



Estudios sobre las Culturas Contemporáneas
ISSN: 1405-2210
januar@ucol.mx
Universidad de Colima
México

Cantón Delgado, Manuela

La construcción social de la sospecha minorías religiosas contemporáneas y procesos de exclusión
Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. VIII, núm. 15, junio, 2002, pp. 89-111

Universidad de Colima
Colima, México

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31681505>

- ▶ How to cite
- ▶ Complete issue
- ▶ More information about this article
- ▶ Journal's homepage in redalyc.org

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA SOSPECHA

**minorías religiosas
contemporáneas y
procesos de exclusión**

Manuela Cantón Delgado

El presente artículo aborda las relaciones entre los procesos secularizadores y las dinámicas mostradas por los campos religiosos ante la emergencia de nuevos sistemas de sentido. Aborda la crisis de sentido y el papel que los renacimientos comunitarios de carácter “sectario” juegan frente a las religiones institucionalizadas y burocratizadas, sumidas en un proceso de pérdida acelerada de influencia. Pero, más específicamente, este artículo está dedicado a la exploración de los procesos de estigmatización de algunas minorías religiosas en el Occidente contemporáneo, al análisis de la construcción social de la sospecha y a la formulación de una propuesta tentativa: reinterpretar la utilidad del término “secta” en el análisis de las nuevas religiones, en el sentido de renunciar a él como concepto sociológico que ha perdido buena parte de su validez epistemológica y crítica, y recuperarlo explorando su papel en los discursos excluyentes que se construyen *al interior* del campo religioso y compiten por su monopolio. Lo que propongo es rescatarlo como instrumento utilizado estratégicamente por los mismos agentes religiosos, que así buscan tanto definir los límites del campo en el que interactúan, como deslegitimar la competencia en contextos de fragmentación, es decir, de pérdida del monopolio religioso.

A fin de ilustrar algunas de estas ideas se presentarán datos y fragmentos de discursos recogidos en el trabajo de campo realizado en el sur de España, entre grupos de gitanos andaluces que han convertido el pentecostalismo de las iglesias evangélicas *Filadelfia* en un movimiento étnico-religioso sin precedentes en la historia del pueblo gitano. Cerrará la reflexión algunas consideraciones de método que tienen que ver con el “descentramiento” que propicia la práctica etnográfica y con la “ruptura de las preconcepciones ordinarias” que, parafraseando a Pierre Bourdieu, se ha vuelto imprescindible en el trabajo antropológico con los Nuevos Movimientos Religiosos. Definiremos los N.M.R., para los fines de este artículo, como esos nuevos sistemas de sentido, de origen diverso y nacidos (o reactivados) en la segunda mitad del siglo XX, que disputan el monopolio del campo de la manipulación simbólica a las tradiciones religiosas establecidas en las sociedades occidentales.

Procesos de secularización y crisis de sentido

Los grandes pensadores de finales del siglo XIX parecían convencidos de que la secularización traería una nueva edad para la humanidad, una era en la que la luz de la razón y el *desencantamiento* del mundo sellarían el fin de la sinrazón y el oscurantismo que suponían las religiones. Edward B. Tylor, uno de los máximos exponentes de la concepción intelectualista de la religión, lo había sentenciado de una manera hermosa, aunque con la arrogancia ingenua de la joven ciencia que nacía:

Ninguna divinidad residente regula ahora la vida del sol abrasador, ningún ángel guardián empuja las estrellas por el arqueado firmamento (...) Ninguna divinidad bulle en la olla hirviante, ningún espíritu preside ni mora en el volcán, ningún demonio ululante se desgañita por la boca de los lunáticos (Tylor, 1981:253).

Las concepciones racionalistas de la religión entendieron ésta como un esfuerzo intelectual cuyo propósito era comprender los eventos biológicos y los fenómenos naturales, e intentaron, tal vez por la ausencia de la experiencia reflexiva que conlleva el trabajo de campo, describir la religión de los primitivos tratando de ponerse ellos mismos en la piel de aquellos individuos que lo ignoraban todo sobre la ciencia, y partiendo de la creencia en la razón humana como máxima fuente de conocimiento. E.B. Tylor, H. Spencer, A. Lang, R. Marett o J.G. Frazer sostuvieron que en cada primitivo habitaba un lógico que, aunque se esforzaba por analizar el universo, llegaba inevitablemente a conclusiones equivoca-

das, porque carecía de los conocimientos e instrumentos para la observación científica. Era, en consecuencia, un problema evolutivo.

Sin embargo, hoy en día vemos que la secularización es poco más que una reordenación de viejos elementos, que no ha traído ni más o menos encantamiento, ni más o menos razón. Tal vez una mayor fragmentación, una multiplicación y, sobre todo, una puesta al día de las divinidades que bullen en la olla, de los demonios y de los lunáticos. Un punto de partida necesario para cualquier reflexión sobre la pluralidad religiosa contemporánea pasa por la revisión de las predicciones que, desde hace casi dos siglos, han apostado por la paulatina secularización de nuestras sociedades occidentales. Un proceso inevitable de sustitución de la religión por la ciencia, que los pensadores decimonónicos atribuyeron a la evolución del intelecto humano, a la progresiva complejidad estructural de las sociedades, al triunfo y consiguiente hegemonía de la razón instrumental y al imparable progreso científico. En efecto, hace más de cien años que las religiones se vienen diagnosticando como instituciones en inevitable declive y esperándose su extinción natural, pero si miramos a nuestro alrededor vemos derrumbarse una tras otra aquellas viejas predicciones.

