*⁴

Difícilmente podemos hablar de los gitanos y el movimiento evangélico sin entender cuándo se gesta dicho movimiento y cómo transcurre su entrada en los barrios con mayoría de población gitana, y sin rastrear en los motivos de su incidencia e implantación.

La Historia del Movimiento Evangélico Gitano

El movimiento nace alrededor de los años 50 en Francia. La primera referencia alude a un milagro llevado a cabo en un niño gitano. Jean Baubérot recoge la siguiente cita:

“Todo empezó durante el verano de 1950 cuando un pentecostal hablaba de salud y curación a una mujer gitana, Mme Duvil, en el mercado de Lisieux. Uno de sus hijos, Zino, se pone enfermo unos días más tarde. Zino es operado enseguida y los médicos le dicen que no espere nada porque está todo perdido. La familia se pone a chillar y a llorar en el hospital. Mme Duvil, recuerda, la propaganda que le habían dado y que ella había guardado. Ella asiste, con Zino, a la reunión pentecostal. El pastor impone las manos al enfermo. Zino está curado. Fin del primer acto”⁵.

En 1957, Clément Le Cossec, un pastor evangélico francés, desde Asambleas de Dios decide crear la Misión Evangélica Gitana, que se expande por Francia y posteriormente a otros países. Los años sesenta y setenta son los de mayor expansión en Francia. En 1968, la Misión Evangélica Gitana se separa de Asambleas de Dios y se afilia a la Federación Protestante de Francia. En la actualidad se dice que hay gitanos evangélicos en unos 40 países.

En España el movimiento evangélico entre los gitanos comienza en los años sesenta, cuando algunos de ellos —se habla de siete— van a la vendimia a Francia y se convierten. Regresan a España “predicando el evangelio” como ellos mismos lo llaman. Inicialmente lo hacen en pequeños grupos familiares y en sus propias casas. Hay que tener en cuenta la falta de libertad religiosa y la implicación de la Iglesia Católica con los gitanos en esos momentos para entender el sigilo y el carácter tan marcadamente interpersonal de la expansión de los pentecostales.

En 1965 se abre la primera iglesia en Balaguer (Lleida), y a partir de ahí se extiende a otras localidades catalanas, seguidas por otras del resto de

⁴ Equipo de Estudios Presencia Gitana (1990), *Mujeres gitanas ante el futuro*, Madrid.

⁵J. Baubérot (1993) “Changements socio-religieux et restructuration identitaire: le protestantisme pentecôtiste et les tziganes”. *Revue d’Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris: Éditions du CTHS.

España: Bilbao, Santander, Palencia, Soria, Valladolid, Madrid, Murcia, etcétera.

En 1969 se intentan inscribir como Misión evangélica gitana o Movimiento evangélico gitano y no es aceptado, "por considerar que en España los gitanos eran españoles"⁶, por lo que pasa a denominarse Iglesia Evangélica de Filadelfia, una de las siete iglesias que aparece en el Apocalipsis. Coloquialmente se les conoce como "Aleluyas" o "los del Culto", el primer nombre por la repetición del término en las celebraciones y el segundo porque a la ceremonia que se realiza diariamente se la conoce como "el Culto" por sus propios participantes.

Los años ochenta y principios de los noventa son los de mayor difusión en España. Actualmente se estima por parte de la Iglesia Evangélica que entre un 50 y un 70% de los gitanos pertenecen a ella. En este sentido caben muchas matizaciones respecto a qué se considera participación y pertenencia, por ejemplo si ésta incluye o no a los que van ocasionalmente, los llamados simpatizantes o los no-creyentes *stricto sensu*. En todo caso, son muchos, muchísimos. Es difícil hacer un cálculo aproximado, aunque sepamos la población gitana total del barrio y el total que asiste al Culto, no es suficiente, ya que hay gitanos/as que asisten a cultos vecinos, por tener familia allí, porque les gustan más, incluso porque suponen una vía de salida esporádica del barrio. Entraremos más adelante en el análisis de los datos existentes.

El contexto sociocultural y religioso de los gitanos y la implantación del movimiento

Se hace necesario recuperar aquí la trayectoria histórica reciente de los gitanos para poder ver en qué contexto nace el movimiento evangélico. El análisis histórico que sigue ha sido extraído del libro de Teresa San Román, *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid: Siglo XXI.

Finalizada la Guerra Civil, los gitanos comenzaron a llegar a las grandes ciudades. Es el momento de la construcción de chabolas y la ocupación de casas en las periferias urbanas. Llegaban en pequeños grupos para evitar la competencia y el enfrentamiento entre familias, y en la medida que los recursos eran abundantes llamaban a otros miembros de su familia.

Entrados los años cincuenta, la situación empezó a cambiar. Ciudades grandes como Madrid y Barcelona ya contaban con un número importante de inmigrantes del resto de poblaciones españolas con el consiguiente crecimiento. Los terrenos donde podía edificarse fueron agotándose y se produjo la recalificación de terrenos rústicos y forestales. Cada vez había menos terrenos y la concentración, por lo tanto, era mayor; es el primer momento de la creación de barrios gueto. Se empezaron a propiciar las viviendas sociales y los payos eran los primeros en ser trasladados, mientras

⁶ Frase señalada en un documento interno del movimiento evangélico gitano.

que muchos gitanos quedaban los últimos. Las responsabilidades institucionales se derivan de unos ayuntamientos a otros sin demasiado interés por solventar el problema.

Este proceso implicaba para los gitanos/as un enorme esfuerzo de adaptación con el fin de crear un mínimo de convivencia: alianzas entre familias, expulsión de algunos grupos, bodas... Y cuando por fin la convivencia era posible, se establecía un nuevo realojo.

Durante los años sesenta la situación mejora substancialmente. Llega la oferta de trabajo y ésta alcanza también a los/as gitanos/as. Se crean nuevas esperanzas, mejoran las relaciones interétnicas, los gitano/as comienzan a ir a la escuela, y se establece una aproximación entre gitanos/as y payos/as.

Nuevamente con los primeros años de la crisis los gitanos/as son los primeros en ser desplazados. Los años finales de los setenta y los ochenta fueron una época triste, muchos/as se quedaron sin trabajo y con grandes frustraciones. También en este contexto se da la entrada de la droga en el mundo gitano, en primer lugar como forma de ganarse la vida para unos pocos, o sea, como venta; y en segundo lugar y posterior en el tiempo, para el consumo de gitanos y gitanas que caen en ella.

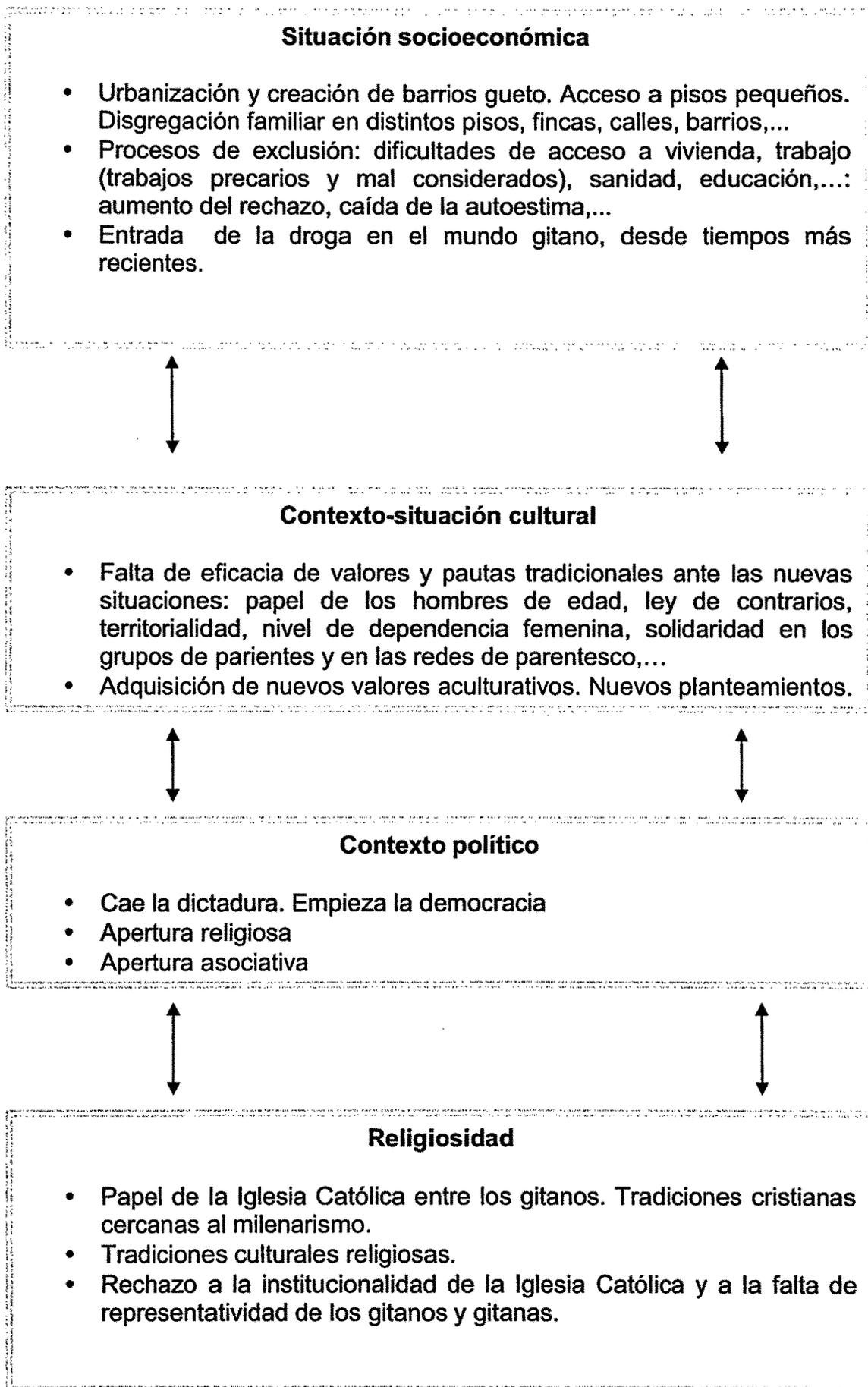
Los procesos de concentración de los gitanos y gitanas en los barrios gueto y la entrada progresiva de la droga rompen algunas de las estructuras organizativas de los gitanos, como la distribución territorial tradicional, a fin de evitar competencias, o el respeto y la autoridad, en algunos casos, hacia los hombres de edad. Sus estructuras endógamas empiezan a flaquear en los contextos más marginales, y las salidas que les ofrece la sociedad mayoritaria no son demasiadas frente a las incipientes esperanzas otorgadas en los pasados años.

En todo este recorrido de inclusiones y exclusiones por parte de la sociedad mayoritaria respecto a los gitanos es donde el culto tiene cabida social: planteando la no-violencia en la creación de los barrios gueto y la búsqueda de nuevas formas de convivencia, planteando un nuevo orden social frente a la crisis de algunos valores culturales y planteando mediante la religión una forma de modificar el medio y de adaptarse a las nuevas condiciones. Este tipo de vinculación sociorreligiosa, como ya veíamos en el capítulo anterior, es muy típica de poblaciones que frecuentemente han sido colonizadas, marginadas o excluidas, y aunque no siempre es así, sí lo es en el caso de la población gitana, ejemplo de unas situaciones y unos contextos en transformación que casi podría decirse que replican los señalados como modelo por algunos autores.

Pero sería inadecuado plantear la inclusión de los gitanos y las gitanas en el pentecostalismo tan sólo por su trayectoria histórica reciente y por el lenguaje de exclusión que la sociedad mayoritaria ha ejercido sobre ellos; esto no supone una explicación suficiente. Creo que habría que añadir dos factores más de suma importancia: el contexto político y el papel de la Iglesia Católica, el contexto político vinculado a la desaparición de la dictadura y el inicio de la

democracia, lo que propicia así la apertura religiosa; y el papel de la Iglesia Católica entre los gitanos españoles, por dotarles de una tradición religiosa milenarista, concediéndoles unas condiciones favorables a la adquisición de otro tipo de milenarismo. Como decíamos, las condiciones para la aparición de los movimientos milenaristas dependen no sólo de factores sociales y económicos, sino también de las particulares creencias religiosas de las sociedades en las que surgen. La noción de voluntad divina a lo largo de la historia en dirección a un fin predeterminado proporciona un esquema de la salvación que puede facilitar el milenarismo. El cristianismo reinterpretado por los gitanos ha permitido su adopción.

Es así como la aparición del pentecostalismo gitano nace en un contexto propiciado por su situación de exclusión y la falta de salidas, por la pérdida de eficacia de algunas pautas culturales, por un contexto político en el que cae la dictadura y se inicia la incipiente democracia, y la aceptación de un Estado en principio (sólo) laico, y en el marco de unas tradiciones religiosas originariamente enraizadas en el milenarismo y que hacen posible su desarrollo. Veamos el siguiente organigrama, entendiendo que unas situaciones no se derivan o llevan a las otras, sino que se generan simultáneamente.



