

## Gitanos evangélicos. Un movimiento étnico-religioso en Extremadura

IGNACIO R. MENA CABEZAS

*Licenciado en Filosofía y en Antropología Social*

*El movimiento étnico-religioso de las iglesias pentecostales gitanas Filadelfia en Extremadura constituye un referente antropológico privilegiado para intentar comprender como la religión puede servir como cauce para la redefinición étnica y el cambio cultural. En las páginas que siguen se describen los orígenes, evolución, rasgos y características de este movimiento tan poco conocido en la región. Los cultos gitanos aleluyas se han convertido en un fenómeno con enorme dinamismo y cuya extensión y vitalidad está teniendo consecuencias en aspectos como las relaciones interétnicas, las prácticas económicas y las conductas éticas, sin olvidar los aspectos vitales de regeneración personal y espiritual.*

### INTRODUCCIÓN <sup>1</sup>

La comunidad gitana española está compuesta por más de 600.000 personas, de ellas en Extremadura residen aproximadamente 13.000, aunque son muchos más los que han emigrado hacia Andalucía, Madrid, Levante y Cataluña. Este pueblo constituye en el contexto de globalización y reforzamiento de las

---

<sup>1</sup> Este trabajo concreto es resultado de una investigación paralela a otra más amplia que con el título de *Protestantismo gitano en la Baja Andalucía: contextos de conversión, relaciones interétnicas y cambio económico*, dirige la Dra. Manuela Cantón de la Universidad de Sevilla, y formado además por un grupo de investigación integrado por los licenciados en Antropología: Cristina Marcos, Salvador Medina y el autor de este artículo. Dicha investigación cuenta con la aprobación y financiación de la Dirección General de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía entre 1998 y 2002. Sus resultados finales están en fase de publicación.

identidades grupales actuales, la principal minoría étnica tanto del país en general como de Extremadura en particular. Los gitanos han demostrado, a lo largo de su ya dilatada historia de permanencia en nuestras tierras (hay cierto consenso en remontarla al siglo XV), su enorme capacidad de supervivencia y adaptabilidad a circunstancias socio-políticas muy adversas, y su empeño continuo por preservar su cultura tradicional.

Dicha comunidad, no sólo por cuestiones cuantitativas sino por diferentes factores históricos y culturales, ha sido siempre diversa, compleja y heterogénea, pese a que los estereotipos tiendan a unificarlos y estigmatizarlos. Cualquier intento de aproximación choca con el riesgo de caer en generalizaciones y prejuicios diversos. Más aún, el análisis se hace más problemático cuando el grupo social en cuestión está protagonizando desde hace pocas décadas un proceso de transformación y cambio cultural importante. Para cualquier investigador es inexorable constatar que las situaciones de desigualdad y exclusión social siguen estando presentes en la realidad cotidiana de los pueblos y ciudades extremeñas, pese a los avances que las políticas y recursos destinados a combatir esas situaciones están llevando a cabo.

Los gitanos han estado siempre, sin quererlo, rodeados de polémicas sobre sus orígenes, creencias y costumbres. Sobre ellos, como «objetos», se ha construido una problemática científica que interactúa sobre las reales problemáticas sociales. En cambio, como sujetos, sólo se pudieron refugiar en la memoria oral ante el olvido de la historia. Y es que en las cuestiones estadísticas sobre la población gitana, por ejemplo, se han reproducido gran parte de los prejuicios y conflictos de la sociedad mayoritaria. El proceso de modernización, integración y construcción estatal y autonómico parece haberles llevado a su invisibilidad, salvo en referentes artísticos o delictivos. Su identidad étnica se olvida ante la invención de nacionalidades por doquier.

La disolución de los sistemas tradicionales de diferenciación social constituye uno de los elementos fundamentales de la hegemonía occidental liberal y capitalista. La sociedad civil deja de ser el lugar donde se muestran las diferencias y se convierte en el espacio donde esas diferencias se ocultan y son negadas en pro de la igualdad y la democracia. Pero la negación de la existencia de esas diferencias, como el de la etnicidad gitana, por los dispositivos de control socio-económicos (poderes, padrones, censos) no hace más que evidenciar la legitimación y perpetuación de esas diferencias. Su inclusión formal o abstracta, que hace invisibles a los gitanos, desvela su exclusión real y cotidiana.

Desde los años sesenta se está desarrollando un movimiento religioso que está encauzando los procesos de redefinición étnica del pueblo gitano: las Iglesias evangélicas «Filadelfia». No nos toca a nosotros como antropólogos valorar lo positivo o negativo de esa reelaboración sino intentar analizar las causas, funciones y significados del movimiento evangélico entre los gitanos. La extensión y vitalidad de las conversiones en España y Extremadura (como lo son también en Francia, Portugal o Italia) se ha producido por varios factores imbricados:

– El contexto de pluralidad y fragmentación religiosa contemporánea al hilo de una inacabada por ficticia «secularización» (Estruch, 1994; Ferrarotti, 1994; Cantón, 2001). En efecto, la crisis y retroceso de las iglesias institucionalizadas mayoritarias, debido a la libertad religiosa y la racionalización que la modernización entraña, ha traído consigo nuevos movimientos religiosos que compiten en el mercado de los bienes simbólicos de salvación (González Anleo, 1985; Bourdieu, 1988).

– Los procesos de sedentarización e integración de los gitanos en las últimas décadas, tras el ocaso del mundo agrario y rural tradicional, ha reactivado ante nuevas problemáticas (drogas, viviendas, analfabetismo, mercados, aumento demográfico, desempleo, marginación) nuevas respuestas culturales identitarias y de transformación grupal (Ardévol, 1994; San Román 1997). En esas respuestas identitarias el evangelismo, entre otras, ha supuesto un motor y cauce del cambio cultural.

– El movimiento religioso pentecostal de Filadelfia o «aleluyas» ha sabido liderar desde dentro de la propia cultura gitana la adaptación a las nuevas condiciones y circunstancias históricas (San Román, 1999). Les ha dotado de un sistema simbólico en clave religiosa que, sin entrar en conflicto con muchas tradiciones gitanas (no en vano refuerzan el respeto a los ancianos, la emotividad, la virginidad de las mujeres o la honradez y la palabra), permite la transformación cultural y la reafirmación étnica (Cantón, 1999). El pueblo perseguido, pecador y discriminado se convierte en el elegido por Dios (Gay Blasco, 2000).

## LOS GITANOS EXTREMEÑOS

Marcos Arévalo (2000: 90) reconoce la ausencia de estudios etnográficos, «desde la Antropología Social no se han desarrollado investigaciones sobre la minoría étnica y cultural que en la región representan los gitanos», para a continuación citar dos únicos trabajos sociológicos que por su metodología y finalidad establecen resultados muy limitados: F. Vicente y F. González, *Los*

*Gitanos, subsistencia y realidades. Estudios sobre los gitanos de Badajoz, en 1989 y los de Aguilar en 1993, Los gitanos en Extremadura. Un estudio sobre las condiciones de vida y convivencia de la Comunidad Gitana.* A estos trabajos descriptivos se unen otras publicaciones y artículos sobre aspectos de la historia, situación y costumbres gitanas como los de J. M. Domínguez Moreno (1988), Suárez (1985) y ASGG (1989).

Las cifras de la población gitana extremeña varían según las fuentes, pero siempre rondando entre las 10.000 y 20.000 personas. Así, en el Informe de la Subcomisión del Congreso de los Diputados sobre los Gitanos se cifra su número en España en 630.847 y en Extremadura en 11.318, (BOCD, 1999). Los resultados de nuestra investigación<sup>2</sup> elevan esa cifra ya a cerca de 13.000, lo cual supone entre un uno y dos por ciento de la población extremeña. Otras fuentes elevan la cifra a los 15.000 gitanos extremeños. Badajoz, Cáceres y Plasencia concentran a más de la mitad de la población gitana extremeña (con estimaciones en 2001 de 4.500, 1.100 y 1.000 gitanos, respectivamente) pero con algunas diferencias en su situación socio-económica.

---

<sup>2</sup> La investigación se ha desarrollado durante los veranos de 1999 y 2002. A las primeras fases de prospección etnográfica le ha seguido el trabajo de campo propiamente dicho. En general, las estrategias etnográficas han consistido en: localización de los cultos, contactos con sus pastores y *hermanos*, asistencia a los cultos, entrevistas con informantes, acceso a su vida cotidiana ya sea en sus hogares o en los mercadillos ambulantes, contactos con profesionales de los Servicios Sociales, participación en celebraciones y rituales. El autor agradece enormemente la información y colaboración de Manoli Moreno y Fernando López. Y por supuesto de decenas de pastores y *hermanos* cristianos de Filadelfia.