Emile Durkheim fue acaso la excepción entre quienes apostaron por el ocaso de las religiones. El eminente sociólogo francés se dió cuenta de que la religión era una institución universal, por lo que no era prudente atribuirla a un error de la razón o considerarla mera falacia. Sus palabras parecen hoy proféticas:

No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo. Por lo que se refiere al tema de cuáles serán los símbolos en los que se expresará la nueva fe, si se parecerán o no a los del pasado, si serán más adecuados a la realidad que habrán de intentar traducir, es algo que está más allá de las facultades humanas de precisión y que, además, no afecta al fondo de las cosas (Durkheim, 1992:397-398).

Las religiones, como él predijo, lejos de desaparecer se reactualizan, revitalizan y multiplican. Vemos cómo se fragmentan y se hibridan. Algunas, nacidas ya en Internet, se vuelven virtuales. Otras, incluso, no desean ser consideradas religiones. En general, las religiones se diversifican, se venden y se privatizan. Se radicalizan, se camuflan o se modernizan. Pero, desde luego, no desaparecen. Se han convertido en algo desdibujado y entremezclado en los difusos contornos del campo de la manipulación simbólica de las conductas, y es probable que sea necesario entender e interpretar las religiones contemporáneas más bien como algo que desborda las rígidas fronteras de las instituciones religiosas, en

las que antaño parecía encerrada la religión, para acabar filtrándose de las más variadas y discontinuas maneras en la vida cotidiana.

Sabemos que los sistemas religiosos son sistemas de sentido. Sistemas de sentido que se están viendo profundamente transformados a causa de esa pérdida de *lo que se da por supuesto* que trae aparejada el moderno pluralismo. Esto también ha transformado la posición social de las iglesias en sentido tradicional. Como han observado Berger y Luckmann, las iglesias deben ahora “probarse a sí mismas en el mercado libre”, porque la pertenencia a una iglesia ya no se da por supuesta, sino que resulta de la elección deliberada. La “crisis de sentido” del mundo actual surge de los procesos de modernización, pluralización y secularización, que han multiplicado la oferta de bienes simbólicos, han hecho estallar los monopolios religiosos y desvanecido las fronteras entre campos antaño separados. La alternativa quizás reside en esas “reservas de sentido” representadas por las instituciones intermedias, *intersticiales*,¹ existentes entre el individuo y el macrosistema social. Según Berger y Luckmann, las llamadas “sectas” son, precisamente, comunidades de sentido que cumplirían esta función. Las “sectas” ilustrarían cómo la búsqueda de sentido, que la modernidad secularizadora no ha hecho sino acelerar, tiene muchas veces lugar en la reconstrucción de identidades defensivas en torno a los principios comunales (Berger y Luckmann, 1997:99).

Algo así sólo puede sostenerse si desvelamos lo erróneo de la oposición que enfrenta *comunidad* y *modernidad*, según la cual la primera habría encallado de manera definitiva al topar con los efectos de la industrialización y la urbanización (Cohen, 1985:12).²

El proceso de secularización ha solidado entenderse como equivalente a la decadencia y ulterior desaparición de las religiones, como el destierro definitivo de lo sagrado, lo *numinoso* y, en general, de todo modo de conocimiento refractario a la racionalidad científica. Según Berger y Luckmann, la secularización se ha hecho equivaler a

la pérdida de influencia de las instituciones religiosas en la sociedad y a la pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente (Berger y Luckmann, 1997:71).

Razones no faltan para sostener que, en la sociedad científico-industrial, las creencias y prácticas religiosas tienden a perder influencia: las hay de carácter intelectualista, según las cuales las doctrinas religiosas están en franco conflicto con las de la ciencia, que no sólo han logrado revestirse de un prestigio difícilmente igualable, sino que constituyen la

base de la tecnología y –por tanto– de la economía moderna. Pero también hay razones de carácter estructural: la secularización es consecuencia del grado de diferenciación funcional que es característico de la sociedad moderna (Luhmann, en Dobbelaere, 1984:204). Además, la religión está –recordemos a Durkheim– ligada a la celebración de la comunidad, pero en el mundo atomizado de la sociedad de masas contemporánea el sentido comunitario ha quedado gravemente dañado (Wilson, 1969; Gellner, 1994:17-18).

Pero la mayor parte de las predicciones que anunciaron el fin de las religiones se ha basado en una identificación poco discutida entre *religión* e *iglesia*. Esto es lógico si tenemos en cuenta, como observa Estruch, que la sociología de la religión (como, en general, todo el discurso “científico” sobre la religión) constituye un fenómeno típicamente occidental, lo que ha traído como consecuencia que el debate haya quedado polarizado en torno a la institución religiosa dominante en la cultura occidental: la Iglesia (Estruch, 1994:267-268).³

Esta confusión ha llevado a pensar que una crisis de la institución eclesiástica debía corresponder de manera automática a una decadencia de las religiones en sentido amplio. Pero el argumento encierra un error. El proceso de secularización no debería explicarse en exclusiva desde la suerte que han corrido ciertas formas del cristianismo y las instituciones eclesiásticas hegemónicas en general, sino que debería referir a una situación más amplia:

Si la secularización afectara tan sólo al cristianismo, ello significaría que no necesariamente tiene por qué tratarse de un fenómeno general, aplicable a todo el ámbito de lo religioso. Mientras que si, por el contrario, la secularización fuera un fenómeno general, cuanto sucediera en el ámbito de la institución eclesiástica constituiría tan sólo uno de sus aspectos (Estruch, 1994:268).

La iglesia no es sino una de las manifestaciones históricas e institucionales del hecho religioso (Luckmann, 1973:32), y si ella aparece en la actualidad como progresivamente residual no es debido a que las religiones estén en retirada, sino a que se están viendo afectadas por un proceso de intensa metamorfosis.