IV. ALGUNOS DATOS

Con frecuencia se señala que el 50 % de la población gitana pertenece a la Iglesia evangélica, cifra aportada por la propia iglesia y que paulatinamente se ha hecho de uso común, a pesar de que no se tiene ninguna aproximación cuantitativa seria al respecto, ni estatal ni por comunidades autónomas. Con lo que sí contamos es con cifras relativas a diversas poblaciones locales estudiadas. Fijémonos ahora en los porcentajes de los/as que se autodenominan evangélicos/as.

Católico/a	91%
Otras confesiones religiosas	4%
Sin religión	2%
No contestan	3%

Fuente: *Estudio sociológico de los gitanos españoles*. ASGG. 1978

Católicos/as	81%
Otra confesión cristiana	17%
Otra religión	2%
Sin religión	0

Fuente: J.M. Vázquez, *Los Gitanos en Murcia Hoy*. Universidad de Murcia. 1980

Evangélicos	55,7%
Católicos	30%
Testigos de Jehová, Adventistas u otros	4,3%
Ninguna confesión religiosa	9%
No contestan	2%

Fuente: C. Garriga y S. Carrasco, *Els gitanos a Barcelona. Una aproximació sociològica*. Diputació de Barcelona. 2000

Evangélicos	72,3%
Católicos	25,9%
Testigos de Jehová, Adventistas u otros	0%
Ninguna confesión religiosa	1,8%
No contestan	0%

Fuente: C. Garriga y S. Carrasco, *Els gitanos a Badalona. Una aproximació sociològica*. Diputació de Barcelona. 2003

Las cifras no son totalmente comparables -por el contexto, el planteamiento de las entrevistas y los sesgos en cada ocasión-, pero, *grosso modo*, podemos ver como las cifras ascienden muy considerablemente: en 1978 apenas un 4% se autodefinía como creyente de otra confesión distinta a la católica y en la actualidad, en Badalona, una localidad del área metropolitana barcelonesa, cuenta con alrededor de un 70% de evangélicos entre los gitanos y gitanas. El ascenso, volviendo a señalar las precauciones, es sin duda muy notorio.

Otros estudios actuales apuntan también esta progresión. La Asociación Chavós, en sus trabajos elaborados para la Xunta de Galicia⁷, el primero en 1990 y el segundo en 2000, marca un aumento del 28%, con un 40% de los gitanos miembros del movimiento evangélico en 1990, y en el 2000, un 68%.

Cifras parecidas recoge Jordi Garreta⁸ en su estudio de la población gitana en Lérida y Huesca, entre los cuales el 53,8% serían evangélicos practicantes y el 30,1% católicos, y sólo el 10% de éstos últimos lo sería en su práctica diaria.

Con un planteamiento distinto, y señalando el número de cultos y los miembros aproximados totales en el Estado español, contamos con los datos facilitados por la propia Iglesia Evangélica de Filadelfia, que se corresponden con el siguiente cuadro.

AÑO	Nº CULTOS	MIEMBROS
1973	50	-----
1975	70	-----
1978	108	11000
1980	130	13500
1988	400	50000
1995	700	70000
1999	800	-----

En 2000, el estudio de la Xunta de Galicia da la cifra de 4000 miembros y 150 pastores y candidatos en los cultos en aquella comunidad.

En la vecina Francia, cuna del movimiento entre los gitanos y gitanas, Mar-Yse Delisle⁹, en su memoria etnológica sobre el pentecostalismo gitano, presenta números aproximados que nos pueden llevar a comparar la progresión en el contexto de origen francés.

⁷ Xunta De Galicia. (1991), *La Comunidad Gitana en Galicia*. Santiago: Consellería de Familia e Promoción do Emprego, Muller e Xuventude.

— (2002), *A comunidade gitana en Galicia 1990-2000*. Santiago: Consellería de Familia e Promoción do Emprego, Muller e Xuventude.

⁸ J. Garreta Bochaca (1999), "Gitanos y religión", *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, nº 22.

⁹ M. Delisle (1986), *Le pentecôtisme chez les Tsiganes: être "chrétien" chez des Sinte-Manouches et Voyageurs*, *Memoire d'Ethnologie*. No publicada.

AÑO	BAUTIZOS	PREDICADORES
1952	30	
1955		10
1959	3000	35
1961		45
1962	5000	
1963		20
1964	>3000 a 7000	
1965	5000 a 6000	
1967		100
1969	10000	150
1972	>8000 a 10000	172
1975	15000	>500
1978	20000	272
1979	19000	230-300
1981	25000	400
1982	25000	
1983		400
1986	35000	400

Si tanto los datos referidos al Estado español como los que responden a Francia se aproximan a la realidad, sin duda el número de fieles es muy considerable, y más aún en España, cuyas cifras correspondientes a los últimos años son incluso superiores a pesar de haber empezado después. Por ejemplo, en 1986 Francia cuenta con 35.000 miembros y unos 400 pastores, mientras España apunta 50.000 miembros y el mismo número de pastores, 400, en 1988.

En cuanto a datos, veamos también el número y ubicación de las iglesias en un territorio concreto como es Cataluña. Estas cifras son las aportadas por la propia Iglesia Evangélica de Filadelfia para el año 1998 y la distribución es la que ellos establecen.

IGLESIAS EVÁNGELICAS DE FILADELFIA EN BARCELONA (SEGÚN SU DISTRIBUCIÓN TERRITORIAL)

MUNICIPIO DE BARCELONA	Can Tunis, Cases Barates, Nou de la Rambla, Hostafrancs, La Cera, El Carmel, Canyelles, Verdum-Via Júlia, Via Trajana, Baró de Viver, Torre Baró, Fàbrica Ram.
EL BARCELONÉS	La Mina y La Salut en Sant Adrià; Sant Roc en Badalona; Bellvitge en l'Hospitalet; Santa Coloma.
EL VALLÉS	Terrassa, Granollers-Canovelles, Mollet, Santa Perpètua, Rubí, Ciutat Badia, Montcada i Reixach (dos templos), Sabadell (Can Oriach, Torre Romeu, Campoamor, Can Puiggener, La Roureda, Merinals)
BAIX LLOBREGAT	El Prat y Sant Cosme en el Prat de Llobregat; Castelldefels; Viladecans; Sant Boi; Martorell; Sant Joan Despí; Cornellà.
RESTO DE LA COMUNIDAD CATALANA	Girona, Figueres, Manresa, Mataró (dos), Sitges, Igualada, El Vendrell.

La ubicación de estas iglesias responde, sin duda, a territorios en los que vive buena parte de la población gitana en parte del territorio catalán. Del mismo modo que se encuentran en su mayoría ubicadas en zonas periféricas, y dentro de estas zonas, en las áreas a menudo más marginales. Es obvio que responden al asentamiento histórico de la población gitana y a las escasas posibilidades que a ésta se le han permitido.

Este incremento rápido y masivo ha llevado a originar opiniones de todo tipo respecto al movimiento, pero en su mayoría críticas. Intentemos adentrarnos en ellas.

V. CRÍTICAS FRECUENTES

La mirada social y las críticas más frecuentes

No han faltado las críticas al movimiento evangélico gitano. Y retomo la idea inicial de este capítulo: por ser gitano, por ser frecuentemente pobres y por no

pertenecer a la institución religiosa hegemónica. Las críticas son abundantes y multidireccionales: desde los propios gitanos no pertenecientes, desde profesionales que trabajan con gitanos, desde entidades que dicen desprogramar a los llamados "sectarios", y desde la propia Iglesia Católica, en parte por la competencia que supone (han ido disminuyendo los católicos a lo largo de la expansión de la feligresía evangélica y la difusión del conocimiento de dicho movimiento). En los primeros años las críticas y los enfrentamientos, en algún caso, eran más rígidos, tenaces, obstinados y directos.

Entremos en este debate. Como puede verse, las ideas que proyecta responden a alguno o algunos de los siguientes planteamientos¹⁰.

1. "El culto es una secta"¹¹.

"El gitano no es acogido por la iglesia local, pero por el contrario es atraído porque es bien recibido, por las sectas, sobre todo por el Pentecostalismo, y ahora cada vez más también por otras sectas, como los Testigos de Jehová".

Mentalidad religiosa de los gitanos, Rev. Pomezia, nº 95

Este apartado precisa de un paréntesis especial.

En las últimas décadas se ha hecho mención asidua a las sectas, centrada, entre otros, en el impacto que produjo la llamada secta de la muerte, con el reverendo Jim Jones a la cabeza, o en ciertas culturas juveniles de los años sesenta que proclamaban una forma alternativa de ver la vida con una mirada hacia oriente, más acorde con la naturaleza y rechazando el desarrollo tecnológico. Hare Krishna está entre los más conocidos.

En este contexto se da una generalización abusiva de las religiones no dominantes como sectas destructivas, como temas malditos, despertando la alarma de familias, gobiernos, y un fuerte retrato robot que habla de sometimiento, irracionalidad, abusos sexuales, corrupción, fuga de divisas, ovnis... e incluso movimientos de *skinheads*, todo en un mismo lote.

¹⁰ El punto 1 que sigue es un comentario crítico que han elaborado los payos, la prensa, la Iglesia, y que si lo utilizan algunos gitanos, lo están tomando prestado. Sin embargo, los puntos siguientes recogen críticas que parten o bien de profesionales que tienen contacto con los gitanos por razón de su trabajo pero que conocen sólo desde él a los gitanos o bien por algunos de los propios gitanos, los que no son *aluluyas*, especialmente los que pertenecen a los cuadros de las asociaciones gitanas y que ven en el movimiento una competencia real.

¹¹ El debate sobre los términos "secta" y "sectario" es extenso y complejo, siendo lo que se plantea aquí es una mera aproximación para inducir a la reflexión. La obra de J. Prat i Carós es una lectura muy apropiada y rigurosa para el conocimiento de este debate. Ver, por ejemplo (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona: Ariel Antropología.

El periodismo y los medios de comunicación han contribuido de manera muy clara a esta construcción, una construcción elaborada en el prejuicio y apoyada casi genéricamente en los datos tomados de ex adeptos o infiltrados en estos grupos. El que se haya incluido entre las sectas a los Testigos de Jehová, da idea de la magnitud del despropósito. Y no ha quedado fuera de él el movimiento evangélico gitano.

A dicho movimiento también se le atribuyen todas las características de las denominadas sectas: que buscan individuos solitarios, deprimidos o alienados; que les lavan el cerebro y son esclavos mentales; que el reclutamiento se realiza mediante coacciones y no libremente; que su fe no es auténtica ya que muestran demasiada intensidad; que son un gueto en el que los líderes imponen su voluntad guiando la actividad de los adeptos por su afán de lucro personal.

Estas características, sin embargo, también se pueden encontrar en otros grupos que, por el contrario, no son considerados sectarios y cuentan con todo el apoyo social. Joan Prat¹² lleva a cabo un análisis incisivo en estos términos y concluye que incluso la forma en la que se hacía hasta hace muy poco el reclutamiento militar, la antigua "mili", podría ser incluida en el recuento de sectas así definidas.

La mirada social respecto a los aleluyas se desvía hacia los prejuicios, los estereotipos y los sesgos, en muchos casos sin apenas un intento de aproximación y de conocimiento. Así, en múltiples localidades los vecinos han reunido firmas para echar a los gitanos/as y a su Iglesia por partida doble: por ser gitanos y además sectarios. Un ejemplo de lo que estoy diciendo, que se ha prolongado en el tiempo y que también conoció Teresa San Román, fue el enfrentamiento por parte de vecinos payos respecto a los gitanos del Culto en Ciudad Meridiana, un barrio de Barcelona. Se oponían a tener en su misma calle una Iglesia Evangélica de Filadelfia (IEF), porque sus miembros hacían mucho ruido, aparcaban los coches en las aceras y a veces se quedaban largos ratos hablando en la calle. Casi enfrente había una iglesia católica de la que no se cuestionaba nada, ni el ruido de las campanas, ni las salidas y entradas de las gentes, ni los largos ratos de charla tras la misa.

En una serie documental de realización española titulada *Expediente X en España* y emitida por la cadena *Tele5* en el verano de 1998, uno de sus capítulos hablaba de la IEF y de los exorcismos diabólicos que practicaba con niños. También la Asociación anti-sectas Pro-Juventud en Barcelona la tiene catalogada como tal, y ofrece ayuda a aquellos miembros que quieran llevar a cabo una desprogramación, o a familiares que quieran "recuperar" a sus hijos/as, padres/madres o hermanos/as. Curiosamente no tiene catalogadas como tales a organizaciones a las que estamos acostumbrados, entre las que podría incluirse, por ejemplo, al Opus Dei, tanto o más cerrada que los aleluyas, sin duda con un control intragrupo mucho mayor y, como es evidente, menos susceptible de desprogramación.