**TABLA 1. POBLACIÓN GITANA APROXIMADA<sup>3</sup>**

MUNICIPIOS	HABITANTES	Gitanos	% Gitanos sobre total
<b>BADAJOS</b>	136.319	4.500	3'30
MÉRIDA	51.056	850	1'66
DON BENITO	31.729	500	1'57
ALMENDRALEJO	27.806	500	1'79
ZAFRA	15.270	450	2'61
VILLANUEVA	23.997	300	1'25
MONTIJO	15.408	330	2'14
VILLAFRANCA	12.487	300	2'40
AZUAGA	8.745	170	1'94
OLIVENZA	10.739	150	1'39
RESTO PROVINCIA <sup>4</sup>		500	
<b>CÁCERES</b>	82.034	1.110	1'35
PLASENCIA	38.576	1.000	2'59
NAVALMORAL	14.993	500	3'10
CORIA	12.710	200	1'57
MIAJADAS	9.122	290	3'17
TALAYUELA	10.113	260	2'57
LOGROSÁN	2.437	80	3'28
RESTO PROVINCIA <sup>5</sup>		300	
<b>EXTREMADURA</b>	1.073.381	12.720	1'18

<sup>3</sup> Sólo aparecen aquellas localidades extremeñas donde existen, o han existido recientemente, cultos Filadelfia. Las cifras, aproximadas, se refieren a 2001.

<sup>4</sup> Familias gitanas dispersas en Castuera, Fregenal, Arroyo de San Serván, Guareña, Jerez, Los Santos, Llerena, Cabeza del Buey, San Vicente y otros municipios.

<sup>5</sup> Hay testimonio de familias gitanas en Jaraíz, Trujillo, Casar de Cáceres, Malpartida, Valencia de Alcántara, Zorita, Montehermoso, Moraleja, etc.

La comunidad gitana se encuentra dispersa en zonas rurales y urbanas de toda la región, posibilitando una variada integración cultural, social y económica. Aunque es cierto que la discriminación, el racismo y las situaciones extremas de vida siguen estando presentes en muchos sitios, también lo es que en Extremadura (pero en menor medida que en Andalucía) la población gitana ha encontrado, desde hace siglos, formas de mestizaje cultural y de integración desconocidas en otras zonas del Estado<sup>6</sup>. La etnia gitana se localiza y reparte por toda la comunidad extremeña, pero se acusa una mayor concentración en las grandes poblaciones, preferentemente localidades bien comunicadas y con cierta riqueza agrícola o comercial, esto es, más densamente pobladas y más heterogéneas social y económicamente. A partir de estas grandes poblaciones recorren y llegan a casi todos los pueblos de Extremadura ejerciendo la venta ambulante en sus furgonetas. Además, pero de forma muy reducida, se hallan familias gitanas en numerosas poblaciones rurales<sup>7</sup>.

En los últimos años el Ministerio de Asuntos Sociales y la Consejería de Bienestar Social de la Junta de Extremadura han puesto en marcha diversos proyectos de intervención social integral dirigidos al pueblo gitano extremeño (MTAS, 2000). Junto a ellos está la labor y programas de muchos municipios extremeños y la de asociaciones gitanas relacionadas o integradas en Unión Romani, Fundación Secretariado General Gitano, Federación de Asociaciones Gitanas de Extremadura (FAGEX). Además están las acciones de Cáritas, ONG's y colectivos de mujeres gitanas. En el caso de Extremadura el nivel asociativo,

---

<sup>6</sup> La figura de tratantes de ganados prestigiosos, por ejemplo, ha sido subrayada por Suárez (1985;18) como agentes de integración: «la diplomacia en el trato, la peculiar elegancia de sus vestidos, la belleza y riqueza de sus animales y cuadradas, su inteligencia y trabajo contribuyeron a que su incorporación se efectuara sin traumas, sin resquicios; respetaban y eran respetados».

<sup>7</sup> Durante el siglo XVI y XVII, pese a las Pragmáticas de los Reyes Católicos de 1499 y de Felipe II en 1586 que promulgaban su expulsión, se había producido su relativa sedentarización y distribución por Andalucía, Castilla, Extremadura y Levante. Las sucesivas leyes, ante las resistencias de muchos municipios y la tenacidad gitana, tendían a regular su libre circulación y a concentrar sus asentamientos en determinadas localidades. En 1717 la Pragmática de Felipe V citaba Plasencia, Cáceres y Trujillo, en la de 1746 se añadían lugares como Zafra y Villanueva de la Serena. A estas disposiciones le sucedió el decreto de encarcelamiento y exterminio de 1749 por Fernando VI. Fue en 1783 cuando Carlos III cambió la política hacia los gitanos, derogando la prohibición de libre circulación y fomentando medidas de asimilación. En esta última fecha el número de gitanos extremeños era de 631 frente a los 9769 del conjunto del país (Sánchez Ortega, 1994: 49-51; San Román, 1997: 11-54; Gómez Alfaro, 1994).

aunque limitado, comienza a tejer una red de asociaciones en muchas localidades como Badajoz, Cáceres, Mérida, Almendralejo, Zafra, Don Benito, Navalmoral o Plasencia. A las asociaciones que fomentan la identidad y costumbres gitanas junto al desarrollo de actividades formativas y talleres de empleo integradas fundamentalmente en la FAGEX, se une una red asociativa vinculada a las Iglesias Filadelfia, Conciencia Gitana, FAGEX, que trata de proyectar la labor social propia del evangelismo en sus comunidades y entorno (talleres educativos, cooperativas de venta ambulante, atención a toxicómanos) en paralelo a sus fines proselitistas. Por último, a principios del 2002 se ha creado el Consejo Regional Gitano de Extremadura, del que forman parte las asociaciones gitanas, la Consejería de Bienestar Social y los ayuntamientos de la región.

#### EVANGELISMO GITANO EN EXTREMADURA

A Extremadura llegaron los primeros predicadores<sup>8</sup> en los inicios de la década de los setenta, agrupados en torno a la conocida familia de los «madrileños». Las primeras conversiones en Badajoz se realizaron en los hogares de unas pocas familias del Casco Antiguo y de otras del extrarradio que con el tiempo se asentarían en las Barriadas de Santa Clara y Cuestas Orinaza. Se trataban de reuniones familiares semiclandestinas sin capacidad para abrir iglesias. El primer culto estable en Badajoz, en condiciones muy precarias, se abre en 1974, la iglesia de Plasencia se remonta a 1976. Poco después se iniciaría la labor evangélica en otras localidades importantes de la región (Jiménez Ramírez, 1981). Pese a que, desde finales de los setenta y primeros de los ochenta, las conversiones ya habían comenzado en estos pueblos extremeños, según nos relatan numerosos testimonios, los cultos estables y regulares no se abrieron hasta finales de los ochenta y primeros años de los noventa. Por otra parte, el hecho de compartir «zona evangélica» con Andalucía, explica la presencia de evangelistas extremeños en el origen y primeros pasos de varias congregaciones sevillanas, gaditanas y viceversa (Cantón y Otros, 2000).

Extremadura se encuentra desde 1993 formando una «zona evangélica» propia (al disolver su vinculación con Andalucía arrastrada desde los orígenes

---

<sup>8</sup> Un primer *intento* de evangelización protestante se había producido en el siglo XIX de manos de G. Borrow. El inglés, «Don Jorgito el de las Biblias» llegó a España en 1836 y recorrió también nuestra región tal y como narra en *Los Zincales*, Sevilla. Biblioteca Flamenca. 2000.

del movimiento en 1972), bajo el mando de un *Responsable*, pastor de prestigio y antigüedad elegido periódicamente por zona. Este *Responsable* forma parte del Consejo Nacional, dirigido a su vez por un Presidente del Consejo, elegido entre los pastores y responsables más antiguos y virtuosos de las iglesias.

De todas formas, pese a los límites de las zonas, es propio de la dinámica pentecostal gitana utilizar la autonomía y flexibilidad de los cultos, junto a su eventual pujanza, para extender su proselitismo a localidades próximas, siguiendo en muchos casos las rutas o itinerarios de los mercados ambulantes más importantes, y relativizando con ello las fronteras de las propias zonas evangélicas o de las autonomías político-administrativas. Estos son los casos de Lora del Río en Sevilla, «levantada» a partir del Sur de Badajoz o, en algún momento, de Cortegana en Huelva desde Zafra y Fregenal de la Sierra. Por otra parte, en la expansión y apertura de las iglesias es clave la conversión o aceptación de alguna familia asentada en la localidad. Cuando ello no ocurre, Filadelfia procura no entrar en colisión con las pautas tradicionales gitanas<sup>9</sup> y los conversos se reúnen en sus hogares o acuden a cultos próximos.

Podemos resumir la historia de estos líderes evangélicos desde 1970 (Adolfo Jiménez, 1981, 1993). El primer Presidente del Consejo fue Lary Castro. En 1972 le sucede Jaime Díaz. En 1979 el Presidente es Adolfo Jiménez «Pelele». Como Presidentes del Consejo se sucederán Jaime Díaz, Adolfo Jiménez, de nuevo, Eugenio Ferré y Luis Jiménez «Titi» hasta la actualidad. Como Responsables de la zona andaluza-extremeña tenemos: Pepe Pisa (1972), Domingo Duval (1979), Juan Jiménez (1982, pastor de Badajoz), Adolfo Jiménez (1985) y de nuevo Pepe Pisa (1988). Como comentamos anteriormente desde 1993 Extremadura se ha constituido en zona evangélica autónoma siendo sus principales Responsables desde ese momento: Fernando Navarro, Juan Jiménez, Francisco Santos, de nuevo Juan Jiménez y Antonio Vallejo. En la actualidad el número de congregaciones es superior a la veintena y los fieles alcanzan casi los mil quinientos. Además de las iglesias hay que añadir una importante labor social en la ayuda a toxicómanos con la apertura de centros asistenciales propios en Plasencia, Mérida, Montijo y Badajoz (dependientes de la Iglesia de

---

<sup>9</sup> Pese a que la territorialidad de las comunidades locales de parientes está debilitándose debido a factores como: la fuerte sedentarización producida en décadas pasadas, el trabajo asalariado, el descenso de la violencia, las subvenciones sociales y la propia incidencia de los *aleluyas*, en otros casos, en cambio, parece mantenerse en algunas localidades a través del control de la venta ambulante o de drogas (San Román, 1997:194).