Lo que sí está experimentando un retroceso es la religión entendida en términos de estructuras de poder ritualizadas y burocratizadas y, de hecho, vemos cómo prosperan nuevas modalidades religiosas más personales, más electivas y comunitarias, formas que propenden a la disgregación, la fragmentación, la atomización, la movilidad extrema, las apropiaciones estratégicas y las formulaciones híbridas. Y aunque se es-

fuerzan por adaptarse a la nueva situación de este mercado, es poco probable que las instituciones religiosas clásicas recuperen “el antiguo monopolio social que ejercían sobre la definición de las identidades religiosas”, porque en las sociedades modernas las tradiciones religiosas:

no pueden continuar funcionando como conjuntos de significados
(Hervieu-Léger, 1993:97).

De otra manera, lo que la historia reciente de la secularización occidental revela es el desvanecimiento del papel de la religión en los procesos fundamentales de la legitimación, de la religión institucionalmente especializada (Berger y Luckmann, 1980:60).

Campo religioso, definiciones y estigmas

Vamos a intentar adentrarnos en una perspectiva que puede sernos útil en en trabajo etnográfico y teórico con los llamados Nuevos Movimientos Religiosos, las vulgarmente llamadas “sectas”, y con las relaciones que se ponen en marcha entre ellas y las religiones establecidas. En el eje de esta propuesta estaría el análisis de los discursos, un análisis que se realiza desde el punto de vista del lenguaje entendido como actividad práctica y desde su función constitutiva y no meramente nominal. Esta es una posición inspirada en la filosofía del lenguaje de L. Wittgenstein, que rechaza la posibilidad de encontrar en el exterior de la práctica lingüística aquello que la rige. Para ello Wittgenstein desarrolló el concepto *juego del lenguaje*, opuesto a su anterior principio del lenguaje único de una ciencia unificada, y asumió que nombrar los objetos del mundo (lo que se corresponde con la función nominal o referencial del lenguaje) no es más que una entre las muchas cosas que se pueden hacer con el lenguaje. Los *juegos del lenguaje* no son otra cosa que los distintos usos del lenguaje en función del contexto en el que es usado, por lo que hay tantos juegos del lenguaje como usos diferentes. Refieren al hecho de que

hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida
(Wittgenstein, 1988a:núm. 23).

Los discursos que tratan de estructurar la percepción del universo socio-religioso legítimo, son discursos que versan sobre sí mismo y sobre el otro, otros que son a veces objeto de intensa estigmatización, otros que promueven en condiciones desventajosas definiciones alternativas del orden social y de lo que consideran el orden “sagrado”. Esos discursos son ejes sobre los cuales vertebrar la reflexión acerca del papel de

las definiciones y los procesos de construcción de la realidad social desde un espacio concreto de producción de significados. Nos estamos refiriendo al espacio religioso.

Si probamos a realizar una lectura de los campos religiosos en clave constructivista, nos situamos frente a un tipo de trabajo etnográfico que nos ayuda a la exploración contextual y dinámica de procesos socio-religiosos concretos. Probemos a adentrarnos en el conjunto de las definiciones del juego que persiguen el monopolio de la competencia legítima dentro de un campo religioso dado. Entendamos el campo religioso como el lugar de una lucha por la definición, y demos con ello entrada a la perspectiva de Goffman sobre el estigma como proceso social y a los procesos mismos de construcción socio-religiosa de la realidad tal y como han sido descritos por Berger y Luckmann. Erving Goffman propuso que el estigma implica un proceso social que no separa grupos e individuos sino roles de interacción, ya que sólo así se explicaría que los individuos y grupos afectados por alguna clase de estigma reproduzcan a su vez los discursos estigmatizadores al referirse a otros individuos y grupos. Erving Goffman sostuvo lo siguiente:

El estigma implica no tanto un conjunto de individuos concretos separables en dos grupos, los estigmatizados y los normales, como un penetrante proceso social de dos roles en el cual cada individuo participa de ambos roles, al menos en ciertos contextos y en algunas fases de la vida. El normal y el estigmatizado no son personas sino, más bien, perspectivas (Goffman, 1989:160).

Apliquemos ahora esta perspectiva goffmaniana al análisis de los procesos de interacción que se ponen en marcha en el campo religioso.

Pues bien, los conversos a nuevas religiones, por lo común, inquietan. E inquietan porque se trata de gente que ha pasado a pertenecer a un universo simbólico diferente, un universo no reconocido por la mayoría. Los conversos intentan articular su propia manera de ver el mundo, con lo que en cierta forma niegan, desafían, cuestionan, la cosmovisión dominante que es la que codifica y legitima su entorno. Detengámonos un momento en esos procesos de construcción de la imagen social de los llamados "sectarios". Desde la perspectiva interaccionista de Goffman el "desviacionismo", y esto podemos aplicarlo al desviacionismo religioso, no lo sería porque los contenidos de las prácticas religiosas alternativas sean diferentes a los de las prácticas religiosas legitimadas, sino porque dichas prácticas alternativas tienen un determinado significado social (negativo) para la cosmovisión dominante en el entorno concreto. La caridad católica, bien lo sabemos, se convierte en *rapiña* entre los sectarios, la evangelización entre ellos es *proselitismo* y la entrega de la

vida a Cristo es, entre ellos, *lavado de cerebro y programación*. La sospecha que se cierne sobre el “otro” religioso, sobre el “extraño” religioso, tiene carácter de lo que el semiólogo Gonzalo Abril ha llamado una “conjetura total”, es decir, una explicación que se autovalida con cualquier objeción: cuando faltan los síntomas de la conjura (Abril pone ejemplos como la conspiración judía universal, la intervención ubicua del diablo o el peligro rojo o amarillo), o cuando los signos contradicen la hipótesis de la conjura, hay que pensar que la confabulación consiste precisamente en borrarlos o en sustituirlos por pistas falsas (Abril, 1998:49).