¹²J. Prat. (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona: Ariel Antropología.

“Si perteneces a un culto que no sea católico...”, como dice también Joan Prat, ya eres portador del estigma. Y no hay tantas diferencias entre otras instituciones religiosas y las catalogadas como sectas. Él menciona al respecto que “la vida de un monje benedictino de Silos y la vida de un monje de Hare Krisna de Brihuega son objetiva y estructuralmente similares por no decir idénticas; lo que cambia de forma radical es la mirada cultural con la que enjuiciamos a uno y otro”. La valoración entre tener una hija monja o perteneciente a la catalogada secta Gnosis no es la misma. Cambia radicalmente el respaldo social. Si está legitimado no despierta sentimientos hostiles. Está dentro de las fronteras culturales, de lo permitido. Y lo único que parece estar legitimado es ser católico. Ser evangélico es estar al otro lado de la frontera religiosa de la sociedad.

“Si estás con...” por el motivo que sea, tienes que escuchar cosas como “ya te han comido el coco a ti también”. Teresa San Román decía que trabajar con población en su mayoría marginal te convierte a ti también, en cierto modo, en marginal; pues en mi caso y en esta situación de manera idéntica, trabajar con un grupo catalogado como secta, me convierte a mi en *miembro de*: “Te han comido el coco a ti también”, “con lo que tú vales y meterte en eso”, “ya podías dedicarte a otra cosa”, “mira que eres rara por partida doble: gitanos y sectas», empiezan las ironías: “cuándo te bautizas”, También eres portadora del estigma del extraño, estás contaminada simbólicamente del mismo modo.

Cabe insistir al respecto que en la medida en que se amplía el movimiento y se conoce, estas etiquetas cambian. Pero esas mismas etiquetas actúan de forma que evitan el conocimiento y delimitan el prejuicio. El proceso de aceptación será lento y, posiblemente, sólo se culminará si los gitanos/as consiguen algo más de relevancia social, una pequeña parte de poder.

2. *El culto es el destructor de las familias gitanas.* En ocasiones se pueden producir enfrentamientos entre miembros de una misma familia, en la que unos pertenecen al Culto y otros no. Esta situación ciertamente existe. Sin embargo, no creo que ello haya llevado a la destrucción o separación, si se entiende en esos términos, de la familia extensa y solidaria. Puede entenderse como uno de tantos factores posibles de fricción, como muchos factores de aculturación y de cambio, pero no como especialmente disruptor entre ellos.

3. *Destruye la identidad gitana, los del culto dejan de ser gitanos.* Se entiende la destrucción como la pérdida de ciertos contenidos culturales. Es cierto que en general se puede decir que el Culto desestima ciertos contenidos como, por ejemplo, la ley de contrarios o la vela de los muertos, pero ello no implica que se destruya la identidad gitana. Las culturas en términos generales son adaptativas y cambiantes, y no por desestimar viejos elementos culturales e incorporar nuevos se destruye la identidad. Si fuera así, ¿acaso los intentos históricos de exterminio de los gitanos no lo hubieran conseguido?, ¿o el paso del tiempo y el propio proceso de adaptación al cambio histórico? Por otra parte, el afianzamiento de una imagen gitana colectiva favorable, unificadora es un factor de sustento de la identidad que el Culto se ha preocupado especialmente de cuidar y difundir.

4. *Los gitanos evangélicos deben entregar el 10 % de su nómina para el bien de la Iglesia.* Durante la celebración del Culto es cierto que se recoge una ofrenda de los miembros, pero en ningún caso está establecida una cantidad fija. Es más, no sé cómo se calcularía ese 10% si los ingresos de buena parte de los gitanos asistentes no son fijos ni tienen de ellos cómputo mensual. Por otro lado, cualquier asociación religiosa, civil, política o sindical precisa de fondos de funcionamiento y nómina que costean directa o indirectamente sus afiliados. Tampoco en esto parece haber más de lo que suele haber. Incluso menos.

5. *El Culto es una agencia matrimonial.* No hay duda de que el Culto propicia las relaciones entre los mozos y las mozas: las visitas entre iglesias, *reencuentras*¹³, festivales y demás concentraciones generan un espacio de encuentro en el que se originan relaciones y entre ellas las matrimoniales, pero ni es exclusivo de la Iglesia Evangélica de Filadelfia, ni reciente. En las peregrinaciones religiosas, en este caso relacionadas con el catolicismo, a la Camarga francesa o a la Romería de Fregenal, por ejemplo, como hemos podido rastrear en ellas, también se dan relaciones y encuentros en la misma medida y del mismo tipo y no siempre se cuestionan, sino que más bien se ven viables y positivos. Se habla con orgullo de todos los «pedimientos» y bodas que deben su origen a dichos encuentros. Frecuentemente se oyen dos frases: “si no casas a una hija llévala al culto”, “las mozas y los mozos cuando se casan salen del culto”. En el culto los mozos y las mozas se relacionan, hablan, se generan espacios en los que están juntos como en las reuniones de los coros, lo que no siempre ocurre fuera del ámbito familiar. Sí es cierto que en ocasiones el culto proporciona vías determinadas que pueden resultar satisfactorias en momentos concretos de la vida de una persona, apertura para situaciones cerradas. Y de esa forma el culto ofrece un contexto estrictamente integrado en lo que se percibe y se construye como gitano, pero más abierto en aspectos que los jóvenes de hoy valoran, como una vía de relación entre hombres y mujeres que es aceptada y legítima. Por eso es posible escuchar en algunas ocasiones que “vas una temporada, te bautizas, te casas en esa iglesia, y después no vas”; una alternativa.

Esos mismos mozos y mozas posiblemente vuelvan cuando lo crean necesario para cubrir alguna situación que les preocupe. En este sentido vemos dos ejemplos concretos¹⁴:

— “Yo empecé a ir al Culto porque me gustaba un mozuelo que iba. Estuvimos yendo unos meses, nos bautizamos y nos casamos. Dejamos de ir bastante tiempo pero ahora hemos vuelto. Yo quería volver y he convencido a mi marido para volver. Él empezaba a irse a las discotecas, bebía y los domingos tenía yo que irme sola a los mercadillos. Me dejaba sola y se iba. Volvía borracho muy tarde. Ya sabes tú que en el Culto no gustan esas cosas y desde que hemos vuelto a ir él ya no me deja sola”.

— “De moza yo iba al Culto cuando estaba aburrida, ¡como no me dejaban salir a otro sitio!, pues me ponía guapa y me iba. Cuando me aburría mucho me salía un rato

¹³ El término *Reencuentras* es una traducción literal del francés, y hace referencia a aquellas celebraciones que aglutinan a varios centros de culto.

¹⁴ He respetado el sentido sin cambiar las palabras de los informantes pero eliminando frases, palabras y repeticiones innecesarias para la comprensión.

o dejaba de ir unos días. Ahora quién me iba a decir a mí que aguantaría todos los días y los cultos enteros sin salir, ponerme falda todos los días, ¡con lo que a mí me gustaban los tejanos!. Pero si quiero que mi marido no vuelva a drogarse tengo que estar ahí con él. Ahí sé que no hace nada malo, entre todos le vigilamos, le apoyamos. Hace un tiempo nadie daba un duro por él. Desde que está con Dios su vida dio un cambio del 100%. Ha cambiado la droga por la Biblia, un mundo de problemas por un mundo de paz”.

En este último relato son destacables dos cosas: la primera, la amplitud de libertades que supone para las mujeres el ámbito del Culto, por ejemplo las reuniones de mujeres, los ensayos del coro, etcétera. Entraré en este tema detenidamente más adelante. Y la segunda, la utilización del antes y el después, el cambio que intentan plasmar con su ingreso en el movimiento. Buena parte del discurso en los cultos se refiere a ello, a los testimonios de personas que han cambiado. También vamos a detenernos en breve en ellos y en las conversiones.

6. *El Culto prohíbe bailar, beber, cantar si no es para Dios, todo aquello que se considera mundano.* El Culto hace hincapié, es cierto, en todo aquello que considera “mundano”: bailar, beber, las juergas, las discotecas, etcétera, con la intención explícita de evitar situaciones de conflicto. Eso es lo que dicen algunos pastores y algunos miembros de la Iglesia. Mencionan también que “se han limitado a cambiar las tradiciones perniciosas, lo que va contra Dios” y todo aquello que puede generar una imagen negativa de los gitanos/as respecto a la sociedad mayoritaria, a los payos/as.

Gitanos/as no-aleluyas cuestionan esa fuerte dicotomía entre lo mundano y lo espiritual, esa radicalidad, y a la vez mencionan que les molesta esa “superioridad aleluya”, el que se piensen más espirituales y alejados de lo pernicioso del mundo. Pero esta rigidez aparente tiene gradaciones en su práctica diaria, al igual que varía en función del pastor y del contexto concreto. El ejemplo estrella son las bodas, en las que los aleluyas no deberían bailar ni beber. Los no-aleluyas se quejan de que las bodas desde que está el culto ya no son lo mismo, aunque aquí hay grandes matizaciones. Hay pastores que son más tolerantes con el tema del baile y creen que no pasa nada por bailar en una boda de parientes, del mismo modo algunos miembros de la Iglesia buscan sus estrategias para poder hacerlo, ya que tampoco ven contradictorio el bailar y beber algo con las creencias evangélicas, como por ejemplo dejar de ir una temporada al culto y pasada la boda volver, pedirle a un tío de respeto que te saque a bailar y así no poder negarte, bailar sin importarte que después te disciplinen, etcétera. Una gitana vieja me decía “a mí me gusta mucho el Culto, estoy muy contenta yendo, pero también me gusta bailar y no creo que haga nada malo haciéndolo. Si me emborrachara o discutiera con la gente, pero lo único que hago es divertirme y la diversión también la puso Dios en el mundo”. La existencia de esta flexibilidad práctica frente a la rigidez de la norma no siempre se reconoce con agrado por buena parte de los pastores.

7. *Los pastores dominan a los miembros de la Iglesia.* Al igual que en el punto anterior, el grado exacto de exigencia depende de cada pastor, de cada comunidad y de cada contexto concreto. Conozco bastantes cultos en los que no se ha querido a un pastor en particular por estar en desacuerdo con él y éste se ha tenido que ir. Conozco también a ancianos y ancianas de la Iglesia a

los cuales el pastor consulta todas sus propuestas antes de plantearlas al resto de los miembros. En este sentido se puede hablar de una estructura horizontal a escala local en muchas ocasiones o, si se quiere, de una concepción de la autoridad flexible que permite crear estructuras diversas, desigualmente jerarquizadas, en función de las relaciones efectivas de los pastores y su feligresía. En niveles superiores no me atrevería a decir lo mismo, puesto que es un ámbito exclusivamente perteneciente a los hombres y al cual yo apenas tengo acceso.

Como en otros ámbitos y en otras instituciones religiosas, o no, hay pastores con ansias de poder, con afán de protagonismo y con ganas de sacar el máximo partido económico a través del movimiento. Sin embargo no es esto lo más común ni tan siquiera frecuente.

8. *La Iglesia Evangélica de Filadelfia no está considerada una iglesia evangélica.* Desde algunas iglesias evangélicas, mayoritariamente payas, se cuestiona la IEF como evangélica, puesto que dicen que los gitanos se han apropiado del nombre pero no de la doctrina y la fe. Dicen que distorsionan la formulación y el significado de las creencias para llevarlas a su terreno y que las escenas de devoción colectiva en las que se ensalzan esas creencias son excesivas, demasiado expresivas, cuestionando su autenticidad por ello. Aún así, la IEF forma parte de la Federación evangélica Española.

Hasta aquí las críticas más habituales que se pueden oír. Pero me gustaría adentrarme en tres bloques críticos que proceden de tres tipos diferentes de informantes y con los que he podido debatir, por medio de grupos focales, sus impresiones: en primer lugar con representantes de la Iglesia Católica, en segundo lugar con los propios gitanos y gitanas, y por último con gitanos universitarios.

Entre los representantes de la Iglesia Católica se mencionaban aspectos como que es una religión sencilla, despojada de teología y que responde a los esquemas de los propios gitanos; que es carismática; que se mueve en lo concreto y no en los dogmas; y que utiliza métodos que captan al gitano, métodos como la expresividad y la dramatización. Que genera el conformismo y la inactividad, ya que es Dios quien sana y salva, lo que les lleva a la despreocupación por el mundo; que fomenta el sentimentalismo, agravado por la falta de formación; que les lleva a un fanatismo palpable, constituido por la buena voluntad y acompañado de la ignorancia, donde se mitifica al pastor y donde se ganan adeptos a través del miedo y el castigo.

Algunos gitanos y gitanas en un lenguaje mucho más directo y vivido puntan la ignorancia de los creyentes en los milagros y las curaciones como el gancho principal y la mentira como eje transversal a los discursos. Rechazan también la pérdida de tradiciones: "nos quitan las misas, nos quitan las velas, y nos quitan los entierros". Además de todo ello, censuran la pasividad que generan.