Filadelfia más cercana) y es que las drogas o el alcoholismo es un fenómeno suficientemente cercano a los contextos urbanos en los que se instalan las iglesias. No es de extrañar que la lucha contra la drogadicción, como símbolo del pecado y el diablo, se haya convertido en uno de los principales objetivos de estas iglesias (Marcos, 1999). Junto a estos centros, la acción social de la Iglesia se organiza a través de una asociación propia, *Conciencia Gitana*, muy extendida por todos los cultos y comunidades gitanas de la región extremeña, y a la que ya nos hemos referido anteriormente.

**TABLA 2. IGLESIAS EVANGÉLICAS DE FILADELFIA  
Y NÚMERO ESTIMADO DE FIELES**

Cultos	Conversos*	%Sobre resto Gitanos
BADAJOS I	160	
BADAJOS II	90	6'66**
BADAJOS III	30	
BADAJOS IV	20	
MÉRIDA I	120	
MÉRIDA II	50	23'52
MÉRIDA III	30	
DON BENITO	90	18
ALMENDRALEJO	80	16
ZAFRA	80	17'77
VILLANUEVA	40	13'33
MONTIJO	140	42
VILLAFRANCA	40	13'33
AZUAGA	35	20'58
OLIVENZA	30	20

CÁCERES I	100	
CÁCERES II	30	11´71**
PLASENCIA I	100	
PLASENCIA II	50	15**
NAVALMORAL	140	28
CORIA	25	12´50
MIAJADAS	80	27´58
TALAYUELA	35	13´46
LOGROSÁN	25	31´25
EXTREMADURA	1.620	12´73

\* Conversos: bautizados y simpatizantes habituales.

\*\* Porcentajes del total de fieles de la población.

El número de miembros con el que cuenta cada una de estas iglesias está sujeto a una relativa variabilidad y puede oscilar desde los 20-30 miembros de las iglesias más pequeñas, hasta los 100-150 de las mayores. Pese a que los creyentes constituyen una minoría, el poder e influencia de Filadelfia se amplifica en todas las comunidades gitanas como signo de identidad y prestigio. Además, dada la ausencia o escasa presencia en nuestro área de observación de otras formas de organización sociales o políticas gitanas, los cultos se convierten en protagonistas y mediadores privilegiados, muy escasamente discutidos por el resto de la población gitana<sup>10</sup>. Ello explica que los gitanos inconversos, pese a ser mayoritarios, tomen también a Filadelfia como algo propio.

---

<sup>10</sup> El carácter mediador, representativo y unificado de las Iglesias Filadelfia y de las Asociaciones Conciencia Gitana inculcadas al evangelismo, se potencia como referente étnico debido a los rasgos heterogéneos y plurales de los colectivos gitanos integrados en la FAGEX.

La mayoría de las iglesias están localizadas en barrios donde la presencia gitana es significativa o mayoritaria. Se trata de barrios, conjunto de bloques o asentamientos situados normalmente en la periferia urbana debido a la localización de las barriadas populares. No obstante, también existen familias gitanas que residen en los cascos históricos como el caso de Badajoz o distribuidos de forma dispersa junto al resto de la población paya y perfectamente integrados desde hace varias generaciones. Los cultos muestran gran diferencia en cuanto a la propiedad de los locales de culto y de la casa pastoral (vivienda del pastor y su familia directa que la congregación proporciona o participa en su coste), algo que responde a la prosperidad y número de los creyentes o a la actitud y disposición de los diferentes ayuntamientos. Lo normal es que las congregaciones costeen a través de las aportaciones de sus miembros el alquiler de los locales y casas pastorales. La mayoría de los fieles asisten al culto más cercano a su barrio o localidad, salvo excepciones.

Los cultos suelen celebrarse todos los días de la semana, con mayor o menor asistencia, salvo un día denominado de «descanso», que es elegido en cada congregación atendiendo a las tareas y mercados de sus miembros. Si bien, hay que advertir que nada permanece fijo mucho tiempo y que nuevas necesidades de los pastores o de los hermanos modifica por acuerdo las fechas. Igual ocurre con los horarios, aunque suelen oscilar entre las siete en invierno y las nueve en el verano con escasas variaciones.

Las congregaciones suelen estar formadas por familias gitanas mayoritariamente asentadas en sus localidades. Pese a la relativa antigüedad e importancia del mestizaje y de los matrimonios interétnicos en Extremadura desde hace siglos, la presencia de payos o «castellanos» en las iglesias gitanas es muy minoritaria en todas las congregaciones de nuestro área de observación, algo que al parecer no ocurre en Andalucía (Marcos, C. 1999: 141. Medina S. 1999: 114).

En relación al género, destaca la mayoritaria presencia femenina en los cultos. Los porcentajes femeninos son aún mayores en los casos de ancianas y mozas o adolescentes, que ven los cultos como espacios de libertad y expresividad ajenos (pero a la vez tolerados, seguros y controlados) al cerco familiar que califican de «machista». Además, la conversión y asistencia diaria a los cultos parece reforzar la creencia en la necesaria virginidad de las mozas en la medida que las alejaría de espacios más «mundanos». Los coros de jóvenes gitanas en los cultos expresan la vitalidad y prestigio de las iglesias tanto en las visitas de hermanos como en «reencuentros» (convenciones de varias iglesias) y bodas. Por otra parte, es de destacar el papel fundamental de las mujeres

en las conversiones de sus maridos e hijos, pese a su aparente sumisión tradicional en la cultura gitana y a la que encuentran respaldo en las Escrituras. Hemos de hacer notar también el importante papel que juegan las «pastoras», esposas de los pastores que no ostentan cargo administrativo o eclesial reconocido, en la comunicación, cohesión y mantenimiento de los cultos.

El análisis de la estructura de los grupos de edad de los cultos es también un aspecto fundamental a tener en cuenta<sup>11</sup>. La administración y jerarquía internas evangélicas configuran roles y posiciones diferentes en relación a la edad. Así, en el trabajo de campo hemos observado como los coros lo forman (siempre que es posible) mozas; los jóvenes no casados no pueden llegar a ser pastores; los ancianos de las iglesias son consultados como «columnas» de los cultos; existen reuniones especiales de jóvenes y adultos separados o en ocasiones se organizan cultos y «reencuentras» de jóvenes. La presencia de familias adultas garantiza cierta seguridad en las ofrendas y el mantenimiento económico de los cultos, la conversión de jóvenes permite en el futuro reproducir y ampliar los conversos y, además, su presencia numerosa o no en los coros constituye la imagen de la vitalidad o decadencia de los cultos. El análisis por grupos de edad en las congregaciones de nuestro área de observación muestra claramente que la estructura típica corresponde a un reducido grupo de ancianos con sus numerosos hijos o hijas ya casados en torno a los 20-50 años y sus respectivos hijos o nietos mozos.

En este recorrido por los contextos de conversión evangélicos extremeños nos detenemos a continuación en los sistemas ocupacionales y en la situación socio-económica de las familias creyentes. Como aspecto central, y con carácter aclaratorio previo, habría que asumir que las estrategias productivas de las unidades domésticas gitanas suelen ser diversas, cambiantes y adaptativas (San Román, 1997; Fresno, 1999). En muchos casos, se alterna el

---

<sup>11</sup> Para Elisenda Ardevol (1994: 94), la edad y el sexo son los dos ejes fundamentales de la sociabilidad gitana y articulan en torno a ellos los derechos, obligaciones, sistemas de autoridad y valores morales del grupo. Ardevol distingue cuatro grupos: niños, mozos, casados y tíos o ancianos. Lo importante, para nosotros, es destacar que este sistema tradicional se reproduce y reelabora con una fundamentación bíblica en el interior de las congregaciones: importancia de las familias y matrimonios, subordinación de los hijos mozos, respeto a los ancianos. De nuevo vemos un aspecto cultural que, sin rupturas con la tradición, queda redefinido étnicamente en clave religiosa.

trabajo de temporeros agrícolas con la venta ambulante y el acceso a prestaciones sociales. La venta ambulante reglada es una situación privilegiada relacionada con cierta prosperidad económica pero, a la vez, representa una carga al requerir varias licencias administrativas y legales y estar muy limitados los puestos en los mercados municipales. El ideal regulativo que se mantiene o postula sigue siendo la forma tradicional ocupacional de trabajo autónomo y de cooperación de toda la unidad doméstica, el mismo ideal que posibilita la diversificación y la adaptabilidad de estrategias según la coyuntura económica y el acceso a posibles y estimadas prestaciones sociales.