Pensemos en el “ladrón de hachas” del que, a modo de parábola, se sirve Gonzalo Abril:

Un hombre no encontraba su hacha. Sospechó del hijo de su vecino que se la había quitado y se puso a observar. Su porte era típicamente el de un ladrón de hachas. Su rostro era el de un ladrón de hachas. Las palabras que pronunciaba no podían ser más que palabras de un ladrón de hachas. Todas sus actitudes y comportamientos traicionaban al hombre que ha robado un hacha. Pero inesperadamente, cuando removía la tierra, el hombre encontró de pronto su hacha. Cuando al día siguiente volvió a mirar de nuevo al hijo de su vecino, éste no presentaba nada, ni en el porte, ni en el comportamiento, que evocase a un ladrón de hachas.

La “conjetura total”, explica Abril, nos ayuda a entender cómo la sospecha exacerbada no desvela, sino que fabrica lo que persigue. Ya no interroga las apariencias, sino que las produce (Abril, 1998:48-49).

Es por ello necesario que aprendamos a reconocer el carácter construido del estigma que etiqueta las prácticas de las minorías religiosas, sobre las que por lo común se realiza y divulga una lectura en clave de alarma social. Se vende la imagen de los adeptos como las de seres intrínsecamente peligrosos y desviados, gente a la que previamente se ha privado de libertad; sus organizaciones religiosas serían tapadera de una conspiración más o menos silenciosa, una confabulación destinada a la aniquilación del sistema de libertades del que disfrutamos en nuestras sociedades democráticas, el mismo sistema de libertades que sirve de amparo a las actividades sectarias. Un sistema de libertades que los sectarios socavan desde lo más hondo, recóndito e insondable: la mente individual. El sistema debe por tanto proteger a la sociedad de las sectas y al sectario de sí mismo.

Como ha explicado Joan Prat, el auténtico interés reside en evitar que el disidente religioso se aparte o entre en conflicto con instancias sociales como la familia, el gobierno, la estructura laboral o educativa, instancias que son lógicamente las más interesadas en que interioricemos el discurso anti-sectario (Prat, 1997:59-80). Por tanto, la conducta estigmatizadora depende de miradas sociales y no tanto de la naturaleza concreta de las prácticas religiosas. Depende de miradas sociales educadas para distinguir certeramente lo ilegítimo de lo legítimo, y depende por supuesto de las relaciones de poder involucradas. Porque esos nuevos grupos están liderados por agentes a los que no se les reconoce poder para la manipulación simbólica.

Demos ahora un giro. Ya hemos recordado que para Goffman el estigma es una perspectiva e involucra roles, como es asimismo una perspectiva eso que llamamos *normalidad*. El manejo de estas perspectivas, desviacionismo y normalidad, estigma y normalidad, es un rasgo general de la sociedad, y un proceso que tiene lugar allí donde existan normas de identidad (Goffman, 1989:152). Todo esto nos conduce a considerar que lo interesante es analizar no sólo los procesos que se ponen en marcha de cara a desacreditar las prácticas religiosas alternativas con respecto a una tradición principal legitimada, sino que, al menos tan interesante como ésto, resulta el análisis de los discursos etiquetadores que se construyen desde dentro de los mismos grupos religiosos estigmatizados. Dicho de otra manera, y he aquí mi propuesta principal: si el término “secta” debe indudablemente ser eliminado del vocabulario sociológico y antropológico porque, dada su carga peyorativa, ha dejado de ser un concepto analítico eficaz, es decir, porque ha sufrido un desgaste que no tiene marcha atrás, en cambio sí puede rescatarse como término utilizado desde dentro de los campos religiosos para deslegitimar las prácticas que compiten por el dominio del campo. Es decir, si el científico debe abandonarlo como concepto teórico, puede sin embargo observar el uso que los informantes hacen del concepto “en” el campo. El tipo de dinámica social que se pone en marcha en la génesis de este volumen de definiciones no difiere sustancialmente de las dinámicas que dan lugar a los procesos de construcción de la imagen social de los grupos religiosos considerados “sectarios”. La particularidad reside en que en este caso consideramos metodológicamente a los “sectarios” en su rol de productores a su vez de estigma. Así se pone en marcha el proceso social que según Goffman resume esta conducta etiquetadora socialmente decisiva.

**Discurso anti-sectario, discurso anti-gitano:
la Iglesia Evangélica Filadelfia**

En una investigación desarrollada entre las congregaciones cristiano-protestantes de la ciudad de Granada, en Andalucía oriental, intenté precisamente trabajar el campo religioso entendiéndolo primordialmente como el lugar de una lucha por la definición (Cantón, 1997 y 1999a). Una lucha por la definición de los límites del campo, por la definición de la competencia legítima, por la definición del otro religioso y de uno mismo frente a ese otro. En aquella investigación traté de explorar cómo los distintos agentes religiosos activos en el campo se esfuerzan por establecer y redibujar límites, límites que marcarían los espacios de producción legítima de los llamados “bienes de salvación”. Los discursos analizados versaban sobre la continua demarcación de las fronteras entre las diversas modalidades de evangélicos, entre protestantes históricos y protestantes pentecostales, entre católicos, mormones, testigos de Jehová, Hare-Krisnas y hasta curanderos populares.