Por último, un grupo de gitanos universitarios entraba en las críticas pero no sin antes marcar los motivos de éxito, entre los que aludían a la incorporación de la música gitana a sus celebraciones; el que el culto sustituye

a las antiguas reuniones nocturnas frente al fuego; genera autoestima asegurándoles ser la tribu perdida de Israel (discurso no generado por los gitanos, pero sí incorporado como suyo con posterioridad); y proporciona a las mujeres una libertad de movimiento que por su posición en la cultura gitana no siempre tienen. Tras este inciso, entre comillas positivo, se adentran en las críticas entre las que se encuentran: la fragmentación de la familia gitana; la religión como única alternativa a un grupo fuertemente destrozado; la falta de formación general de los pastores y la escasa formación teológica; la inexistencia de una élite evangelista; “la charlatanería y palabrería de los pastores”; el centrar su hacer en el ámbito de lo sentimental; “el intento de extirpación de todo lo que recuerde el origen hindú: quiromancia, culto a las deidades femeninas,...”; “viven la religión como espectáculo, como *reality shows*. Un aplauso para Dios: como si Dios fuera artista”; “la confusión es pública, responden a las características de las sectas”; “viven un proceso de vampirismo psíquico”. Alegan que ha quebrado la solidaridad de los gitanos, y que éstos acuden a ella desencantados de la Iglesia Católica. Y para acabar plantean la siguiente pregunta: “¿Cuánto queda para que proclamen que Jesús era gitano?”.

VI. TESTIMONIOS Y CONVERSIONES

Los testimonios y las conversiones son un eje central en las celebraciones evangélicas, y lo son en las celebraciones evangélicas gitanas, así como en las conversaciones de las gitanas y gitanos en sus espacios habituales.

La conversión marca un pasado y un presente, pero un presente unido a un futuro no muy lejano de redención.

Los discursos en los cultos, los coros y alabanzas, las visiones y profecías están inmersos en alegatos contra un pasado pernicioso, caótico, malévolo, plagado de engaño y delincuencia, y en un presente en el que la conversión ha traído consigo una nueva moral, una nueva ética y un nuevo posicionamiento ante las personas gitanas y no gitanas, ante las cosas y ante la vida en general, donde la conversión representa “un aliento de vida”, en palabras de Pilar Clavería, la *Tía Rona*, una de las líderes del movimiento asociativo gitano y presidenta de la Federación de Mujeres Gitanas Españolas.

Un *aliento de vida* que explicita claramente el siguiente cuadro difundido por las iglesias. El orden, la sanidad y la salvación se encuentran en Cristo, en la clínica del alma, de ahí la necesidad rápida de conversión.

Clínica del Alma

MEDICO CIRUJANO: Jesucristo
GRADO HONORIFICO: Hijo de Dios
MEDICO AUXILIAR: El Espiritu Santo
CAMPO DE ESTUDIOS: El Corazón
EXPERIENCIA: Infalible y Eterna
RESIDENCIA Y OFICINAS: En todas partes
SU PODER: Ilimitado
SU ESPECIALIDAD: Lo imposible
SU INSTRUMENTO: Poder
SU OBSEQUIO: Gracia
SU LIBRO DE RECETAS: La Biblia
ENFERMEDADES PARA SANAR: Todas
PRECIO DEL TRATAMIENTO: Fe
GARANTIA: Absoluta
SALON DE OPERACION: El Altar
HOSPITAL: La Iglesia
DIETA: Oración y Ayuno
EJERCICIOS: Buenas obras y frutos
Acuda hoy mismo....

IGLESIA EVANGELICA



Hora de consulta: Las 24 horas del día.

Dr. JESUCRISTO

Escuchemos los sonidos de estas conversiones. Después pasaré a analizar las propuestas respecto a la moral y el orden social que encierran, la contestación que supone al mundo gitano, al payo y a la relación entre las gentes de ambos lados de esa frontera étnica, su proyecto respecto a una persona y a una sociedad nueva.

Un coro, una alabanza, en esta línea dice lo siguiente: "te voy a contar la vida / de un gitano agradecido / que los dos hijos que tengo / al Señor se han convertido / Les gustaba la bebida / y otras cosas de la vida / Les gustaba la bebida / y otras cosas de la vida...".

En un enfoque similar un pastor explicaba lo siguiente durante una celebración:

"Un joven de la iglesia de La Mina, hace ocho años, nadie daba un duro por él. Empezó en la vida de la droga con 12 años, se metió totalmente en la delincuencia, entraba en bares con pistolas para atracarlos. Su padre estaba siempre encima de él, le había llevado a multitud de sitios pero un día entró en la Iglesia de Filadelfia, pisó la casa de Dios y vio a Jesucristo como su salvador, y su vida dio un cambio. De un toxicómano-delincente se ha convertido en predicador para la Gloria de Dios. Ha cambiado la droga por la Santa Biblia, ha cambiado la pistola y el alcohol en un mundo de problemas por un mundo de paz, paz que sólo Jesucristo puede dar al hombre y a la mujer".

Los errores, el quebrantamiento forman el eje transversal de muchas conversiones. Y si éstas no guardan relación con la trayectoria personal, se han producido en un familiar o pariente. Veamos el siguiente relato:

“yo entré en el culto hace 12 años. Entré de la mano de mi cuñado. Yo era de los que decía que el culto tenía bajío, mal fario. Empecé a ir y ya no salí. Yo no había hecho nada malo, era un hombre de orden. Verás yo entré por mi hermano. Estaba atravesando un mal momento por él. El primer día pensé que todos estaban locos. A la semana siguiente sentí vergüenza, vergüenza porque allí se oraba y yo no sabía orar. Luego fui viendo milagros y me quedé. El culto es una escuela espiritual, terapéutica. Si te vas nervioso vuelves tranquilo y si te vas bien vuelves mejor. El que es malo se vuelve bueno y el que es bueno se vuelve mejor. Si ves las maravillas seguro que repites, el que lo critica es que no lo conoce. Bueno a lo que iba, yo no fui drogadicto, ni alcohólico, ni pegaba a mi mujer. Mi hermano andaba en la droga, yo le daba cuando estaba muy mal, para que voy a mentirte, y un día que me pedía le convencí para que se viniera al culto, le dije: tú te vienes conmigo, aguantas lo que puedas, y si sólo aguantas cinco minutos yo salgo y te doy el dinero. Pasaron cinco, diez, veinte minutos y yo le veía que aguantaba, así hasta la hora y media, le hizo mucho bien. Duro, muy duro, pero hasta hoy. Eso es para mí un milagro. Mi casa en orden”...”y así muchos ejemplos, el hombre llega a la casa a las dos de la mañana y borracho, cómo va a sentirse esa mujer. El hombre del culto sale y se toma un café con leche con su mujer. Lo que cuesta es estar entre un sitio y otro, lo que entiendes no cuesta, es un bien para ti y para toda tu familia”.

Son frecuentes también las exposiciones acerca del abandono del engaño, a los payos, en el trabajo y más concretamente en la venta de cualquier tipo de género:

“antes de entrar en el culto yo vendía oro por las casas, bueno le llamaba oro pero era *goffins* (oro bajo) de ese. Se lo vendía a las payas diciendo que era oro del bueno, del mejor. Como no se pone negro, pues ¡jala!, a engañarlas. Ahora no puedo. Probes payicas también son hermanas en Dios. Ahora he echao ropa pa vender y también me gano la vida y bien, en orden. Alguna vez, el oro ese se ponía negro y no veas la que me montaban, venían las payas a buscarme a la casa y me encontraban, me la liaban y querían arrancarme los pelos. Ahora ya me he sacao de to eso. Estoy en Dios”.

En un recorrido distinto por la conversión, unos gitanos andaluces me comentaban así la conversión de un gitano catalán de renombre artístico, destacando claramente los recelos internos entre algunos grupos de gitanos, como es el caso entre los andaluces y los catalanes en el ámbito de Cataluña:

“ese gitano artista lo puso Dios en el camino de los gitanos catalanes. Los gitanos catalanes son un pueblo difícil, muy orgulloso, y hubiera costado mucho convertirlos desde fuera. De ese modo, con la conversión del artista los otros gitanos y gitanas fueron detrás. Cuando Dios hubo obrado el milagro, ese gitano abandonó el culto porque el propósito de Dios con él era ese: convertir al pueblo gitano catalán al evangelio. Ahora él ya ha dejado de cantar para Dios y canta para el mundo, aunque sigue teniendo muy en sus adentros a Jesucristo, pero es que ese mundo tira mucho, ganas buenos billetes”.

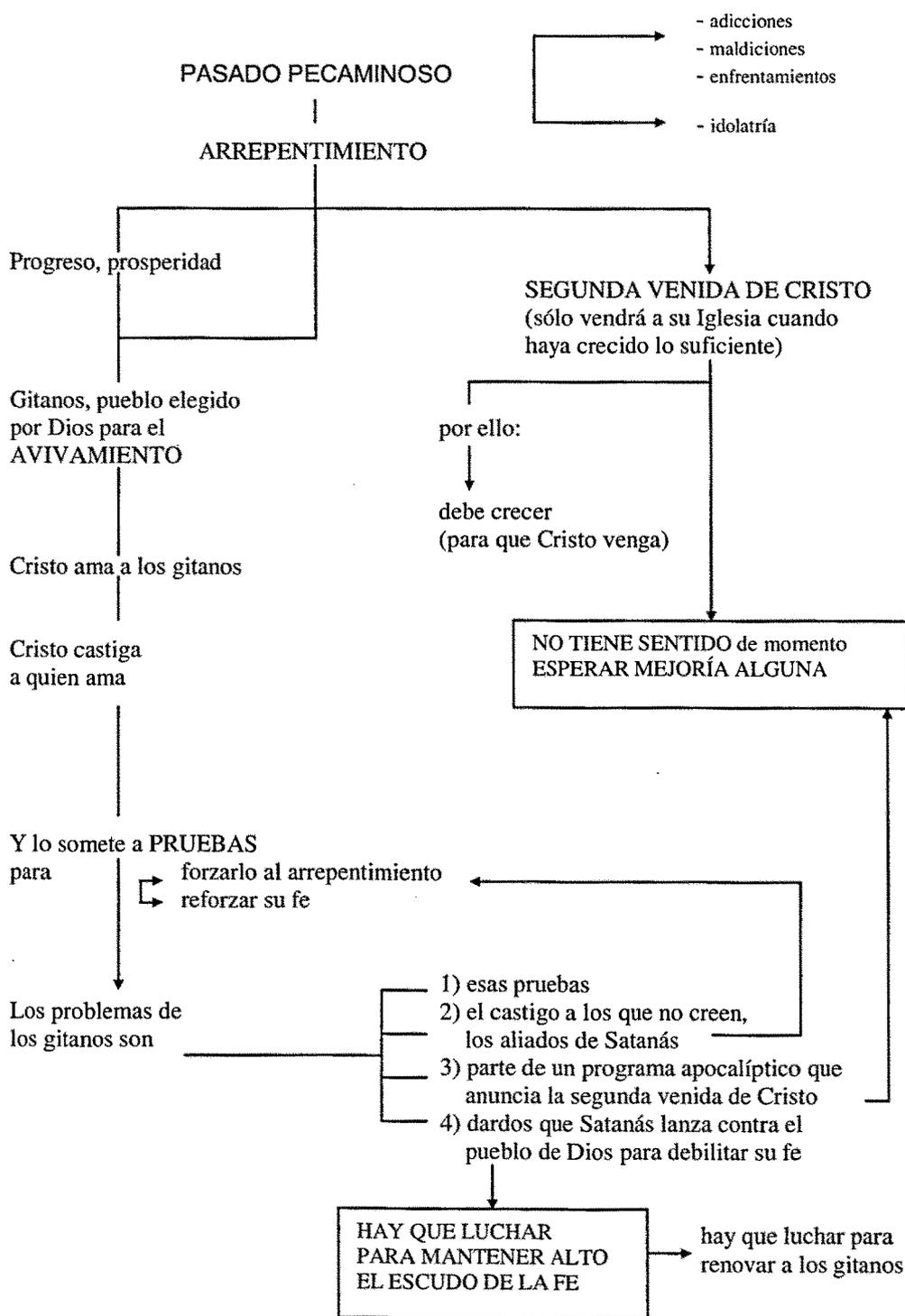
Un último ejemplo, en el que se señala la mirada hacia una conversa paya. Esta mujer, casada con un gitano, me comentaba así su conversión y los efectos de la misma:

“...desde muy jovencita yo no tengo relación con mi familia, me casé con un gitano y no quisieron saber nada de mí. Yo desde mi boda he estado entre gitanos. Yo no era de

las contrarias al culto. Siempre he trabajado en lo social y ellos se habían acercado a mí para ver de qué manera podían tener un local mejor, yo les ayudé a conseguirlo. Siempre me miraron bien, como alguien que les ayuda. Todavía muy joven me puse muy enferma, me pasé dos años en la cama con algo que no sabían lo que era, algo malo. Médicos y médicos y yo me moría. Se acercaron a mí los del culto y fui. Bueno pues me quebranté, y al poco tiempo los médicos ya no veían el problema, yo me curé y tuve a mi otro hijo. He sido un ejemplo para las iglesias de toda España. Me han llevado a muchos cultos a contar mi testimonio. Habrá quien no se lo crea pero para mí fue así. Yo estoy bien, era un palillo y mírame ahora, gorda y bien gorda. Yo soy paya pero a mí todos me miran igual que a cualquier gitana, me respetan muchísimo y me consultan muchas cosas por saber de lo social. Ahora también te digo, algunos son muy estrictos con las normas, y no quieren que ande en esas cosas, y unas no están reñidas con las otras. Hacer el bien se puede hacer desde la ayuda social y desde el culto. Yo saco el pañuelo a las mocicas, imagínate el respeto que me tienen los gitanos. Yo no veo diferencias entre payos y gitanos, al menos conmigo: cada sitio será diferente”.