Más de la mitad de los creyentes se dedican a la venta ambulante. De éstos, la mayoría cuenta con licencias y permisos fiscales, administrativos y municipales, aunque otros siguen optando por la venta ambulante no reglada o, parcial o temporalmente reglada (en las proximidades de los mercadillos, en determinadas calles populosas o en furgonetas que recorren pueblos), pese al riesgo real de la pérdida y decomiso de la mercancía al que se enfrentan. La venta ambulante es una ocupación que necesita de una fuerte inversión de capital (en géneros, furgonetas, licencias, tenderetes, etc.) y experiencia. Además, requiere movilizar contactos, alianzas familiares y responsabilidades. Pese a la existencia de una amplia gradación de ingresos en los que se dedican a la venta ambulante, en razón al número de mercados, la posición estratégica de los puestos, la oportunidad de la inversión, la actualidad relativa de las mercancías, las inclemencias del tiempo, etc, esta ocupación suele traer consigo cierta prosperidad económica y prestigio social. Otros, en cambio, sin capacidad de «emplear mucho género», ni regularizar posiciones y mercados, necesitan cambiar a menudo de géneros y mercados. Suelen ser éstos últimos los que alternan la venta ambulante y los trabajos agrícolas, según la coyuntura económica familiar y estacional.

La siguiente ocupación, en orden de importancia, es la de temporeros agrícolas (aceitunas, tabaco, espárragos, frutas, etc). La movilización y movilidad de toda la familia en cortos períodos temporales les permite ahorrar determinadas cantidades hasta la próxima salida, junto a la posibilidad de reunir «jornadas» para las prestaciones sociales. Le siguen en importancia la economía informal (chatarras, cartones) y el desempleo. Una minoría, apenas el cinco por cien, son asalariados estables. Otras ocupaciones más escasas son: anticuarios, artistas flamencos, feriantes. Lo más importante, para nosotros, es destacar que estos datos nos arrojan luz sobre el fenómeno conversionista gitano. Así, la venta ambulante reglada, como práctica principal de los creyentes evangélicos, está muy por encima de las estimaciones respecto al mundo

gitano general (Mena, 1999). Por contra, el número de temporeros agrícolas y de desempleados entre los *alehuyas* es bastante menor respecto al resto de la población gitana.

Por otra parte, dada la importancia de las redes familiares entre los gitanos nos resulta necesario observar su grado de incidencia en el interior de las congregaciones. Los datos parecen mostrar claramente que las conversiones se mueven por lazos parentales. Se desmiente de esta forma, al menos en el contexto de nuestro trabajo, que los creyentes promuevan la desintegración de los lazos familiares tradicionales en los gitanos. Es más, la carencia de relaciones sociales o vínculos personales y familiares, un supuesto déficit social y afectivo, no parece que sea la nota característica de los gitanos entrevistados en nuestro estudio. Más bien, es el fuerte funcionamiento de la estructura grupal tradicional, y no su desorganización, lo que facilita el avance del movimiento, son familias enteras las que se convierten y transmiten su conversión a familiares indirectos.

Por lo general, las congregaciones evangélicas se encuentran situadas en barriadas sociales o en almacenes del extrarradio. Lo cierto es que la población gitana se encuentra en su mayoría parcialmente integrada en barriadas populares, aunque persisten tendencias a habitar ciertas calles o bloques de viviendas que se convierten, de este modo, en específicamente gitanas. Las iglesias se sitúan en espacios urbanos de importante presencia gitana, pero donde las relaciones interétnicas y la convivencia son cotidianas, salvo excepciones. La problemática económica, social y cultural de los entornos es, por tanto, compartida por «castellanos» y gitanos, si bien éstos últimos encuentran menos posibilidades de movilidad social. La movilidad espacial es escasa: se cambia de casa pero no de barrio. Así, la prosperidad económica conseguida por ciertas ocupaciones (venta ambulante) hace posible abandonar pisos de bloques estigmatizados y adquirir pisos o casas unifamiliares en zonas próximas.

### ASPECTOS ORGANIZATIVOS Y RITUALES

El movimiento étnico-religioso de las iglesias pentecostales gitanas de «Filadelfia» nace en Francia a mediados de siglo cuando un pastor evangélico francés, Clement Le Cossec, comenzó a predicar entre los gitanos. Pronto el movimiento adquiere una enorme prosperidad en la medida que se afianza el carácter étnico de sus líderes y bases. A España llega a finales de los sesenta fomentado por el regreso de temporeros gitanos de la vendimia. Después de

unos años difíciles, de persecuciones y prohibiciones, el movimiento es legalizado en 1969 como Iglesia Evangélica de Filadelfia, tras ser rechazada la denominación francesa de «Misión Gitana», evocando el nombre de una de las iglesias primitivas cristianas de Asia Menor que mantuvieron relación epistolar con el apóstol Juan. Pero lo peculiar es destacar que los «cultos aleluyas», como se conocen, están suponiendo una estrategia identitaria de redefinición étnica para una minoría marginada y desprovista de mecanismos organizativos socio-políticos centralizados.

La Iglesia gitana Filadelfia es una rama pentecostal dentro del evangelismo protestante. El sistema doctrinal y práctico del pentecostalismo lleva a los creyentes a propiciar y mantener viva la acción del Espíritu Santo en sus vidas, ordenar y dirigir sus acciones desde las enseñanzas literales bíblicas y a creer en la manifestación divina a través de dones o carismas: don de lenguas, profecías, sanaciones, etc. Este carácter carismático permite que los cultos gitanos condensen rituales y acciones simbólicas de tipo extático propiciadoras del «renacimiento» personal y comunitario. El autoperfeccionamiento y la metodología de salvación que conlleva la conversión se dirige a todos los aspectos de la vida de los creyentes: familia, relaciones sociales, aspecto personal, gestión corporal, ética del trabajo, lenguaje, en resumen, un virtuosismo moral de tipo ascético que conforma un *habitus*<sup>12</sup> específico.

Pero veamos el escenario concreto de las conversiones religiosas evangélicas gitanas. Los cultos suelen celebrarse en bajos comerciales, casas alquiladas o locales privados o municipales, de unos 30 a 100 metros cuadrados, dependiendo del tamaño de las congregaciones. Están escasamente decorados, a lo sumo cuadros de citas bíblicas enmarcados en postales de paisajes y atardeceres. El mobiliario consiste en los bancos y asientos y en algún tipo de estrado y púlpito para el pastor, esto último se convierte en la única división espacial clara que se observa junto a la división por sexos en los asientos (no obstante, esta ordenación espacial se trastoca cuando los fenómenos extáticos se prodigan). Los hermanos se van sentando según van llegando, a un lado, los hombres, al otro, las mujeres. Cercano al púlpito se coloca el coro femenino (formado por las creyentes más jóvenes de la congregación) y los músicos con

---

<sup>12</sup> Bourdieu define este concepto como la interiorización activa de las condiciones sociales y económicas, que genera disposiciones y esquemas perceptivos de acción y organización en los agentes que forman parte de un campo determinado (1993: 23-27).

sus instrumentos, básicamente piano eléctrico y caja acústica (pero también es posible encontrar guitarras, baterías, bombos, etc). Los cultos comienzan generalmente a las siete en invierno y a las nueve en verano y duran hora y media o dos horas.

Las ceremonias comienzan con los primeros coros («coritos» de letras bíblicas), saludos e invocaciones del pastor. La labor del coro es fundamental para marcar los ritmos y diferentes partes de la liturgia, todo ello bajo la supervisión del pastor y de una «encargada o jefa» del coro. Con una música y voces estremecedoras se intercalan coros de alabanza, gloria y oración. A continuación el pastor pide a algún hermano o hermana que «presente» el culto al Señor. Le sigue la predicación y lectura bíblica por parte del pastor, normalmente breves versículos que son entrelazados con mayor o menor fortuna. Los predicadores, que pueden ser pastores u obreros invitados, gritan, gesticulan, escenifican e interpelan constantemente a los hermanos, buscando una emotividad e interacción efectiva y explícita por medio de palmas, «amén», «glorias» y «aleluyas». La predicación y los versículos concretos son «inspirados por el Espíritu Santo». También puede ocurrir que desde el comienzo se invoque a la oración, la meditación y las manifestaciones glosolálicas y carismáticas, en esos casos las lenguas surgen por doquier, junto a breves trances y espasmos. Si el pastor o la congregación insiste es posible que aparezcan danzas, profecías, imposición de manos, liberación de espíritus, etc. (pero muy raramente). El orden litúrgico puede, por tanto, ser improvisado o dependiendo de las manifestaciones carismáticas, extenderse, más o menos. Luego seguirán más coros, se pasa la ofrenda (contribución económica de los fieles) y se despide el culto.

Los cultos se celebran todos los días de la semana, salvo un día llamado de descanso, que suele coincidir con mercadillos importantes. El domingo el ritual cambia un poco al recordarse con el «pacto» del pan y el vino la alianza de Dios con su iglesia. Durante la semana suelen darse cultos más o menos diferentes, al enfatizar alguna de las secuencias: cultos de oración, de predicación y lectura bíblicas, de alabanza y poder del Espíritu Santo, siendo precisamente éstos últimos los más propicios a las manifestaciones carismáticas: las oraciones y plegarias individuales y colectivas dan paso a las alabanzas y coros en paralelo a un aumento gradual de la exaltación que pronto acaba en gritos, palmas, espasmos, tics nerviosos, trances, articulación de sonidos desconocidos, profecías, etc.