Desde los discursos manejados por los protestantes de todo tipo se buscaba excluir del campo religioso legítimo a mormones o hare-krisnas, mientras se toleraba como competidores legítimos, desde algunas posiciones y siempre con matices, a los Testigos de Jehová. Los curanderos eran definidos, desde las congregaciones protestantes, como una excrecencia católica, como charlatanes sin escrúpulos que se sirven de los símbolos católicos con el consentimiento católico. Trabajé con todas las congregaciones protestantes granadinas: presbiterianos, asambleas de hermanos, bautistas y pentecostales, tanto gitano como no gitano. Y así me esforcé en trazar los complejos itinerarios dibujados por el estigma, con sus vericuetos y bifurcaciones, hasta que comenzó a emerger el campo religioso como el lugar de una auténtica lucha por la definición y la competencia legítima.

Poco a poco acabé por concentrar mi atención en una minúscula congregación evangélica gitana, tan sólo uno de los múltiples ejemplos de congregaciones religiosas gitanas de filiación pentecostal que se han ido levantando desde que, en los años cincuenta del pasado siglo, se iniciara el expansivo proceso de conversión.

El pentecostalismo es una modalidad protestante nacida en Estados Unidos, tal vez la más dinámica y versátil, y que en la actualidad constituye el 75% de todo el protestantismo mundial.⁴ Pues bien, estas iglesias han ido emergiendo como nuevos espacios en los que parece que los gitanos se re-crean a sí mismos, piensan su cultura y redefinen sus identidades. Desde hace unas tres décadas, las creencias y prácticas reli-

giosas gitanas están experimentando una mutación asombrosa. Gitanos de todo el territorio español y, el caso que conozco mejor, gitanos andaluces, están engrosando las filas de un tipo de evangelismo pentecostal de origen norteamericano del que se han apropiado, entreverándolo estratégicamente con su cultura.

El movimiento evangélico gitano de las llamadas iglesias Filadelfia, cuyos miembros son popularmente conocidos como “aleluyas”, por ser ésta la expresión más corriente que se escucha en sus cultos, es mucho más que un movimiento religioso. Y es que desde las congregaciones, lideradas en su mayoría por gitanos, se está promoviendo una auténtica renegociación de cada aspecto de la cultura gitana. El movimiento nació en la Bretaña francesa en los años cincuenta como escisión de las pentecostales Asambleas de Dios, y se expandió, de la mano de los primeros gitanos conversos, del norte al sur de España durante los años sesenta (Cantón, 1999b). La primera congregación protestante gitana de la que se tiene noticia en Andalucía se funda precisamente en Sevilla, liderada por el patriarca de una de las familias gitanas de un polígono sevillano. Entre los miembros de esta familia extensa, conocida como “los madrileños”, predicaron gitanos venidos del norte de España. De aquella primera congregación sevillana salieron los primeros conversos ya bautizados rumbo a Granada, y así el movimiento fue extendiéndose poco a poco entre los gitanos de las diversas provincias andaluzas. El número de congregaciones ha ido gradualmente en aumento, y en la actualidad existen ya tres “responsables de zona” para cada una de las tres zonas en las que ha quedado dividida Andalucía.

Bien, hecho este inciso necesario, continuemos con aquel análisis. Desde el protestantismo no gitano y no pentecostal, según observé primero en Granada y posteriormente en Sevilla, se cultiva y divulga una imagen del pentecostalismo gitano que combina indiferencia, rechazo y paternalismo, en diversas proporciones y según qué casos. Dicho de otra manera: al viejo pero aún vigente estigma étnico se suma ahora el nuevo estigma religioso, es decir, se fusionan el discurso antigitano y el discurso antisectario. Por lo común, los protestantes no pentecostales y no gitanos, identifican la manifestación externa de los carismas o dones (sanación, profecía, don de lenguas, interpretación de lenguas, etcétera), típicamente pentecostal, con las actitudes esperables, dicen ellos, en “gente de poca formación”; asimismo, lo atribuyen a un “exceso de apasionamiento”, o a la vivencia de una fe condicionada por carencias sociales, económicas y educativas básicas, una fe ligada al desarraigo y

la exclusión; una fe emocional, irreflexiva, lo que ellos llaman “una fe de urgencia”. Al definirlo en estos términos, para el protestantismo no pentecostal y no gitano, los gitanos constituyen el ejemplo perfecto de los extremos a los que conduce lo que llaman “el sectarismo pentecostal”. Así afirman, por ejemplo, que los gitanos son “analfabetos entre los que es normal esa falta de pudor”, como afirman que “los pentecostalismos son patrimonio de gente pobre”, que sus líderes apenas saben leer, que sus iglesias son iglesias con “h”, en clara alusión al analfabetismo de sus miembros, que sus pastores carecen de la más mínima preparación teológica.

Del mismo modo consideran que las obras sociales que promueven las iglesias gitanas, principalmente ligadas a la rehabilitación de toxicómanos, muestran cuál es la principal función de las nuevas congregaciones: distribuir consuelo material y espiritual a los más marginados de entre los marginados. Entre gentes afectadas por lacras como el analfabetismo, el desempleo o el subempleo, la desestructuración comunitaria, la desintegración de su cultura, la venta y el consumo ilegal de drogas intravenosas, la exclusión, es decir, una parte de la población que es “presa fácil para la manipulación sectaria”.