Las conversiones de los gitanos y gitanas evangélicas están estrechamente ligadas con el discurso bíblico religioso, discurso que intenta señalar ese pasado pecaminoso seguido de inmediato del arrepentimiento. Un pasado donde para los gitanos estaban las adicciones, las maldiciones, los enfrentamientos y la idolatría a los santos en otro orden distinto. Así, tras su arrepentimiento, llegará el progreso y la prosperidad, y el consiguiente avivamiento, ya que los gitanos han sido el Pueblo Elegido por Dios. La segunda venida de Cristo llegará cuando la iglesia haya crecido lo suficiente. Cristo ama a los escogidos, pero también los somete a pruebas con la intención de forzarlos al arrepentimiento y de reforzar su fe; de manera que los problemas de los gitanos guardan relación con esas pruebas, el castigo a los que no creen, y los dardos que Satanás les lanza a fin de debilitar su fe. Su finalidad última es pues, luchar para mantener la fe y para renovar a los gitanos, unos gitanos convertidos a la vida de Cristo y que formarán parte de ese reinado milenarista con la segunda venida del Mesías, mientras que los demás quedarán excluidos del mismo. Siguiendo a Manuela Cantón (1998:246) pero incluyendo los cambios pertinentes a gitanos, detengámonos en el esquema gráfico de este comentario.

EL DISCURSO BÍBLICO - IDEOLÓGICO



Fuente: elaboración propia siguiendo a Manuela Cantón (1998)

VII. EL CARÁCTER MILENARISTA DEL PENTECOSTALISMO GITANO

Si de nuevo nos situamos en el capítulo anterior, podremos en este apartado identificar el movimiento evangélico gitano con los proyectos milenaristas y de revitalización, estableciendo cuáles son las conexiones directas y qué variantes plantea.

Los gitanos evangélicos esperan la segunda llegada de Cristo, llegada en la que se establecerá un reino único sobre la tierra y durante el que Jesucristo podrá reinar mil años antes del Juicio Final. Es así como se espera un advenimiento inminente, total y definitivo de la salvación colectiva, una salvación como grupo, como gitanos. Esta nueva situación les traerá consigo una mejora, y sobre todo una transformación, de la vida completa que quedará instalada en la perfección misma. El dolor, la injusticia y la opresión y exclusión que les caracteriza muchas veces como grupo desaparecerán para siempre. El milenio inaugurará para ellos la armonía y la desaparición del mal. En definitiva, una esperanza sociopolítica concreta, un futuro próximo que les aproximará al orden, pero ese orden no se alcanzará de manera fácil, sino que será una transición acompañada de tribulaciones terribles, los llamados dolores de salvación. Los cristianos deberán pasar por pruebas duras de fe. A menudo he oído hablar en los cultos de las dificultades cotidianas que se les presentan como pruebas a superar y de la llegada de esas tribulaciones acompañada por un enorme rayo que se visualizará en la televisión. Un modo simbólico y gráfico de retransmitir a los creyentes la llegada de Cristo y la salvación posterior.

Se habla de un futuro próximo de orden, a veces no tan inminente, se habla de un futuro de salvación que se llevará a cabo sobre la tierra, no en un espacio celestial. El mundo, la tierra, proporcionarán con la segunda llegada de Jesucristo el tiempo y el espacio perfecto para los gitanos y las gitanas en este caso. Los gitanos, quizás por no tener un territorio propio, una demarcación física, no hacen demasiado énfasis en el espacio y tampoco en un espacio exclusivamente gitano; su interés se centra en un tiempo en que gozarán de una mejor situación colectiva de la que disfrutaban en la sociedad actual. Una salvación que goza, como decía, de una dimensión colectiva, una dimensión como grupo cultural existente (analizable en términos de redención necesaria), la edificación y construcción del pueblo gitano como el pueblo elegido. Pero con relación a esta elección grupal se origina un dualismo básico: los gitanos seguidores del movimiento y los que se encuentran separados de él. Así, en múltiples ocasiones, se concibe esta situación como oposición permanente, como diferenciación factorial en términos de Burrige. Los creyentes y los no creyentes, los cristianos evangélicos y los mundanos, los conversos y los inconversos, el bien frente al mal, lo justo y lo injusto, el nosotros y el ellos, lo divino frente a lo humano y la luz frente a las tinieblas; de manera que esa salvación colectiva es posible para aquellos gitanos y gitanas que se hayan adscrito a la fe cristiana previamente a la llegada del "Cristo-Rey". De este modo el pentecostalismo gitano es también una propuesta que incluye pero que a la vez excluye. Incluye al pueblo gitano como pueblo elegido en su conjunto pero excluye a aquellos gitanos que aun perteneciendo al grupo étnico y al grupo elegido no proclaman esa fe. Del mismo modo, aunque el criterio

utilizado sea el de pueblo elegido como grupo étnico, no es un mensaje que excluya a los no gitanos que cumplen las normas morales y religiosas de la fe evangélica-milenaria, éstos también serán salvos, también contarán, del mismo modo que los gitanos y gitanas, con la posibilidad de salvarse. Este planteamiento en la fe acerca a los payos creyentes a los no gitanos y les ofrece unas posibilidades interétnicas basadas en las relaciones cristianas, en las relaciones de fe. Asimismo, aunque la salvación descansa en el grupo elegido por origen étnico, se hace extensiva a toda la humanidad que quiere y desea acogerse a ella desde la participación activa. Se salvarán todos y todas aquellas que vivan conforme a la piedad y a la justicia (análisis en términos político-ideológicos).

El pueblo gitano se presenta a la vez como el pueblo oprimido y humillado que en esta ocasión puede representar la luz y la guía a seguir para otros grupos mayoritarios. Aquí encontramos el criterio particularista y el criterio universalista que se desarrollan en los movimientos milenaristas juntos y unidos a lo largo de su trayectoria.

También encontramos en él la noción de extaticidad. Sus rituales, con frecuencia, van acompañados de movimientos que expresan actitudes emocionales desenfundadas: trances, posesiones o bien tensiones emocionales que se manifiestan a veces como espasmos, temblores y convulsiones. Un pastor me comentaba al respecto: "ya sabes que los gitanos somos muy expresivos y esto es una forma más de canalizar nuestra expresividad". Expresiones verbales y no verbales que suponen un escape de las obligaciones cotidianas, una liberación de lo propio, a veces expresadas como manifestaciones de histeria personal o colectiva.

He citado el movimiento evangélico gitano como movimiento milenarista pero también como movimiento mesiánico, por esperar la redención y la salvación a través de un redentor o mediador entre lo divino y lo humano. En este caso, el mediador es el enviado de Dios que representará lo divino en la tierra. No existen héroes culturales, ni líderes desaparecidos o antepasados que aparezcan como redentores del grupo. Si de alguna manera existen líderes, lo son únicamente en los espacios cotidianos de culto y relación diaria. Son aquellos pastores bien considerados por su obra, su dedicación a la comunidad y su facilidad en el discurso. Pero no son hombres considerados como dotados de un poder sobrenatural excepcional. Los pastores transmiten el discurso bíblico y milenarista, proporcionan la vinculación con la tradición cultural de estos discursos, interpretan y divulgan los discursos. Proporcionan a los seguidores y seguidoras formas de comportamiento, normas de fe, hacen propaganda, agitan y organizan a los seguidores para prepararlos en el advenimiento. En ocasiones son fuentes de autoridad y respeto, equiparables a los tíos en la estructura organizativa gitana. Y si bien se da algún tipo de liderazgo, generalmente es local, no es un liderazgo unificado. Existe una jerarquía piramidal como iglesia, como entidad, pero que se desconoce desde los participantes en el sentido de mando, incluso a veces no se tiene noción de su existencia.

Algunos liderazgos y algunas promesas inminentes han conducido a crisis pasajeras dentro del movimiento evangélico gitano, con algunas escisiones, al igual que la huida de determinados fieles por la desilusión provocada ante los milagros planteados e incumplidos. Los fracasos y las reanimaciones o reactivaciones se presentan de forma cíclica. Los contratiempos generan tiempos latentes a la espera de ocasiones más favorables, a la vez que las actitudes radicales se flexibilizan. En este sentido, también podemos hablar de la relajación en el tiempo. Lo que fue un inicio o un origen bastante radical ha pasado a ser una práctica más flexible. Las gitanas no podían ir con tirantes al culto, el ir a la playa era mundano, etcétera, todo ello ha perdido fuerza en aquellos contextos en los que si fuera así pocos y pocas gitanas mantendrían su asistencia diaria.

El milenarismo gitano, orientado hacia el futuro y con una plasmación en el presente, no olvida que el pasado y la tradición cultural ocupa un papel muy importante. Es un movimiento restaurador y revitalizador, en parte, del pasado. Se encuentra hacia el pasado una actitud ambigua, en la que el rechazo va unido a la valoración. Así se presenta una síntesis entre lo extraño y lo propio, entre lo nuevo y lo viejo. Representa un puente entre el pasado y el futuro, representa la restauración y la innovación simultáneamente. La Iglesia Evangélica de Filadelfia se posiciona claramente en este sentido. Plantea la recapacitación de los gitanos en su modo de vivir y señala los cambios que se hacen necesarios en la actualidad. Así plantea aspectos culturales defendibles en sus términos, como el origen común, la tradición nómada, la lengua, la valoración de la edad y la experiencia como valor a mantener, mientras que desestima la ley de contrarios, el alumbramiento a los muertos y la creencia en su posible intervención en la vida, y la cohesión y la diferenciación frente al payo. No encuentran sentido a la ley de venganza, y hacen mucho hincapié en ello, propugnan la desaparición de la confrontación entre patrigrupos, aceptan el matrimonio mixto, congregan a un mismo nivel y en los mismos lugares a hombres y mujeres, erigen en predicadores a personas que por su edad y posición no podrían reclamar la atención de otros gitanos en la ordenación social tradicional. Llevan la palabra a otros barrios y a otros grupos, situación en la que se olvida la asociación territorio-patrigrupo y la trasciende, presentando una disrupción con lo tradicional al estimular una inserción en la sociedad pero también una valoración y revitalización de otros aspectos también tradicionales en su diseño para ese proceso. Todo ello desde la creencia de que su proyecto debe mejorar la calidad de vida de los gitanos, debe normalizar la situación de desventaja social y promocionar y desarrollar integralmente su pueblo. Dicen plantear el trabajo social y la intervención desde "el componente espiritual". Tienen claro un futuro en una sociedad pluriétnica; es un hecho importante que los gitanos sean el pueblo elegido, pero los payos están.

En el caso de los gitanos sí se consolida y apunta el milenarismo como la religión de los desposeídos; pertenecientes en gran número a los estratos sociales inferiores cuando no a las posiciones más marginadas, a una minoría oprimida y perseguida. Aunque ya se haya mencionado que no es así en todos los grupos en los que se implanta el milenarismo, pienso que sí lo es en la mayoría de las situaciones en las que se gestan estos movimientos, y lo es sin

duda también en este caso por partida doble: como pueblo oprimido por otros y como segmento social situado mayoritariamente en posiciones de desventaja social y económica, y políticamente excluidas. En este caso sí se confirma. Su pobreza, su falta de poder, el bajo estatus y una conciencia de desprecio por las propias tradiciones culturales y valores originan el engendramiento del milenarismo, unidas todas estas razones, como ya hemos dicho, a la situación que propicia el declive y la caída de la dictadura política y a una tradición religiosa cercana a estas pretensiones. Asimismo ayuda la relación desproporcionada entre las expectativas de los gitanos y los escasos medios para satisfacerlas. Una impotencia que va en aumento por dos caminos bien diferentes: el de los gitanos recientemente integrados social y económicamente, como la inmensa mayoría del resto de la población no en los estratos altos, que desean serlo como pueblo que se define y decide su futuro y su presente, como una parte legítima del todo; el de los gitanos, muchos, todavía excluidos, como mucho pobrísimo incluidos, que se desesperan, en el genuino sentido de la palabra, ante el paso de más tiempo sin horizonte, ante un contexto nuevo en el que otros gitanos han podido dar el salto pero ellos han quedado, una vez más, en el umbral. Contribuyen también los cambios sociales rápidos, que dificultan la adaptación, casi siempre lenta, que inducen al desaliento y la apatía o a soluciones rápidas que el propio nuevo contexto brinda, que provocan la desintegración y la desorientación cultural. Algunas normas tradicionales pierden su eficacia, su sustento y su vigencia. Sumado todo ello al encuentro con otro sistema de valores mayoritario y los conflictos que de ahí se derivan. Una situación que lleva a muchos gitanos al aislamiento social, a la exclusión y al riesgo progresivo de marginación.