Parece demostrado que el pentecostalismo moderno tuvo sus comienzos a principios del siglo XX en California y el medio-oeste americano de la mano de predicadores exmetodistas como Parham y el afro-americano Seymour, que pro-



pagaron el énfasis en la glosolalia y los avivamientos colectivos interétnicos con el propósito de evangelizar a todo el mundo. Pese a ello, el movimiento pentecostal debe gran parte de sus fundamentos doctrinales y teológicos a movimientos renovadores protestantes británicos de raíz carismática y puritana como el metodismo de Wesley, el movimiento restaurador de Irving y el regeneracionista de Keswick. La importancia del metodismo de Wesley es crucial para entender el origen y expansión de las iglesias pentecostales por el mundo. A finales del siglo XVIII desarrolló una teología de la «segunda bendición» con la idea del «bautismo en el Espíritu Santo» y su rechazo de la doctrina calvinista de la predestinación. El metodismo fundamentó religiosamente el modo de vida ascético después de que se había abandonado esa idea. De ahí que los signos de la conducta resultaran imprescindibles como controles de la verdadera conversión. Además no bastaban las buenas obras sino una vida santa elevada a sistema. La praxis cotidiana del hombre se planifica y se configura como un método consecuente y planificado de vida racional en el mundo, pero con miras en la transcendencia (Weber, 1997: 193).

Por su parte, Irving dirigió a mediados del siglo XIX el primer intento de restauración de dones en una iglesia neotestamentaria, y señaló a la glosolalia como señal del bautismo en el Espíritu Santo. Ya a finales de ese siglo, Keswick modificó el énfasis wesleyano en el corazón puro por la idea emanada de la recepción personal e íntima del poder espiritual y la regeneración vital (Nelson, 1987; Beyer, 1994). Con el tiempo, y conforme el pentecostalismo se extendía por el mundo, hacía valer su flexibilidad y adaptabilidad a contextos sociales o interétnicos muy variados, saltándose barreras étnicas y económicas con una creciente vitalidad. Esta permisividad en el juego de posibles hibridaciones culturales, sólo explicable por el papel creativo de la apropiación de las creencias religiosas por parte de los diversos grupos sociales, fue acentuando su ortodoxia en la literalidad bíblica, el rigorismo ético y las prácticas más emotivas y extáticas.

Los movimientos pentecostales son los que con mayor éxito están extendiéndose por Latinoamérica y encuentran una amplia aceptación en muchas partes del mundo y en diversas denominaciones cristianas, incluyendo algunos grupos carismáticos dentro del propio catolicismo. La «espontaneidad afectiva», la «libertad de los cultos», la «sensualidad emotiva» y la «participación personal» que parecen caracterizar a estas prácticas (todas ellas consideraciones y definiciones emic de los propios creyentes pentecostales), llenan el vacío emotivo y sensitivo con el que caracterizan y definen a los miembros de «iglesias más frías», «racionales» o «litúrgicas». Iglesias incipientes que lle-

gan a lugares que «nunca otras se preocuparon» con tanto esmero de llegar y que encuentran en el calor y expresividad de esta experiencia un poderoso lazo de comunión<sup>13</sup>. De alguna forma, algunos creyentes parecen sentirse atraídos por el carácter antiecuménico, antiinstitucional y antijerárquico de los grupos carismáticos.

Las revelaciones carismáticas han sido interpretadas desde modelos funcionalistas como manifestaciones de procesos sociales de privación y desarticulación. Las prácticas extáticas se transforman en una denuncia del orden establecido, un rechazo del mundo y una forma de ofrecer una *communitas* inmediata y cálida en formaciones sociales que se han vuelto rígidas y frías, y que han ignorado y oprimido a grupos periféricos. Este supuesto poder de los oprimidos, denigrado por los poderes hegemónicos, sólo en contadas ocasiones se vuelve contra la estructura, siendo la mayoría de las veces ritos de inversión que refuerzan o reproducen el status quo social (Lindholm, 1997:224 y ss.). Frente a este tipo de planteamientos teóricos, la etnografía en los contextos de conversión gitanos muestra que los lazos primarios no sólo no se debilitan sino que se refuerzan como lazos religiosos y que los creyentes tienden a formas de integración cultural. «De hecho no se puede entender la extensión y prosperidad del evangelismo sin contar con el papel jugado por las redes familiares gitanas» (Cantón, 1999a: 196).

Por lo general, los estudios antropológicos muestran interpretaciones contrapuestas sobre estos fenómenos extáticos (Lewis, 1986). Mientras que la participación en rituales extáticos en culturas tradicionales o «primitivas» es considerada como algo «normal» y «funcional», la pervivencia de prácticas carismáticas en sociedades occidentales es fuertemente estigmatizada, «las pruebas aportadas por sociedades menos complejas sugieren que una visión positiva de la participación carismática es la regla y no la excepción en las comunidades humanas, y que dicha participación sólo adquiere un valor negativo cuando la sociedad se vuelve muy centralizada, impersonal y racionalizada» (Lindholm, 1997:223). En este contexto las manifestaciones extáticas y carismáticas propias de los cultos gitanos pueden y suelen ser vistas como ele-

---

<sup>13</sup> En el caso gitano la emotividad de la música, los coros y las palmas subrayan el «calor» de la predicación y la manifestación de los dones. Fomentan con mayor pasión en «quebrantamiento» o estremecimiento del alma ante la presencia divina, el grupo y la necesidad de renacimiento espiritual. Aunque la espontaneidad y la participación son rasgos del pentecostalismo en general.

mentos sectarios, frutos de la ignorancia, la desestructuración o fragmentación cultural, o las ansias de consuelo espiritual, (Anta, 1994: 88; Gamella, 1996: 367).

Ha sido Goffman (1989: 160) el que ha interpretado los procesos de estigmatización como roles de interacción entre los diversos grupos. Si los estigmas describen procesos y definiciones sociales es evidente que el evangelismo gitano concentra toda la retórica antisectaria tanto de otras minorías religiosas en clara competencia como de la sociedad católica mayoritaria<sup>14</sup>. Además, la circulación de «espirales de sectarización» hacia estos grupos es doble: el religioso y el étnico, es decir, integra discursos antisectarios y discursos antigitanos. Lo curioso es observar como «en este punto el discurso antisectario de los protestantes no pentecostales apenas se distingue del sostenido por la Iglesia Católica, las organizaciones antisecta y los medios de comunicación» (Cantón, 1999c:174). Y como dentro del propio pentecostalismo, en este caso payo, la estigmatización cambia de sentido y referencia, es la autonomía del movimiento gitano lo que resulta hostil. Y ello pese a que se reconoce, al mismo tiempo, la transformación «positiva» de la cultura gitana hacia la integración, el alfabetismo y la convivencia, etc.

Pero es hora de centrarnos en los carismas que se relatan y manifiestan en las iglesias gitanas. Los dones del espíritu se mencionan en cuatro pasajes del Nuevo Testamento<sup>15</sup>: Romanos 12:6-8, Corintios 12: 4-11, Efesios 4:7-13, Pedro 4: 9-11. En algunas ocasiones se mencionan por su función y, en otras por la persona o rol que lo desempeña. En todo caso la estructura de las iglesias pentecostales está sometida a la inspiración concreta del Espíritu Santo que revela los ministerios (pastores, predicadores, evangelistas, maestros y apóst-

---

<sup>14</sup> No podemos olvidar que la circulación de los estigmas es reversible, es decir, que los estigmatizados también estigmatizan. Además, estos procesos afectan también al interior de las comunidades gitanas donde conviven, sin una hostilidad relevante, gitanos conversos e inconversos.

<sup>15</sup> La expresión se deriva del término «charis»: gratuidad, don. Era un término infrecuente en la literatura veterotestamentaria aunque su sentido contextual y figurado aparezca a menudo. Con la excepción de Pedro, será Pablo el que difunda su sentido como don y servicio, ya sea referido a necesidades coyunturales o a necesidades estructurales de los creyentes y de las primeras comunidades cristianas.

toles) y la dinámica y distribución de los dones<sup>16</sup> En algunas ocasiones se relatan más de 20 dones, dependiendo de la interpretación bíblica y de si se separan las funciones de los *ministerios* (cargos de importancia en la estructura jerárquica y espiritual).

Sin especificar el contenido concreto de cada uno, a continuación ofrecemos una lista provisional: profecía, enseñanza, apostolado, sanidades, interpretación de lenguas, glosolalia, milagros, servicio, administración, discernimiento de espíritus, aliento, fe, generosidad, ayuda, sabiduría, conocimiento, dirección, liberación de espíritus (exorcismos). Las Escrituras son también tomadas como presupuesto último para aclarar el sentido y referencia de los dones. La literalidad bíblica se selecciona y organiza subrayando los aspectos más pentecostales.