Pero hay más: también afirman que el pentecostalismo gitano es además “muy carnal”, que es demasiado sensual, que es, en suma, excesivo en todos los sentidos. Y más allá: el medio social en el que suelen prosperar estas congregaciones gitanas es muy extremo, lo que obliga a sus líderes, se dice, a “hacer la vista gorda ante los delitos”, o a “tratar con traficantes de droga y ladrones” en las mismas iglesias, y a tolerar sin remedio su presencia en ellas. Por último, y como aparente contrapunto a estos discursos, hay que reconocer, dicen ellos, que los gitanos “reciben la Palabra como niños, porque son abiertos y receptivos”. En síntesis, y empleando de nuevo palabras que provienen de miembros de iglesias protestantes no pentecostales y no gitanas, aunque “el gitano en lo malo siempre va adelantado”, sin embargo “con ellos es más fácil el Evangelio porque son como niños”, y porque además son, “como todo el mundo sabe, muy sentimentales”.

Una vez revisada someramente la visión que se tiene desde las iglesias no pentecostales y no gitanas, veamos ahora qué piensan los miembros de las iglesias pentecostales no gitanas. Desde el pentecostalismo payo,⁵ por así llamarlo, el discurso estigmatizador cambia de dirección y cambia de contenido. Hay que tener en cuenta que pentecostales gitanos y payos comparten doctrina y coinciden en las formas más especta-

culares y carismáticas del ritual, por lo que la vehemencia pentecostal, la carnalidad en la manifestación de los carismas, la sensualidad en la comunicación personal y grupal con el Espíritu Santo, el hablar en lenguas ininteligibles u “orar en el Espíritu”, que es el eje de los rituales, ya no es lo más censurable de los cultos gitanos. Lo que ahora se censura es *lo que la cultura gitana hace con el pentecostalismo*, es decir, según afirman, los gitanos pentecostales “levantan” muy rápidamente a sus líderes, o sea, que los hacen líderes demasiado pronto; de ahí que también afirman que “fabrican pastores sin formación teológica”. Pero, sobre todo, les reprochan su autonomía, su independencia y su autosuficiencia. De ahí que digan que los gitanos pentecostales “son muy suyos y no se mezclan”, o que “se levantan a sí mismos”, y ello porque el pentecostalismo gitano es tan “soberbio”, dicen, “como soberbio es el mismo pueblo gitano”. Hablan así de “la soberbia de los gitanos” para referirse a la independencia con la que conducen sus iglesias, al hecho de que no quieran someterse al pentecostalismo payo y hayan levantado sus propios templos, llevados por líderes gitanos que predicen entre gitanos y para gitanos. Claro que ven bien la obra social que realizan: afirman que el gitano pentecostal “se convierte en algo mejor”, porque, dicen, “el Evangelio les moderniza”, les aparta “de algunas de sus peores costumbres”, les aleja de la droga y de la delincuencia porque ahora, “todo lo hacen para el Señor”.

Pero es interesante comprobar cómo esta visión es, aunque pueda sorprender, compartida por muchos gitanos conversos. Un pastor evangélico gitano me hablaba de esta manera, en Sevilla, sobre la labor realizada por ellos entre los gitanos de Granada, y me decía así:

Cuando se convirtieron aquellos gitanos que estaban, digamos, un paso atrás de nosotros, con los pelos largos, sucios, con ropas de harapos y todo eso, empezaron a vestirse como el pastor, a asearse, a ponerse ya camisas, a cuidar su imagen.

El mismo pastor sevillano añadía algo esencial:

La ley gitana llena a la gente de rencor y de odio, por las ofensas que se hacen a las familias y que pueden llevar a la ruina... Todo eso, lo peor de nuestras costumbres, ya no son cosa de nosotros los gitanos cristianos, porque estamos separados del mundo.

Vayamos atando algunos cabos. El pentecostalismo, visto desde la apropiación practicada por los gitanos en algunos contextos bajoandaluces, se articula con la cultura gitana siguiendo caminos paradójicos. Por un lado, es instrumento de reafirmación cultural en un momento histórico de importante transformación de las tradiciones seculares gitanas: reubicación urbana de población chabolista y mezcla de linajes, “chabolismo vertical” (hacinamiento en bloques de mediana altura), droga, desempleo, exclusión, etc. Por otro lado, es un instrumento de resistencia a la consiguiente disgregación y al individualismo moderno. Al mismo tiempo, el pentecostalismo gitano es instrumento de transformación cultural, lo que resulta de la revisión crítica que sobre la propia cultura gitana desarrollan líderes y miembros de las nuevas congregaciones, una revisión crítica de algunas tradiciones gitanas concretas de las que ya no quieren seguir participando. Es decir, desde estos templos se ponen en marcha nuevas formas de entender la identidad gitana, revisándose, por ejemplo, el papel de las mujeres, que ahora deberían formarse, educarse, aprender a conducir vehículos o desempeñar un papel más activo en la evangelización, lo que significa salir fuera del ámbito doméstico. Revisándose también la violencia de una ley gitana que prescribe soluciones a veces muy drásticas para enfrentar las ofensas, como la venganza sanguinaria o el destierro. Revisándose asimismo las relaciones interétnicas con los vecinos no gitanos; o el papel de la droga, su consumo y su venta ilegal, y el efecto dramático que esto está provocando desde hace un par de décadas en las familias gitanas y entre sus miembros más jóvenes.