Explicaba antes el paso de la ruralidad a las grandes ciudades, el paso a los procesos de urbanización, y directamente vinculado a ello la creación de barrios gueto, barrios a los que muchos gitanos y gitanas van a parar. Las tensiones, los conflictos, los prejuicios latentes y la desesperación hacen posible el encuentro con un milenarismo que les ofrece espiritualmente salir de ese infierno y les ofrece ser el pueblo elegido y guía de salvación para los demás, esos otros que muchas veces les ponen trabas y cortapisas a su desarrollo personal y grupal como ciudadanos de pleno derecho. Una imagen nueva de sí mismos, ya hoy progresivamente transformados en hombres y mujeres nuevos, un papel nuevo en la sociedad y en el mundo como tales gitanos que servirán de guía y modelo, que se alegran de la convivencia con otros pueblos en un mundo redimido para los creyentes de todas las razas y culturas, sin que ni cultura ni raza se pierdan más allá de las exigencias de la fe y de esa convivencia de creyentes. Esa es la clave del proyecto político milenarista de los aleluyas (para mí al menos).

En definitiva, podemos considerar la existencia de factores sociales y económicos favorecedores del milenarismo en el contexto cultural gitano, así como particulares creencias religiosas ya existentes (la idea de milenio, el sentimiento de congregación, las promesas milenarias, la implantación secular de los poderes eclesiásticos o la noción de la voluntad divina, por ejemplo), en donde surgen con mayor facilidad. Se dan todas las condiciones propiciadoras de dichos movimientos y todas ellas se encuentran conectadas.

El milenarismo toma a sus seguidores entre personas y grupos en una diversidad de situaciones económicas sin que eso quite valor a una teoría que relacione el cambio económico, político y social en general. Los pentecostales gitanos, que dirigen el paso a una integración en la sociedad española, sobre la base de su propia desarticulación y de la discriminación, construyen una doctrina que sublima la desaparición de todo aquello que en su organización social impide la integración sin dar respuesta a las situaciones actuales: linajes, autoridad de los viejos, situaciones de prestigio,... Esa reorganización aparece postulando con prioridad la desaparición de la discriminación y la aceptación de los gitanos como diferentes, como una identidad distinta pero articulada con el resto de la sociedad. De forma transversal a las diferencias de estatus entre ellos, no representa tanto la reivindicación de unos intereses económicos cuanto una insatisfacción con la situación existente. Los medios tradicionales van dejando de ser útiles, las necesidades van siendo cada vez mayores sin que existan cauces para satisfacerlas, ni por parte de su cultura ni de la sociedad en la que están. Así, ponen las bases para la formación de una fuerza unida y apoyada en criterios de identidad étnica, disruptora en algunos aspectos hacia la tradición cultural pero moderada hacia el exterior.

El pentecostalismo milenarista permite a los gitanos y las gitanas canalizar su desesperación y frustración a la vez que dar un cauce a la necesidad de creatividad cultural y a la emotividad. Les dota de expectativas de regeneración, una nueva moralidad y una nueva hermandad. Proporciona un ámbito integrador frente a la sociedad mayoritaria, que no excluyente y opositor como en muchas ocasiones se habían establecido los marcos de relación, a la vez que alienta una identidad colectiva, sociopolíticamente eficaz, fuera del ámbito exclusivo de la familia. Esta fuerza unificadora proporciona una fuerza emancipadora a su vez, llevándoles a un despertar político en el que creo que se encuentran en la actualidad. Les está proporcionando unidad de acción, trascendiendo, como decía, familias y generando un compromiso de intensidad variable, que no siempre se acerca a la acción inicialmente política que a veces se da ni a la participación social, aunque les ayuda a reinterpretar elementos tradicionales, orienta la aculturación y los sitúa en un nuevo contexto. En otras palabras: *evangeliza la cultura y agitana el evangelio*. Esta posibilidad la genera la naturaleza religiosa de la fe y el discurso, de las normas y el sentido ético simultáneamente gitano y universalista. La vinculación de la religión y la política comienza a estimular la interlocución de algunos líderes. Y algunos de éstos ya están llegando a las administraciones con demandas religiosas, pero también con demandas sociales.

Los gitanos no han tenido demasiadas formas y canales para defenderse, sus intereses han estado disgregados y no han tenido una conciencia política clara respecto a su posición en el contexto político en el que están. Pero está por ver que el despertar político útil y efectivo venga de la mano del pentecostalismo gitano, que puede tener el potencial, pero no así la formación política necesaria de sus líderes y miembros.

En síntesis, una estructura organizativa, una búsqueda desesperada, un intento de situarse en la sociedad actual y sus cambios, una nueva identidad, un cauce para las nuevas aspiraciones, una nueva manera de pensarse, una respuesta ciertamente activa y autogestora, la creación del equilibrio entre la autonomía y la integración, o una propuesta de unificación y transformación, pero todo ello en estos momentos sirve a los gitanos y las gitanas para proporcionarles un espacio de encuentro y debate no sólo religioso; y espero, como dice Firth, que también lo sea para asegurarles una vida más plena.

El milenarismo -el milenarismo gitano en este caso- se asocia a contenidos nacionalistas y antirracistas: iglesias gitanas, el pueblo elegido y la élite el día final. Un conjunto de presupuestos sobre el poder. Un proceso de redención sobre esos presupuestos. Una reivindicación común sobre la base de la marginación social y política. Un deseo de unidad reivindicativa, sin demasiados activismos y disrupciones. Unas aspiraciones políticas de grupo y congregación. Una búsqueda de reorganización por el intento continuado de aplastar su cultura y por su creciente inadecuación, pero también por la existencia étnica a través de todos los intentos. Un proyecto de nuevas obligaciones y deberes, un proyecto igualitario de redención. Ellos y ellas mismas, los gitanos y las gitanas, quieren autogestionar sobre una base religiosa que es también una actuación sociopolítica, no podemos olvidarlo.

VIII. RASTREANDO LAS RAZONES DE SU INCIDENCIA

Son diversas las ideas que pueden dar respuesta a este planteamiento y a la lógica, que la tiene, por la cual los gitanos y las gitanas en este caso participan como miembros de la Iglesia Evangélica de Filadelfia. Algunas de ellas, directa o indirectamente ya se han apuntado, pero intentemos detenernos explícitamente en las que creo, más claramente, que pueden ser las más importantes:

1. *La sintonía básica doctrinal cristiana con creencias católicas asumidas históricamente.*
2. *La complementariedad entre la doctrina de la Iglesia Evangélica de Filadelfia y las estrategias culturales gitanas, pautas y criterios de organización: entre otras la edad y el sexo como base de la organización social, la autoridad y/o respeto a los viejos, la importancia de la música y la adaptación generalizada de la creencia, las prácticas, los valores proclamados, las imágenes y modelos, a la propia cultura e historia de los gitanos/as. Con frecuencia se oye el siguiente comentario: "es el evangelismo tal y como nosotros lo entendemos". Y la música como vehículo de comunicación y forma privilegiada de expresión artística en los gitanos.*
3. *Los pastores son en su mayoría son gitanos, y son ellos los que ostentan los cargos dentro de la Iglesia. No ha sido una propuesta impositiva desde la sociedad mayoritaria ni desde los estratos gitanos más elevados, sino que se*

ha gestado en la base del pueblo gitano, se expande por la base y empieza a preocupar por la cúpula.

4. *Es una propuesta llevada a cabo por ellos mismos.* Los miembros de la misma, los gitanos y las gitanas que asisten, dicen que ahora entienden el discurso del Culto, que se acerca a sus problemas, que el pastor conoce su contexto. Un ejemplo al respecto: “yo siempre he creído en Dios, sabes que los gitanos somos muy creyentes, pero yo antes iba a la Iglesia Católica para que me dieran las papillas de los niños. Yo no entendía lo que allí decían. Ahora lo entiendo y es como tener un teléfono directo con Dios. Hablo con él cuando quiero y a mi manera”.

5. *Incide favorablemente en algunos de los problemas actuales que tiene la sociedad en general y el pueblo gitano en particular, especialmente el tema de la droga.* Se convierten además en un modelo de lucha contra la droga y sus consecuencias, también para la sociedad entera, y crea una imagen contrapuesta a la de los gitanos traficantes y los gitanos drogadictos que tanto se ha divulgado de forma injustamente generalizada. Se llevan a cabo campañas de información y prevención, existen grupos de apoyo para el tratamiento de los toxicómanos/as e incluso se han generado redes para crear centros de rehabilitación, y se apoya y orienta el trabajo de rehabilitación y cuidado que realizan las familias. Ante todo ello el Culto actúa como una institución básica, pero amplia, de soporte personal y familiar, posiblemente de manera exclusiva. Anta Félez¹⁵ habla del Culto como la “metadona espiritual”, que es importante, pero no creo que podamos reducirlo al contenido espiritual y afectivo (y es preocupante que utilice ese símil en el caso de los gitanos, porque recrea, injustificadamente en este caso, y con seguridad sin percatarse de ello, sin intención alguna, la imagen gitano/drogas).

6. Las ideas que sustentan el Culto inciden, en algunos aspectos, en el *fomento de la imagen positiva de los gitanos*, es decir, intenta cambiar la visión que tiene la sociedad mayoritaria respecto a los gitanos/as y, lo que quizá a la larga sea más importante, la que los propios gitanos tienen frecuentemente de sí mismos, y a su vez incide en la mejora de las relaciones con los payos/as. Esta mejora, unida a una elevación de la imagen gitana y al apoyo en la resolución de problemas que he señalado, actúa como una fórmula hasta ahora única de refuerzo a la identidad y a la inserción social simultáneamente.

7. *Crea un grupo de soporte fuera del ámbito familiar.* El Culto supone para sus miembros un lugar diario de reunión, el establecimiento de redes de apoyo, de pertenencia y cohesión que a su vez generan un fuerte sentimiento de identidad. Es así como se les oye hablar de “algo propio”, “una religión nuestra” —incluso los no-evangélicos hablan de este sentimiento de propiedad—, “con un Dios que nos entiende”.

El Culto es un lugar de encuentro no sólo religioso, sino social. O, si se prefiere, la dimensión social del Culto envuelve y fundamenta toda la actividad y la creencia religiosa.

¹⁵ J.L. Anta Félez, (1994), *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos*. Barcelona: Editorial Humanidades.

8. *Por todas estas razones propicia la autogestión del cambio.* El Culto supone una vía de cambio de los gitanos y las gitanas desde una base: una nueva etnicidad. Tiene la capacidad para hacerlo, otra cosa es cómo se desarrolle en la práctica.

IX. LAS MUJERES GITANAS

Las mujeres gitanas, en su rol de cuidadoras, encuentran a menudo restricciones a su participación en espacios de ocio y socialización fuera del ámbito gitano y, también en algunos casos, esta participación se ve restringida casi únicamente al ámbito familiar: con sus hermanas, primas y cuñadas. Una gitana joven me decía “Las payas tenéis amigas. Nuestras amigas son nuestras primas”. El miedo a las relaciones interétnicas, el miedo al *apayamiento*, las resistencias a los matrimonios mixtos y el que el honor familiar dependa de ellas hace patente el control familiar sobre las mismas. El culto genera para ellas, muy especialmente, un espacio de relaciones entre gitanos y un lugar de relaciones con los mozos para las solteras, donde pueden hablarse sin demasiadas suspicacias por parte de la comunidad, cosa que no harían de igual modo en la calle. Y no sólo un espacio étnico, sino de integración interétnica de los creyentes y entre creyentes de distintas confesiones en aquellos casos en los que se da un acercamiento a otros movimientos religiosos evangélicos, compuestos por payos en su mayoría. Una moza, me comentaba recientemente: “He estado en Madrid, en un encuentro para misiones evangélicas. Entre cincuenta jóvenes yo era la única gitana. Mi madre es moderna pero no me hubiera dejado ir si no fuera porque era algo del evangelio”.

Entremos en algunos de los comentarios de las mujeres gitanas, pero no únicamente de las que pertenecen al movimiento evangélico, sino también en la opinión de las que no se identifican con el mismo. Éstas últimas, mayoritariamente católicas, señalan cuestiones como:

“Tienen otra forma de interpretar la Biblia”.