#### **SIGNIFICADOS Y CAMBIOS CULTURALES. PERSPECTIVAS E INTERROGANTES**

Para comprender este inquietante y complejo fenómeno seguiremos a Teresa San Román en su descripción sintética del proceso histórico y social que llevó a los gitanos al conversionismo. Tradicionalmente los gitanos de todo el mundo han sido reacios a organizaciones socio-políticas que trasciendan el grupo de parientes. Las relaciones políticas se articulaban a partir de la autoridad de los hombres adultos y los ancianos de prestigio como formas de «lealtad a los vínculos de filiación». Este «carácter acéfalo de las relaciones políticas», contrario a toda forma de centralidad e integración alejada de los grupos domésticos y linajes, ha ido cambiando de manera progresiva en las últimas décadas. Desde los años sesenta, y en paralelo al proceso de sedentarización y urbanización de estos colectivos, han surgido nuevas formas de poder y organización internas (San Román, 1997:210; 1999:37). Algunas de ellas, no se puede ocultar, promovidas desde la ignorancia y etnocentrismo de las administraciones, y proclives a la autoproclamación de líderes no exentos de ambición (intermediarios ilegítimos con la administración, caciques locales, etc). Pero otras emergen, en cambio, como verdaderos gérmenes de movimientos sociales de base étnica, que construyen sus discursos al hilo de la

---

<sup>16</sup> Los carismas pentecostales no sólo provienen, de forma vertical, del «Espíritu Santo» sino que vienen para los hombres, dimensión horizontal, para la «edificación de la comunidad» de creyentes. De ahí que la cohesión interna y la unidad y ordenación de los carismas sea fundamental.

apertura democrática, sobre bases religiosas o ideológicas. Estas nuevas formas vienen acompañadas de un modo distinto de entender «las relaciones entre los gitanos y su entorno». Nos referimos tanto al Movimiento Asociativo como al Pentecostalismo gitano.

Entre los factores de su génesis paralela podemos identificar, entre otros, la necesidad surgida entre los propios gitanos de implementar «nuevas estructuras transversales diferentes a los grupos de parientes, capaces de movilizar recursos y atención públicas» en un contexto democrático, de reinventar «una autoimagen más positiva» destinada a minar los estereotipos racistas y de rescatar los valores de su cultura que consideran más estimables. Todo ello puede potencialmente facilitar el surgimiento de «una solidaridad más unitaria y militante que propicie la articulación global con el conjunto de la sociedad» mayoritaria, así como la generación de propuestas reivindicativas para la mejora de las condiciones de vida allí donde ésta transcurre entre carencias fundamentales (San Román, 1999:38-39).

Las Asociaciones han estado supeditadas a una dependencia lastimosa del Estado o de sus representantes y siguen estando, en parte, divididas y condicionadas por las contradicciones inherentes a la participación activa de gitanos en «estructuras claramente no gitanas». Pero pese a ello las asociaciones están empezando a movilizar la etnicidad como recurso e instrumento político, propiciando procesos de cambio que ya no pueden ser ignorados por más tiempo (Fresno García, 1991; San Román, 1997, 1999).

En cambio, el Pentecostalismo, un movimiento socio-religioso de origen claramente no gitano, pero que los gitanos han adaptado exitosamente a su cultura, se ha desarrollado autónomamente permaneciendo en lo esencial ajeno al mundo paya y a los aparatos de poder administrativos, y abriéndose a nuevas vertientes asistenciales que surgen a partir de la iniciativa de los mismos líderes evangélicos gitanos (centros de desintoxicación de drogodependientes, talleres educativos, alfabetización, etc). Su crecimiento parece imparable a pesar del carácter a veces problemático de la redefinición étnica que las iglesias divulgan<sup>17</sup> y pese a los peligros de estigmatización intra e interétnica que el conversionismo propicia en sociedades de larga hegemonía católica.

---

<sup>17</sup> Fundamentalmente la analogía con el pueblo judío. Uno de los fundadores y líderes del movimiento Filadelfia aclara en un texto interno dichas similitudes. Tanto las persecuciones y discriminaciones que los gitanos han padecido a lo largo de la historia como la esperanza y bienestar futuros son interpretados como signos de pueblo elegido por Dios (Jiménez Ramírez, 1981 :16).

Dado que constituye, en cierto sentido, una iglesia de y para gitanos, la religión se convierte en instrumento de transformación social en la medida que genera procesos de readaptación de estrategias tradicionales y nuevos modelos de interacción con otros grupos gitanos y la sociedad mayoritaria: las conversiones afectan a las estructuras familiares y vecinales, los sistemas de autoridad, las actitudes ante el trabajo y las actividades económicas, etc. Y no sólo reelaboran la herencia cultural para enfrentarse al cambio cultural y a los problemas que la integración dependiente y marginal en la sociedad mayoritaria suponen, sino que permiten espacios alternativos de negociación de las identidades gitanas al pretender dotar de una fundamentación bíblica a buena parte de las costumbres que solemos identificar como gitanas. Así, por ejemplo, ahora se fomenta la solidaridad intragrupal gitana como hermandad en la salvación, el nomadismo tradicional gitano a través de la movilidad de los *pastores* (los líderes de las congregaciones), la separación de roles de género que ahora se relegitima en clave bíblica, el respeto a los ancianos, la endogamia que se vuelve preferible entre gitanos conversos, etc.

Como ya hemos comentado anteriormente, la marginación, la estigmatización y el racismo han sido notas características de la historia de los gitanos en España y Extremadura (Calvo, 1997). Pese a los avances conseguidos en las últimas décadas siguen siendo objeto de una política por parte del Estado y las administraciones locales que fluye desde el integracionismo al asistencialismo paternalista<sup>18</sup>. En efecto, los gitanos han sido objetos de una reificación por parte de los estudios antropológicos que los han convertido en objeto de estudio privilegiado (Anta, 1994), algo bastante afín a las características internas de la propia disciplina, dada la ausencia significativa de miradas y voces propiamente nativas. Esto ha llevado a toda una lógica política y social de control y construcción de las diferencias.

De ahí que un enfoque antropológico sobre el pentecostalismo gitano no deba incidir en planteamientos esencialistas o estáticos, sino abordar la diversidad y dinamicidad del movimiento que parece posibilitar procesos de cambio entre grupos concretos de gitanos (Cantón, 1997). En este sentido me remito a

---

<sup>18</sup> Si se me permite la extrapolación y el cambio de área, dichos modelos recogen, con similitudes, todas las contradicciones de la historia de la política indigenista en América Latina.

la clásica propuesta de C. Geertz, readaptada a nuestro contexto: la antropología no es el estudio *de* religiones sino *en* religiones. Algo también cercano al interés de Rodrigues Brandão por dejar de ver en la religión lo que es en sí (una institución o sistema de creencias y prácticas) para verla como «algo a través de lo cual» se pueden comprender otros fenómenos como las identidades, la sociabilidad o el cambio cultural (1995: 15).

La estructura y dinamicidad del evangelismo gitano nos invitan a comprender, desde una mirada antropológica, la pluralidad, complejidad y paradojas de los nuevos movimientos religiosos en este final del milenio. No en vano, los Nuevos Movimientos Religiosos han sido interpretados muchas veces como síntesis ideológicas y afectivas, teóricas y prácticas, de sectores sociales que, sin ellos, se encuentran sin campo social y simbólico donde desarrollar su identidad. Cuando el cambio social y económico ha sido rápido y sustancial, nuevos grupos sociales se sienten necesitados de una reinterpretación, una redefinición de su posición social. Así, esta hipótesis (para nosotros insuficiente) considera que los gitanos buscarían su propia justificación trascendental en clave de salvación personal y de grupo, y lo harían con tanto mayor rigor, cuanto más excluidos estén de la distribución del capital social y religioso existente. Su búsqueda de acomodación conflictiva a un *nuevo orden real* (en un momento histórico de cambio hacia otros modos de ser gitanos) les exigiría una promesa escatológica satisfactoria en este mundo y en el más allá.

La perspectiva que ha seguido esta investigación, lejos de secundar los planteamientos que explican los Movimientos Religiosos como respuestas a la anomia social, la privación, la desorganización social o la pérdida cultural, plantea una interpretación de la conversión religiosa como motor de cambio y transformación, algo que es, por lo demás, mucho más cercana a la experiencia concreta y personal de los agentes sociales conversos (Carro, 2001). La reelaboración pentecostal de la realidad económica, social e ideológica gitana van mucho más allá de una interpretación bíblica del mundo al dotar a los conversos de estrategias prácticas de relación eficaz con el mundo y de transformación de las relaciones tanto intra como interétnicas.

En todo caso, la pluralidad y vitalidad de los nuevos movimientos religiosos constituye un desafío teórico para las ciencias sociales. Abandonadas, en parte, las explicaciones de la progresiva e irreversible secularización y desencantamiento del mundo y la experiencia bajo la extensión de los principios modernizadores, racionalistas, científicos y globalizadores, (y sin todavía un nuevo paradigma teórico claro y consensuado), las perspectivas teóricas tra-

tan de abrirse camino a tientas para comprender sin sectarismos la complejidad del fenómeno religioso contemporáneo.

Así, por ejemplo, P. Beyer (1994) distingue las categorías analíticas de *función* y *performance* del sistema religioso. La *función* religiosa organiza un ámbito devocional y salvífico autónomo, un control y gestión del poder sobrenatural. Este ámbito proporcionó a las religiones tradicionales su hegemonía y poder social. La *performance* religiosa se aplica a otros campos no religiosos pero tiéndolos de religiosidad: salud, ética, política, etc. Si bien la modernización ha ido privatizando los aspectos funcionales de la religión, los nuevos movimientos religiosos suelen reaccionar con indudable éxito extendiendo los compromisos y prácticas de los fieles a subsistemas más profanos. Si la globalización incide en la secularización, privatización y desencantamiento de la función religiosa, las nuevas formas de espiritualidad refuerzan y multiplican las performances religiosas. De este modo paradójico, pero no contradictorio, se produce el descenso de las religiones mayoritarias tradicionales y el auge del pluralismo religioso, se vacían los aspectos religiosos teológicos y se valorizan los aspectos éticos, familiares, sexuales, etc. Así, los nuevos movimientos se enfocan a lo que Beyer denomina «problemas residuales» de los sistemas globalizantes pero con una clara orientación performativa. A la individualización e impersonalidad de los sistemas funcionales se contraponen el mundo cotidiano y significativo, altamente expresivo y simbólico, que lejos de ser «residual» adquiere una importancia capital. (Beyer, 1994: 97-110.)