Quizás el “culto”, que es como popularmente se conoce a estas iglesias entre los gitanos, esté contribuyendo a enfrentar de otra manera, y desde dentro, los problemas de marginación, sociales y económicos, que afectan de una manera muy amarga y dramática a sectores importantes del mundo gitano. Estamos probablemente ante un modelo autogestionario de los procesos de cambio. Tal vez se trate de un nuevo movimiento étnico y religioso que es también una colosal estrategia en un momento histórico de transición hacia otro modo de ser gitanos, hacia una redefinición de las identidades gitanas y, con ello, también hacia modos diferentes de pensar al no gitano, al payo, al ese “otro” con mayúsculas. Sea como sea, los diagnósticos que consideran el movimiento pentecostal gitano como étnicamente devastador, exógeno, extraño a las tradiciones gitanas y síntoma de una irreversible crisis de costumbres ancestrales, diagnósticos en los que coinciden, y esto da mucho que pensar, algunos sociólogos, antropólogos, sacerdotes católicos, y gitanos no conversos de los llamados “caseros” (asentados, sedentarios,

“integrados”), diagnósticos de este tipo obedecen, en mi opinión, a concepciones bastante románticas del mundo gitano. Concepciones que sin duda reifican la identidad, y que la consideran más como pieza de ámbar en la que quedaron atrapados sus protagonistas, que como conjunto de representaciones compartidas que dan lugar a estrategias dinámicas y cambiantes para encarar situaciones. Porque hay ocasiones en las que eso que llamamos identidad, es más un arma para salir de ella que un bloque de cemento en el que estamos enterrados hasta las rodillas. Esos diagnósticos que consideran el pentecostalismo gitano como una especie de blasfemia cultural, un atentado a la identidad, siguen fabricando una idea de “lo gitano” que es refractaria a los procesos de transformación que están cambiando las cosas de sitio en el mundo gitano.

Repensando la religión

Cuestiones metodológicas

Pues bien, el análisis de algunos aspectos del movimiento evangélico gitano suscita cuestiones teóricas, metodológicas y epistemológicas que pueden ser nucleares para una antropología de la religión. Las prácticas religiosas son, ante todo, prácticas sociales. La religión puede ser definida como la puesta en marcha de una relación de intercambio simbólico con una realidad considerada “trascendente”, aunque a veces sólo el investigador la considere tal, una relación que legitima valores y visiones del orden social o las impugna, y que tiene importantes consecuencias prácticas en la vida cotidiana y en sus dimensiones política, económica o socio-familiar. Esto significa que la religión puede ser entendida como filtro a través del cual comprender conductas que no pueden ser situadas al margen de las negociaciones con lo “sobrenatural”, lo “incognoscible” o lo “trascendente”, pero que siempre desbordan esa negociación e impregnán con su dinámica todos los ámbitos de la vida social.

Esas mismas “negociaciones” son eminentemente sociales. Sin lugar a dudas, Dios no tiene nada que hacer fuera de la necesidad humana, aunque ¿de qué necesidad hablamos? Porque si la urgencia de alimento y cobijo no suele utilizarse como alfa y omega de la antropología económica, deberíamos preguntarnos por qué la presunta necesidad de alimento espiritual y significados últimos agota la visión que muchas veces se tiene de lo que es la religión y, con ello, convierte su explicación en un callejón sin salida y marca profundamente la antropología que se hace de ella.

La religión es una actividad práctica de orden “superior” sólo en la medida en la que es también una perspectiva sobre el mundo y sobre los “otros”, capaz de modificar por completo la visión de todos los objetos que lo pueblan y todas las actividades que lo constituyen, de agrupar a la gente más allá de la experiencia individual que apenas nos corresponde a nosotros evaluar, de legitimar posiciones de privilegio y asimetrías de poder, de someter tanto como de liberar. Para quienes las sostienen, el mundo no pone en evidencia la realidad de las creencias religiosas, sino que la ilustra, y dichas ilustraciones son una luz arrojada “sobre la vida humana desde algún lugar ajeno a ella” (Geertz, 1994:124-125). Pero, posiblemente, ese lugar no sea tan ajeno a la vida humana misma. Recordemos que el mismo Weber se opuso a la distinción durkheimiana entre lo sagrado y lo profano, llegando a afirmar que el actuar o el pensar religioso o “mágico” no podía “abstraerse del círculo de las acciones con vistas a un fin de la vida cotidiana, y menos si pensamos”, decía Weber, “que los fines que persigue la religión son de naturaleza predominantemente económica”, en el sentido de que las acciones religiosas y mágicas están orientadas a este mundo y son racionales (Weber, 1992:328).

El análisis de algunos aspectos del movimiento pentecostal gitano suscita cuestiones que también pueden ser importantes para una antropología de la religión en la medida en la que se nos revelan procesos de mediación en los que el capital (poder) religioso afecta a la percepción de la cultura y de la identidad cultural, étnica y social. Los gitanos conversos se ven a sí mismos de otra manera, si bien no dejan de ser “gitanos” e incluso extreman la importancia de esta autopercepción, y la proclaman con una fuerza nueva. Cuestiones como éstas ilustran y revelan el sentido y la posibilidad de una antropología de la religión que, acaso como hacen los mismos gitanos, como hacemos todos de alguna manera, está inmersa en un delicado proceso en el que ha de re-pensarse a sí misma. Y no sólo eso, porque el caso concreto de las diversas denominaciones evangélicas es paradigmático, y el análisis de su imparable expansión es también crucial para explorar los efectos de la globalización de la cultura sobre los contextos locales (Beyer, 1994).

Enlazando con esto último y para ir encarando el final de esta reflexión, voy a retomar algunas cuestiones de método. Los contextos en los que trabaja el antropólogo suelen ser contextos locales. La importancia de la perspectiva local en el análisis socio-antropológico de los procesos contemporáneos de conversión religiosa está fuera de dudas. Porque aquello que las conversiones modifican y aquello que ayudan a conservar, aquello que incluso rescatan estratégicamente del olvido, ha de ser

visto a través de una perspectiva contextual. Poco nos ayudan las generalizaciones que, por lo común, desembocan en diagnósticos sociológicos escasamente entrenados en el extrañamiento y el “descentramiento” típicamente etnográficos, y demasiado entregados al monólogo del sociólogo, o el antropólogo, con sus propios presupuestos culturales y teóricos. Porque de sus presupuestos culturales rara vez se distancia, y a sus presupuestos teóricos se debe como científico.