“En los Aleluyas hay más diferencias entre hombres y mujeres. Ellos siempre salen beneficiados. Las mujeres no pueden llevar pantalones, no se pueden sentar juntos y les piden cosas que ellos no cumplen”.

“Exigen más que la Iglesia Católica”.

“Los evangélicos se obligan mucho más que en la Católica, en parte porque se lo dice un gitano, que es el pastor”.

“Los del culto rechazan ir a la Iglesia Católica pero van a pedir ayudas de alimentos y también van a los cursillos de Cáritas”.

“El objetivo principal es el matrimonio, esa es la base de todo”.

“Esta es nuestra religión, la religión de los gitanos, a las otras solo íbamos por interés”. Este comentario lo hace una mujer que no va al culto, pero aún así lo considera como la religión de los gitanos.

"Esta religión les conviene más a los gitanos".

"Se han acercado al sol que más calienta".

"Los pastores se mojan bastante más que los curas con sus filigreses".

"Yo los que van al culto los entiendo, realmente es el único **refugio** que tienen".

"A las mujeres se les cuestiona mucho más que a los hombres".

"Intentan ser mucho más correctas y tampoco lo logran. Pero participan un poco más. Aportan su granito de arena".

"Ir al culto es como ir al psicólogo".

"Cuando hay reencuentras se ponen locas de contentas, se cuelgan los oros, se ponen vestidas de boda, y ¡hala ¡, ..."

"Las mujeres tienen un desahogo: se lo cuentan a la pastora, la pastora se lo cuenta al pastor y si hace falta hablar se habla con el marido".

"Yo no voy al culto pero algunos matrimonios que van me dan envidia como se llevan, y cómo las tratan sus maridos"

Las gitanas evangélicas sintetizan sus comentarios en las frases siguientes:

"Hoy ser del culto se propone como **una carta de presentación**. Se identifica con buenas personas".

"Al culto las mujeres van, van sus maridos, sus hijos y así los quitan de malas compañías y se aseguran que sus niñas se piden con hombres buenos".

Son en muchos casos las mujeres las primeras que entran precisamente por este motivo, para alejar a su familia de los *vicios* como ellas dicen.

"Hacemos la faena, lo dejamos todo arreglado y nos preparamos nosotras para ir al culto".

"En el culto las mujeres salimos más, el coro, las reuniones de mujeres, las reencuentras, las visitas de iglesias..., y nuestros maridos siempre con nosotras".

Es así como del movimiento evangélico las mujeres gitanas extraen:

- el uso de la institución como mujeres a través de sus encuentros,
- el intento de transformación de los roles tradicionales,
- el fomento de la autoestima,
- la participación desde dentro, participación culturalmente integrada,
- un espacio visible desde donde se las contempla, sin los límites usuales que para ello establecía su cultura
- y un espacio limitado, pero desde el que se buscan las pequeñas estrategias para pensar y hablar sobre lo que se quiere; aunque no cuestionen todo el sistema cultural, sí cuestionan la posición de los hombres gitanos en él y algunas estructuras generadoras de desigualdad para las mujeres.

Desde la perspectiva de las mujeres, más que desde la de los hombres, el culto es un vehículo de cambio adaptado a su contexto social y por lo tanto no se contempla como inamovible, aunque nada hay en la doctrina ni en la plática de los pastores que de pie a esta reflexión. Como dice esta moza:

“Tú has cambiado mucho en 20 años, en 20 años ha cambiado mucho el culto, ya no es como antes (...) cambiaremos, es inevitable. Y el pastor no tendrá más remedio que hacerlo, y dar otro paso y permitir otra cosa más, porque si no se quedará sin ovejas y está claro”.

Estas son las explicaciones que llevan a encontrar en los cultos a muchas más mujeres que hombres. Tanto en mi propio trabajo de campo como en el de Manuela Cantón y Ruy Blanes se constata que unas tres cuartas partes de la composición de las iglesias están formada por mujeres. Los hombres encuentran en el culto algunas limitaciones a la permisividad que su cultura les otorga; las mujeres, en general, (aun dependiendo de su edad, de la familia a la que pertenecen, etc.), encuentran un espacio de participación en el que son visibles y tienen una presencia clara y cotidiana, no en igualdad con los hombres, no nos engañemos, pero sí un foro en el que ellas han construido una parcela delimitada que puede ampliarse con sigilo.

X. EL MOVIMIENTO EVANGÉLICO GITANO EN CONTEXTOS CONCRETOS Y SU ADAPTACIÓN A ÉSTOS

Creo que el mayor éxito del Culto ha sido la adaptación específica a cada contexto determinado, contextos locales y barrios concretos. Tras esta idea está mi interés por comparar dos situaciones: los barrios de Torre Romeu y La Mina. De manera muy genérica y fruto de sus trayectorias (que veremos detenidamente en capítulos posteriores), las situaciones de Torre Romeu y La Mina son las que se muestran en el siguiente cuadro:

Torre Romeu: Barrio Periférico	La Mina: Barrio Gueto
No concentración gitanos/as. Ubicación por familias	Concentración de gitanos/as
Trabajo estable	Trabajo inestable
Vivienda en propiedad	Vivienda sin propiedad. Okupación en algunos casos.
Buenas relaciones entre vecinos gitanos y payos	Ausencia de relaciones con los payos, únicamente para cuestiones relacionadas con el trabajo, y enfrentamientos entre los gitanos de distintos patrigrupos.

El discurso de los pastores se refiere mayoritariamente a las realidades concretas, aunque tenga un trasfondo común. Se incide más en aquello que se cree que perjudica a esa comunidad en particular. Así es mucho más frecuente que en La Mina se hable de los conflictos entre gitanos/as y de cómo evitarlos, o se insista persistentemente en el fomento de una imagen positiva de los gitanos/as, intentando romper con todo lo que los estigmatiza como gitanos/as en general y como gitanos/as de La Mina en particular.

Un aspecto diferenciador y destacable en Torre Romeu son las buenas relaciones entre gitanos y payos en el barrio, lo cual lleva a que en la iglesia haya algunos payos, en su mayoría fruto de matrimonios mixtos. Un gitano viejo me comentaba:

“en este barrio siempre hemos tenido buenas relaciones los payos y los gitanos. A mí no me importaría que mi hija se casara con un vecino, quiero para ella una buena persona: entre un gitano mangante y un payo, toda la vida un payo. Fíjate cómo han sido las relaciones que los gitanos de otros barrios nos llaman *apayaos* por esas relaciones tan estrechas. Y no somos gitanos, somos personas. Y somos personas desde siempre aquí. Tampoco es que eso lo haya cambiado el culto, ya nos relacionábamos bien de toda la vida, desde que llegamos”.

En la Mina hay un contingente importante de gitanos evangélicos que va a otra iglesia fuera del barrio por distintas razones: por ser el Culto un lugar de encuentro y aprovechar para verse diariamente con la familia que tienen en otros barrios; por considerar que el barrio no vale y lo que hay en él no es tan bueno como en otros, así prefieren ir a otro Culto cercano pero fuera del barrio —es comparable a lo que ocurre con la escuela—: “puesto que no puedo salir del barrio porque no tengo dinero, saco a mi hijo y lo llevo a otra escuela”, “puesto que no puedo salir del barrio me voy a otro Culto fuera”, por aprovechar ese momento para salir de un barrio en el que no están contentos. En algunos casos también porque han tenido diferencias con algunos miembros del Culto de La Mina y han preferido distanciarse.

En este sentido es importante mencionar algún aspecto muy significativo respecto a las relaciones entre las distintas iglesias y sus miembros. El Culto, aunque intente disuadir los conflictos y la falta de relación entre gitanos/as de diferentes familias y procedencias, creando una imagen de unidad, es un reflejo de esas divisiones. En La Mina hay dos cultos distintos que aglutinan a gitanos/as de niveles económicos distintos. No es algo que se verbalice claramente, ni se admita por parte de los pastores y la Iglesia, más bien se niega, pero es evidente y en algunas ocasiones sale a la luz. Del mismo modo, en Torre Romeu no hay dos Iglesias pero la ubicación en los bancos sigue reflejando esas diferencias, fundamentalmente con los gitanos/as llegados a comienzos de los noventa, procedentes de otros barrios de Barcelona. Asimismo, las visitas que se dan entre iglesias reflejan, por lo general, el estatus social de sus miembros y los prejuicios entre diversos grupos de gitanos. Es así como entre La Mina y Sabadell han sido muy contadas las visitas que se han propiciado. En un corto trabajo de campo que hice en Argentina, durante dos meses, la situación de nuevo se repetía. El Culto reflejaba la falta de relación entre gitanos de origen español y gitanos procedentes en su origen del este de Europa. Ambos, puesto que sólo eran dos iglesias en su mayoría compuestas por gitanos y gitanas, se relacionaban por separado con iglesias evangélicas payas. La creación de subgrupos y las relaciones de clase no se escapan, tampoco aquí.

En una línea también integradora hay que señalar que en algunos de ellos es frecuente la participación de payos, lo cual potencia y genera relaciones interétnicas, siendo éste un claro indicador de la voluntad de

convivencia, a veces engendrada por las relaciones de vecindad y otras por las alianzas matrimoniales, aunque en muchos casos están vinculadas: cuando se dan buenas relaciones con payos vecinos, se producen matrimonios mixtos, como ha ocurrido en el caso del barrio de Torre Romeu.

Y otro aspecto interesante y diverso es el uso de la lengua. En muchos de los cultos la lengua habitual de las predicaciones y coros suele ser el castellano, pese a que algunos de sus miembros son catalanohablantes. En Argentina pude constatar que pese a hablar romanó siempre entre los gitanos procedentes del este de Europa, parte del culto era en castellano (de forma paralela a lo que ocurre en Perpignan, donde los gitanos mezclan el francés y el catalán en sus conversaciones diarias y los cultos se dan casi únicamente en francés). Quizá se pueda atribuir este hecho a la postura integradora que el propio culto proyecta (sólo quizá). También sus actividades son variadas, especialmente intensas y eficaces en la prevención y el trato de toxicomanías, y en muchos otros aspectos el trabajo central va dirigido a los jóvenes.

Veamos el siguiente cuadro que aúna estos tres últimos aspectos tratados: la lengua de uso en el culto, la participación casi exclusiva de gitanos en unos, y de gitanos y payos en otros, y las actividades llevadas a cabo.

IGLESIAS	HORARIO CULTO	IDIOMA	Nº ~ ASISTENTES	OTRAS ACTIVIDADES	AÑO ~ CREACIÓN	PARTICIPANTES
PLAÇA ESPANYA	18'30h.- excep sáb	castellano	150	- toxicómanos - presos	1986	gitanos
LA CERA	19h.- excep. sáb.	castellano coros en catalán	40	- enfermos - toxicómanos	1985	gitanos
RAMBLA	19h.- excep. sáb	castellano	20		de las primeras en la ciudad	gitanos y payos
MONTE CARMELO	19h.- excep. sáb	castellano	50	- toxicómanos - trabajo con jóvenes	1990	gitanos
LA MINA	19h.- excep. sáb	castellano	400	- toxicómanos	1978	gitanos
TORRE ROMEU	19h.	castellano	100	- jóvenes	1977	gitanos y payos
CASA ANTÚNEZ	19h.- excep. sáb	castellano	80	- enseñanzas juveniles	1980	gitanos
CASAS BARATAS	19h.- excep. sáb	castellano	50	- toxicómanos - formación con jóvenes - integración de marginados	1985	gitanos y payos
BON PASTOR	19h.- excep. sáb	castellano	90	- inserción de toxicómanos	1993	gitanos
CANYELLES	19h.- excep. viernes y sáb.	castellano	20		1995	gitanos y payos
VERDÚN	19h.- excep. sáb	castellano	90	- reinserción de toxicómanos - reuniones de jóvenes	1998	gitanos
BARÓ DE VIVER	19h.- excep. sáb	castellano	80		1983	gitanos
GRÀCIA	19h.- excep. sáb	oraciones en catalán y coros en castellano	100	- escuela dominical para niños - escuela dominical teológica para hombres, enfermos y toxicómanos	1985	gitanos
TORRE BARÓ	19h.- excep. martes	castellano	60	- reuniones de mujeres	1995	gitanos
LA FÀBRICA RAM	19h.- excep. sáb	castellano	100	- reuniones de jóvenes	1996	gitanos portugueses

El movimiento evangélico gitano no tiene una línea de actuación unificada entre los diferentes lugares de culto y en su actuación cotidiana, como ya antes he comentado, se trata de una estructura semi-piramidal en principio pero que sólo en ocasiones excepcionales se comporta de ese modo, mientras que en la práctica habitual funciona de una manera fuertemente

localista en todos los aspectos. Un ejemplo claro es la posición que adoptan frente a la escolarización de sus hijos e hijas y ante la formación en general. Asimismo, un pastor puede colaborar con la escuela del barrio o la escuela de sus hijos/as y otro no quiere saber nada, la tacha de mundana. En Torre Romeu un pastor se reunió con el educador social y con algunos maestros y maestras para comenzar a trabajar el absentismo. Los profesionales visitaron el culto y tuvieron la oportunidad de hablar sobre la importancia de la educación, a la vez que el pastor visitó a las familias para concienciarlas de la importancia del tema. En La Mina, alguna maestra visitó la iglesia y eso hizo que los alumnos y las alumnas se sintieran reconocidas por ella pero no tuvo más trascendencia. Tampoco quiero decir que dependa de la zona, sino más bien del pastor y de otras condiciones generales favorecedoras del acceso a la educación. Un tiempo más tarde, en Torre Romeu, un nuevo pastor no quiso saber nada de ese proyecto iniciado. En otros casos que conozco ha sido la propia escuela la que no ha querido entablar ninguna relación, por considerarse laica. Lo cierto es que la Iglesia Evangélica de Filadelfia dice haber enviado una carta pastoral a todos los cultos en los que se enfatiza el interés por la educación de los niños y las niñas. En ningún culto la he podido ver. Es más una labor individual, pastoral y de contexto.