El reencantamiento del mundo y el combate contra la privatización de la experiencia religiosa propiciados por el pentecostalismo (dos procesos contrarios a la teoría de la secularización), por ejemplo, pueden comprenderse desde el acercamiento de las religiones a las capas bajas y olvidadas de la población, que permanecían relativamente ajenas a las creencias y prácticas religiosas institucionalizadas (Sanchiz, 1999: 393). Gerlach (1974), en cambio, apuesta por una concepción rupturista de los movimientos sociales religiosos, entendiendo que la religión puede ser agente del cambio social. Y para ello propone cinco factores alternos y significativos operacionalmente de los movimientos pentecostales tomando como modelo la «ecología participativa», que postula sistemas autorregulados y retroalimentados de acción, intercambio y adaptación a los posibles cambios en el medio:

1. **Organización social:** segmentaria, policefálica y reticulada, que permite un grado alto de adaptabilidad para el crecimiento y la promoción del cambio social y personal:



- La misión de cada culto contribuye en su propia autonomía a la variación, innovación, experimentación de ensayo y error, resolución de problemas.
- Permite reclutar a «representantes» de una amplia tipología social. Los cultos diversifican la procedencia de sus miembros.
- La atomización previene la desaparición efectiva de todo el movimiento a través de a multiplicidad del liderazgo y la autonomía local.
- Genera una escala de esfuerzo y competencia interna.

2. **Reclutamiento.** Fundamentalmente en interacciones cara a cara pero siguiendo las relaciones sociales preexistentes: familia, vecinos, amigos.

3. Una **ideología** del cambio personal, simple y atractiva, que permite al individuo gestionar su salvación, facilitando un sentimiento de dignidad y poder personal que posibilita una redefinición de la imagen individual y étnica.

4. La percepción subjetiva y real de una **oposición** al movimiento que siempre amenaza pero no llega a aniquilarlo. Dicho combate permite la cohesión interna y una fuerza de compromiso.

5. El proceso de **compromiso** que cambia radicalmente las vidas por medio de experiencias emocionales (experiencias extáticas), que constituyen actos de «quemar el puente» (de la vida pasada al presente).

En suma, para Gerlach el pentecostalismo puede ser descrito como un movimiento de transformación personal y cambio social, esto es, un movimiento socio-religioso organizado, motivado ideológicamente, comprometido en la transformación personal, reclutando activamente y cuya influencia es vista en oposición al orden establecido. Por supuesto, ello depende de los contextos y los momentos históricos.

Para el pentecostalismo la verdadera santificación sólo puede acreditarse con una conducta de acuerdo con la voluntad de Dios, es decir, con un rigorismo ético basado en la bendición divina, y ello lleva a un método de vida moral racional, al dominio de sí según principios firmes y regulados. Y desde el punto de vista económico, en «la fundamentación de la confianza comercial en las cualidades éticas del individuo concreto, que se acreditan en el trabajo objetivo de la profesión», (Weber, 1997: 378). Y en este caso las consecuencias económicas frente a pautas tradicionales basadas en el parentesco son claras.

La línea weberiana ha servido a Cantón (1999b) para criticar las conexiones apresuradas, establecidas por autores funcionalistas en contextos latinoamericanos<sup>19</sup>, entre anomia y carencias socio-económicas y auge de las conversiones pentecostales. Esos enfoques ignorarían el papel activo de los sujetos en la aceptación y apropiación de las creencias. Por otro lado, incide en la importancia de la nueva actitud ante el trabajo y los cambios en la racionalidad económica que las conversiones promueven, en concreto, conductas prácticas ligadas a la austeridad en el gasto y el consumo, el ahorro, la honestidad y responsabilidad en el trabajo, la amabilidad y buen trato, la laboriosidad, la valoración de la prosperidad económica como mejor forma de expresar la gracia divina, etc. Todas estas transformaciones tienen consecuencias, quizá no conscientes o involuntarias, pero evidentes, de las doctrinas pentecostales en los objetivos, deseos y prácticas cotidianas que los creyentes dan a sus actividades económicas. Todo ello se muestra y desarrolla en los discursos *emic* de los creyentes y, si bien resultaría más difícil constatar una prosperidad económica real, sí que se puede apreciar una mentalidad y actitud diferente ante el trabajo al narrar los informantes el «antes y después» de las conversiones. Por supuesto que es la propia ideología religiosa y espiritual la que disfraza la cronología temporal y acaba tiñendo la propia pobreza o prosperidad con contenidos morales y espirituales.

La transformación de signo capitalista ejercida por los mercados ambulantes fue evidente<sup>20</sup>. El abandono del fraude o el robo, por ejemplo, en cierta medida aceptados culturalmente como resistencias activas ante la persecución y la negación mayoritarias, hizo posible aceptar la mentalidad capitalista mercantil. Como aclara Weber, «un acto económico capitalista se apoya en la expectativa de beneficio mediante el aprovechamiento de las posibilidades de cambio, es decir, posibilidades de lucro pacífico». Por supuesto que el lucro violento o fraudulento desarrolla leyes diferentes a las del beneficio por el

---

<sup>19</sup> Cantón (1999b) analiza varios trabajos sociológicos latinoamericanos que toman como factor principal de las conversiones las privaciones socioeconómicas asociadas a la marginación, el desempleo, desarraigo, etc. Así, comenta los trabajos sobre evangelización protestante de Willens en 1967 en Brasil, Lalive D'Épinay en 1968 en Chile, Marzal en Perú en 1987, Garma en México en 1987.

<sup>20</sup> En un sentido contrario son las tesis de Miriam Kaprow (1994: 89-90), que, si bien no habla de gitanos conversos en Zaragoza, defiende la organización no capitalista gitana como forma de resistencia a la estructura.

intercambio formal. Eso hace que la acción se oriente al cálculo racional de capital y no a factores irracionales (por muy humanos y naturales que sean). De ahí que el capitalismo «pueda identificarse justamente con el sometimiento de ese impulso irracional, o al menos con su contención racional» en un proceso que construye y posibilita la idea de rentabilidad frente al afán de lucro sin límites (Weber, 2001 :317).

En los contextos evangélicos gitanos observados en nuestro trabajo de investigación, ha sido también evidente la transformación que las conversiones religiosas acaban ejerciendo respecto a las actitudes psicológicas y la racionalidad económica de los fieles. La singularidad de la minoría étnica implica que los ideales de trabajo productivo, movilidad social y éxito económico aparezcan adaptados y redefinidos en el sistema ocupacional mayoritario de los gitanos, en concreto, la venta ambulante. Y los procesos de cambios se implementan, sobre todo, en relación a las actitudes, racionalidad y moralidad del trabajo honesto y cristiano, en el contexto de las relaciones intra e interétnicas.

La relación entre el éxito en los negocios y la gracia y protección divina aparece en los discursos gitanos. La venta continuada en mercadillos necesita además la aplicación de prácticas generosas con el público: palabra, amabilidad, fianzas, responsabilidad, garantía de devoluciones, confianza. No engañar acaba siendo una estrategia a largo plazo rentable. Cumplir promesas asegura y fideliza clientes. Por otra parte, el mercado se convierte en un claro espacio de orden, imagen y prestigio frente a otras ocupaciones y otros gitanos.

Otro aspecto a tener en cuenta es la transformación vital. El cuerpo es el primer gran soporte de una empresa de salvación, primero por su proximidad y visibilidad, al ser el escenario privilegiado que permite la actividad del creyente. El cuerpo se constituye en condición y testimonio de la fe. La vida práctica de los conversos viene así determinada por las condiciones de la corporalidad. En este sentido, la gestión corporal es también vehículo de comunicación social en la medida que manifiesta un testimonio auténtico de conversión (Beyer, 1994: 121-128). y esto es lo que a nosotros nos interesa especialmente: los procesos y significados sociales y culturales implicados en la gestión corporal y vital en los contextos de conversión gitanos. La conversión espiritual corre paralela al avance del autocontrol corporal y vital. La metodología de salvación impregna emociones, gestos, placeres, modos de habla y hasta los *andares*. Dicha transformación es tomada siempre como compromiso individual ajeno a disposiciones de iglesias, pastores o *hermanos*. Es asumida como una relación directa con el

*Espíritu Santo*, pero es evidente que confirma pública y socialmente la fe. El éxito de su renacimiento y transformación es un éxito de Dios al que él mismo o la iglesia ha contribuido, o al menos, un signo de la especial bendición de su persona y de su comportamiento. El creyente, de acuerdo con una autodisciplina metódica racional, exigirá siempre el orden y reglamentación corporal y ética (Weber, 1997: 222 y ss.). En definitiva, la vida del creyente está sometida a una transformación radical. La asistencia casi diaria a los cultos, las visitas entre hermanos, las vigilias de oración, las lecturas bíblicas, los ayunos, la ordenación completa de las manifestaciones vitales, llevan al creyente verdadero a una inversión simbólica y emocional muy intensas. No es de extrañar que para los gitanos inconversos estos cambios supongan un alejamiento de las pautas étnicas supuestamente tradicionales.