Ahora bien, considero que, si tenemos en cuenta que el movimiento evangélico gitano está muy extendido y que buena parte de los niños/as que se acercan a las escuelas son partícipes de él, creo que debemos hacer una apuesta por conocerlo y, en la medida de lo posible, por tenerlo en cuenta. En unos momentos en los que la mediación social y cultural se apunta como la solución a algunos conflictos, también deben ser tenidos en cuenta algunos pastores cuya influencia puede contribuir a una mejora en la escolarización de estos niños y niñas, y su claro papel en esta labor mediadora. En bastantes casos tal vez sea inviable, por la corta estancia de los pastores en cada zona y los impedimentos que esto supone para un trabajo continuado, pero en otros puede serlo. Es una parcela que debe ser sumada a la intervención social.

XI. ENTRE EL CATOLICISMO Y EL EVANGELISMO

Sintéticamente y después de este recorrido por la incidencia del movimiento evangélico entre los gitanos, y del anterior capítulo acerca del papel de la Iglesia Católica entre los mismos, me atrevería a plantear, de manera esquemática, las siguientes diferencias entre Catolicismo y Evangelismo en el contexto actual de los gitanos y gitanas:

CATOLICISMO	EVANGELISMO
Desconocimiento y falta de adaptación cultural Iglesia como institución paya = poder	Parte de los propios gitanos/as Culto como institución gitana en la que el poder lo ostentan los hombres gitanos
Falta de una pastoral adecuada e incisiva Poco o nada practicantes. Las mujeres apenas asisten fuera de la demanda asistencial	Evangelización muy programada y adaptada Nivel alto de participación-práctica religiosa. Gestación de grupos de mujeres. Agentes no pasivas
Sacerdocio = difícilmente se entiende la renuncia al matrimonio y a la paternidad/maternidad	El cargo eclesiástico no implica renuncia matrimonial, sino que se supone en un pastor
Lugar de encuentro social extraordinario (Ej. romerías)	Alternativa de participación sociocultural. Nuevo espacio identitario. Lugar de encuentro social ordinario
Participación guiada prioritariamente por la utilidad práctica	Participación guiada por la implicación en un movimiento social que propicia la afectividad-autoestima y autogestión
Descenso drástico del papel dinamizador asociativo de la Iglesia	Movimiento religioso dinámico, joven y en expansión
No ha conseguido, más que excepcionalmente, propiciar el cambio mediante la intervención desde el exterior	Autogestor eficaz del propio cambio a través del discurso y de las pautas de comportamiento

La adscripción evangélica y su práctica religiosa suponen de hecho un marcador identitario que define el ámbito de lo gitano frente a otros ámbitos interétnicos o de contextos étnicos no-gitanos, y por lo tanto se entiende como una barrera que defiende de la asimilación al tiempo que propicia la integración social de los gitanos en tanto tales. La Iglesia Católica como institución está lejos de cumplir este papel y solucionar los problemas con los que cuentan un número importante de gitanos y gitanas a los que los aleluyas prestan atención. Eso sí, de ella han seleccionado ritos y creencias que han reinterpretado y asumido. También la han utilizado como promotora de elementos de bienestar social.

XII. ENTRE EL MOVIMIENTO ASOCIATIVO Y EL MOVIMIENTO EVANGÉLICO

En general, tanto el movimiento asociativo como el movimiento evangélico han sentado las bases y han fomentado la participación social de los gitanos y las gitanas; el primero, más desde una participación exógena, externa, con miras a la obtención de los beneficios sociales y económicos (políticos últimamente) a los que los gitanos tenían derecho, de la sociedad mayoritaria. El segundo, en un inicio, tan sólo desde el estímulo que se derivaba de los cambios producidos por una participación meramente interna y de carácter religioso, participación que viene cambiando en los últimos años, tras una clara apuesta por la intervención social desde algunos pastores y algunas zonas territoriales, creándose así también asociaciones evangelistas gestoras de proyectos. A su vez, tanto un movimiento como otro han contribuido a la inclusión social de un

buen número de gitanos y gitanas. Del mismo modo podemos decir que en la medida en que los padres participan en las asociaciones también lo hacen los hijos, y en igual medida ocurre mayoritariamente en el culto. Cada vez más hay gitanos y gitanas jóvenes que no han vivido la transición del catolicismo al evangelismo, sino que han nacido en los cultos evangélicos.

Ambos movimientos tienen un origen muy común e igualitario, suponen una iniciativa social y cultural, y más tarde política; son un lugar de encuentro y reflexión de múltiples temas; se originan desde la falta de formación global y en el primer caso especialmente referida a la falta de formación política y gestora; ambos están siendo canalizadores de recursos, de intervenciones, de la integración y gestores sociales, y ambos han caído en el clientelismo y el subvencionismo, el primero con una trayectoria más larga en este sentido, aunque el movimiento evangélico está siguiendo muchos pasos.

Ahora bien, si hasta el momento señalaba cercanías, creo que hay tres diferencias claras. La primera de ellas se vincula a la reivindicación social de ambos movimientos. El movimiento asociativo nació y se gestó fuertemente reivindicativo y fue perdiendo su fuerza a medida que caía en la demanda de subvenciones, mientras que el movimiento evangélico nacía y se definía como un movimiento meramente religioso que poco a poco iba entrando en la actuación e intervención social a la vez que en la dinámica de gestión de programas. Queda por ver en qué deriva esta incipiente gestión. La segunda diferencia se ha citado ya, pero quisiera recogerla de nuevo aquí. Las asociaciones gitanas son fundamentalmente asociaciones familiares; el movimiento evangélico, los cultos, nacen fuera de la familia fomentando así una nueva identidad, una nueva identidad religiosa y gitana, una nueva identidad que es transversal y rebasa la de los lindes familiares. Por último, la tercera de las diferencias tiene que ver con la situación económica. El movimiento asociativo ha contribuido a una mejora en la posición económica de quienes se han acercado a él. Ha posibilitado nuevas vías laborales y el acceso a servicios y prestaciones. El movimiento evangélico está contribuyendo a un nuevo concepto de trabajo, pero como también he señalado, se han acercado a éste, en buen número, los estratos sociales más bajos entre los gitanos. Por ello, aunque contribuya a una mejora en el concepto, la actitud y el desempeño laboral, es más complejo y difícil que se concrete en una mejoría económica para todos los participantes, al menos a corto plazo y de una forma fácilmente palpable. Por último cabe señalar que el número de evangélicos es mucho mayor que el de miembros reales que participan en las asociaciones. Esto hace que entre los fieles a la IEF haya una variedad mucho mayor y en todos los órdenes, también en el económico.

Para ultimar, diría que el paso de la actuación religiosa a la actuación social que se ha dado por parte del movimiento evangélico gitano ha generado algunas disidencias y desencantos y, en cierto modo, competencias y rivalidades. Su entrada en el mundo asociativo ha motivado discrepancias internas dentro del movimiento: promotores que compiten por los mismos recursos (proyectos) y detractores, y a la vez enfrentamientos con movimientos asociativos de carácter no religioso ya existentes, competencias en el refinado mundo de "la subvención", competencias en los lugares de actuación, y

disidencias a la hora de establecer cuáles deben ser las prioridades, objetivos y finalidades. En esta trayectoria se está. Su continuidad depende de la capacidad de adaptación a las diversas circunstancias sociales; a mayor hermetismo siempre se han dado mayores fugas. Aunque me atrevería a señalar que es un momento propicio de acercamiento mutuo, (ahora que, aunque exista competencia interna, se pueden beneficiar de la unidad ante otras instituciones no-gitanas que buscan los mismos recursos en idénticos lugares; ahora que el movimiento asociativo puede presentarse ante los gitanos en igualdad de condiciones que los aleluyas, sin que suponga un desdoro comparativo el que ellos reciban fondos destinados a los gitanos mientras los pentecostales eran independientes de ellos. Que los aleluyas obtengan una mejor imagen ante la administración presentándose como asociación y no como iglesia; ahora que se parecen más y tienen menos que reprocharse mutuamente ante los gitanos de a pie y más que ganar en el acuerdo). El movimiento asociativo está dando más cabida al culto y éste se está acercando a plataformas comunes, como en muchos otros casos y contextos diferenciados, dependiendo de personas concretas más que de ámbitos o movimientos.

La continuidad del movimiento evangélico depende de su capacidad de **negociación** con los miembros de la iglesia, con las asociaciones gitanas, con las administraciones, etcétera, y del mismo modo, la incidencia de los programas escolares, de las actuaciones integrales, etc., también dependen de la capacidad de **negociación** con esta entidad que cuenta hoy con un gran número de la población gitana. Las vías de encuentro están puestas en un diálogo racional y crítico¹⁶ entre ambos movimientos. Los problemas que podemos encontrar al movimiento evangélico gitano no son distintos a los de cualquier ideología que resulte capaz de sustentar un movimiento social.

¹⁶ Siguiendo a T. San Román: (...) El conocimiento que produce la comunicación en el diálogo no se basa en un monólogo racional, sino en un diálogo no sólo racional pero también racional y también crítico, idealmente, en el que una parte se conoce mientras conoce al otro; (...). En (1996) *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*.



Pastor predicando



Reencuentra evangélica en el salón de actos de una universidad



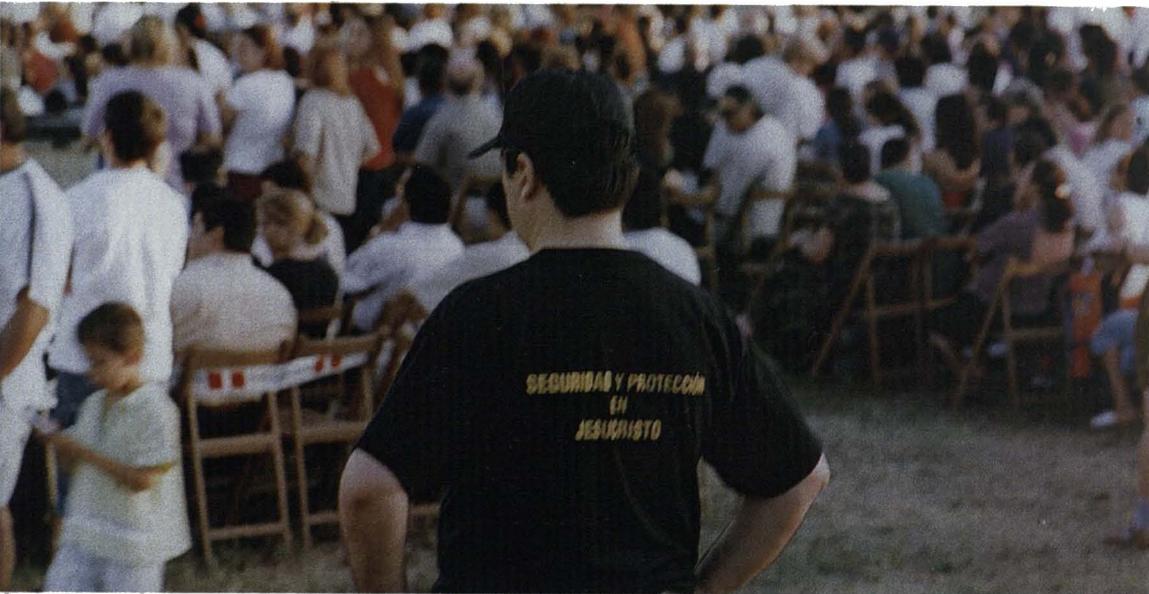
Los pastores presentes suben al escenario



El famoso pastor Carlos Anacondia



La entrega participación de los numerosos asistentes



Seguridad y Protección en Jesucristo. Vigilancia terrenal en las Reencuentras.