Podemos finalizar destacando que las consecuencias prácticas de este bagaje ideológico en la cultura gitana resultan llamativas a cualquier investigador (San Román, 1997; Cantón, 1999a). Más allá de interpretaciones desetnificadoras o desestructuradoras, la realidad es que el pentecostalismo evangélico ha sido eficazmente apropiado por los gitanos como un rasgo más de identidad étnica. Por supuesto que esto requiere una reinterpretación simbólica del pasado, presente y futuro de la historia e identidad gitana en clave bíblica, diferente del legado tradicional y de la que postulan los intereses ideológicos del Asociacionismo Gitano (Gay Blasco, 2000). Pero lo que resulta más llamativo son las consecuencias prácticas de las creencias, más que los aspectos doctrinales, en relación con los contextos cotidianos de marginalidad, precariedad y exclusión de la mayoría de los gitanos españoles: rechazo de la violencia y venganza, no participación en fiestas consideradas «mundanas», abstención de consumo de todo tipo de drogas, rechazo del robo, la estafa o el engaño, etc.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR (Ed.): *Los gitanos en Extremadura. Un estudio sobre las condiciones de vida y convivencia de la Comunidad Gitana*. Consejería de Bienestar Social. Junta Extremadura. Mérida. 1993.
- ANTA FÉLEZ, J. L.: *Donde la pobreza es marginación*. Humanidades. Madrid. 1994.
- ARDÉVOL, E.: «Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos», en *Entre la marginación y el racismo* (San Román, T. Comp.). Alianza. Madrid. 1994, pp. 61-118.
- ASOCIACIÓN SEC. GRAL. GITANO (Ed.): *La comunidad gitana de Plasencia*. Madrid. 1989.
- BEYER, P.: *Religion and Globalization*, Sage. London. 1994.
- BOURDIEU, P.: «Genese et structure du champ religieux», en *Revue Francaise de Sociologie*. Vol. XII, nº 2. 1971: 295-334.
- BOURDIEU, P.: *Cosas dichas*. Gedisa. Barcelona. 1993.
- CALVO, T. *Racismo y solidaridad de españoles, portugueses y latinoamericanos*. Edic. Libertarias -Junta de Extremadura. Madrid. 1997,
- CANTÓN, M.: «Evangelismo gitano y creatividad religiosa: Cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión». *Antropología*. Madrid, 1997, nº 14: 45-72.
- CANTÓN, M.: «Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias» Filadelfia» en Andalucía», en *Los gitanos andaluces*, (J. F. Gamella, Coord.). *Demófilo*, nº 30, Sevilla. 1999 a: 183-206.
- CANTÓN, M.: «Ética protestante del trabajo y contextos de conversión. Max Weber en América Latina», en *Religión y Cultura* (Rodríguez Becerra, S. Coord). Consejería de Cultura-Fundación Machado. Sevilla. Vol. II. 1999b: 433-447.
- CANTÓN, M.: «El culto gitano y los procesos de deslegitimación. Definiciones y competencias», en *Religión y cultura* (Rodríguez Becerra, S. Coord.). Consejería de Cultura. Fundación Machado. Sevilla. Vol. I, 1999c: 165-179.
- CANTÓN, M. & MARCOS, C. & MEDINA, S. & MENA, I.: «Protestantismo gitano en la Baja Andalucía» *Anuario Etnológico de Andalucía*. Sevilla. 2000: 31-39.

- CANTÓN, M.: *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel. Barcelona. 2001.
- CARRO, S.: «Objeto o experiencia. Apuntes para una etnografía fenomenológica de la religión en Latinoamérica», *Guaraguao*, nº 12. Barcelona. 200: 63-70.
- DOMÍNGUEZ, J. M.: «Los gitanos extremeños en el siglo XIX», *Revista de Folklore*. Valladolid.
- ESTRUCH, J.: «El mito de la secularización», en DÍAZ, R. & GINER, S & VELASCO, F. (Eds). *Formas modernas de religión*. Madrid, Alianza. 1994: 267-281.
- FERRAROTTI, F.: «El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado», en DÍAZ, R. & GINER, S & VELASCO, F. (Eds). *Formas modernas de religión*. Madrid, Alianza. 1994: 282-311.
- FRESNO, J. M.: «Dictamen sobre articulación de la participación social y movimiento asociativo». *Estudio sociológico sobre la comunidad gitana en España. Marco Teórico*. Asesoría de Programas de Servicios Sociales (PASS.), Madrid. Mimeo. 1991.
- FRESNO, J. M.: «Las políticas de empleo y la comunidad gitana». *Gitanos. Pensamiento y cultura*, nº 2. Asociación Secretariado General Gitano. Madrid. 1999: 36-41.
- GAMELLA, J. F. (Coord.): «Los gitanos andaluces». *Demófilo*, Fundación Machado, Sevilla, nº 30. 1999.
- GAY BLASCO, P.: «Gitano Evangelism: The Emergence of a Politico-Religious Diaspora», VIEASA Conference. Krakow, 2000.
- GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona. 1988.
- GERLACH, L.: «Pentecostalism: Revolution or Counter-Revolution?». (Zaretsky, I. & Leone, M. Eds). *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton University Press. 1974: 669-699.
- GIMÉNEZ, A.: «Los españoles gitanos. Contexto sociopolítico y cultural.» *Gitanos. Pensamiento y cultura*, nº 1. Asociación Secretariado General Gitano. Madrid, 1999: 42-47
- GOFFMAN, E.: *Estigma*. Amorrortu. Buenos Aires. 1989.
- GONZÁLEZ, J.: «El zoco del espíritu». *Cuadernos de Realidades Sociales*. Madrid, nº 35-36. 1985: 101-122.

- INFORME DEL CONGRESO DE LOS DIPUTADOS: «Subcomisión para el estudio de la problemática del pueblo gitano». *Boletín Oficial del C. D.* n° 520. Madrid. 1999.
- JIMÉNEZ RAMÍREZ, A.: *Llamamiento de Dios al pueblo gitano*. Jerez. Talleres Gráficos Anfra. 1981.
- JIMÉNEZ RAMÍREZ, A.: *Llamamiento de Dios al pueblo gitano. 2.ª Parte*. Jerez. Talleres Gráficos Anfra. 1993.
- KAPROW, M.: «La exaltación de lo transitorio. Gitanos en Zaragoza» *Antropología*, n° 8. Madrid. 1994: 83-106.
- LEWIS, I.: *Religion in context Cults and Charisma*. Cambridge Univ. Press. 1986.
- LINDHOLM, Ch.: *Carisma. Análisis de los fenómenos carismáticos y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona. Gedisa. 1997.
- MARCOS, C.: «Adicción a tu palabra. Legitimación, deslegitimación y reinterpretación de las prácticas curativas en la Iglesia Evangélica Filadelfia». En *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y «Sectas»* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología, Santiago. 1999: 135-147.
- MEDINA, S. 1999.: «Ruptura y continuidad en la communitas religiosa. Un caso de escisión en la Iglesia Evangélica Filadelfia», en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y «Sectas»*. (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología, Santiago. 1999: 105-114.
- MENA CABEZAS, I.: «Las lenguas del espíritu. Glosolalia, identidad étnico-religiosa y cambio cultural», en (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y «Sectas»*. Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología. Santiago. 1999: 123-133.
- MORRIS, B.: *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós. Barcelona. 1995.
- MINISTERIO TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES: *Memoria del Programa de Desarrollo Gitano*. Madrid. 2000.
- NELSON, G.: *Cults, New Religion and Religious Creativity*. Routledge & Kegan. London. 1987.

- PRAT, J.: *El estigma del extraño*. Barcelona. Ariel. 1997.
- RODRIGUES BRANDÃO, C.: «El rastro de la mirada. Sobre la antropología de las religiones populares en Brasil». *Antropología*. Madrid, nº 10. 1995: 7-40.
- RODRIGUES BRANDÃO, C.: «Creencia e identidad: Campo religioso y cambio cultural» *Rev. Cristianismo y sociedad*, Guayaquil, nº 93. 1987: 65-106.
- SANCHÍZ, P.: «Pluralismo religioso en América Latina», en (Rodríguez Becerra, S., Coord.): *Religión y Cultura*. Vol. II. Sevilla. Fundación Machado-Consejería de Cultura. 1999: 385-394.
- SAN ROMÁN, T.: (Comp.): *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Alianza. Madrid. 1986.
- SAN ROMÁN, T.: *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales gitanas*. S. XXI. Madrid. 1997.
- SANROMÁN, T.: «El desarrollo de la conciencia política de los gitanos», en *Rev. Gitanos. Pensamiento y Cultura*, nº 0, pp. 36-41. Madrid. Secretariado General Gitano. 1999.
- SUÁREZ, F.: *Los gitanos extremeños*. Cuadernos Editora Regional de Extremadura. Salamanca. 1985.
- VICENTE, F & GONZÁLEZ, F.: *Los Gitanos, subsistencia y realidades. Estudios sobre los gitanos de Badajoz*, Dip. Badajoz. 1989.
- WEBER, M.: *Sociología de la Religión*. Istmo. Madrid. 1997.
- WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza. Madrid. 2001.
- ZARETSKY, I. & LEONE, M. (Eds.): *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton. Univ. Press. 1974.