El “descentramiento” etnográfico no es una veleidad filosófica ni es un lujo epistemológico del que podamos prescindir, sino que es parte de un compromiso con lo que Bourdieu llamaba la “ruptura de las preconcepciones ordinarias” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1991). Aunque la segunda parte de nuestro trabajo, al menos tan difícil como esta primera, consista en sumergirse en las preconcepciones ordinarias de los otros y trabajarlas al mismo tiempo desde la comunión y la distancia. No podemos olvidar que la etnografía es incompatible, o debería serlo, con la producción monológica de conocimiento.

Los diagnósticos sobre la religión realizados a vista de pájaro, esos que no se construyen caminando trabajosamente por los senderos y en contacto con la gente, tienden a ser causalistas y monótonos. Por lo común acaban señalando el efecto alienante, aculturador, desestructurador, mistificador, desenmascarador de las religiones, y la suerte de frivolidad espiritual que revela la loca movilidad religiosa de los tiempos que corren.

Una vez oí a un renombrado antropólogo decir en voz alta que daba igual hablar de religiones hegemónicas o de sectas, porque todas las religiones son sectas desde el momento en el que todas buscan engañar. Esa es una afirmación insólita en un antropólogo. Da la impresión de que algunos se entregan a sus prejuicios contra la religión con una naturalidad que escandalizaría si en lugar de testigos de Jehová, pentecostales o Hare-krisnas, se tratase de gitanos, de indígenas mayas o de inmigrantes subsaharianos como los que llegan masivamente a las costas españolas buscando una vida mejor. No hay que perder de vista que hoy por hoy los nuevos cultos religiosos rara vez se valen de métodos de persuasión que no se consideren legítimos, en incluso que, de tan familiares, *ni siquiera se consideren*, en otros ámbitos de la vida social, familiar, política, económica, laboral, educativa, mediática y, por supuesto, entre las formas y los agentes religiosos legitimados (Prat, 1997). Los nuevos cultos sólo en ocasiones anecdóticas, y analíticamente irre-

levantes la mayoría de las veces, pueden considerarse impuestos a individuos y grupos coaccionados.

Entiendo que resulta más prudente y más afín a la lógica epistemológica que guía el trabajo de campo, contemplar los importantes cambios en las lealtades religiosas tradicionales, e incluso en cierta medida estas últimas, como expresiones de procesos de apropiación creativa y selectiva que han de ser entendidos antes que denunciados. La denuncia, tan común en el estudio de las nuevas religiones próximas, es resultado de una visión del proceso en la que, como explica Jesús Martín-Barbero para el caso de la *massmediación*, no caben más figuras que las estrategias del dominador, y que las relaciones, carentes de seducción o resistencia, entre emisores-dominantes y receptores-dominados. Una visión del proceso según la cual por la estructura del mensaje no atraviesan ni conflictos, ni contradicciones, ni luchas (Martín-Barbero, 1991:9-12). De tal manera que el modo en el que la gente produce el sentido de su vida, o el modo en el que se comunican y se sirven de los nuevos sistemas religiosos de sentido y de las nuevas prácticas comunitarias, quedaría completamente fuera del esquema. De ahí que el análisis de la comunicación, y esto puede aplicarse al campo religioso actual y a las grandes campañas proselitistas de algunos grupos religiosos, se vuelva una cuestión de mediaciones más que de medios, una cuestión de cultura, una cuestión no sólo de conocimiento sino de re-conocimiento.

Intentemos por tanto aplicar al estudio antropológico de la religión hoy, lo que Martín Barbero propone para el caso de la comunicación, es decir, re-considerar todo el proceso de la comunicación desde su otro lado, el de la recepción, la resistencia y las apropiaciones desde los usos. Intentemos interpretar las conductas religiosas desde la estrategia más que desde la regla, desde la apropiación estratégica y no tanto desde la imposición y la dominación sin resistencia. Ello no significa abandonar la crítica a los modos en que las religiones pueden enmascarar la desigualdad social, sino apostar por dinamitar la razón dualista y la identificación apresurada y simplista de las religiones con esquemas rígidos que sólo entienden de dominadores y dominados.

La denuncia es una actitud *a priori*, y las más de las veces no explícita, en numerosas investigaciones sociológicas y antropológicas que abordan las formas modernas de religión. Hay que pensar que esto suele revelarnos mucho acerca de los compromisos y anti-compromisos del científico social respecto de los esquemas de percepción compartidos. Pero esto compromete a su vez las premisas epistemológicas sobre las

que la sociología y la antropología de la religión no median a veces lo suficiente (Cantón, 2001:237). Así que muchos trabajos de este tipo están dando, sin saberlo, la razón a y respaldando las obsesiones deconstrucciónistas de la postmodernidad más radical.

Pero conviene estar alerta ante otra trampa que acecha muy especialmente al trabajo antropológico con religiones. Porque la antropología de la religión corre también el riesgo de reificarse si se la hace formar parte de la “cultura” entendida como sistemas de significación y considerada como algo relativamente apartado de los procesos socio-políticos y económicos. Talal Asad ya criticó en los años ochenta la división del estudio de la religión en dos etapas que propuso Geertz; la primera estudiaría la religión como sistema cultural y como estructura simbólica, y la segunda exploraría su conexión con los procesos socio-políticos y económicos (Geertz, 1988:117). Pero este planteamiento, como argumentó Asad, dificulta salvar el vacío que se abre entre el sistema cultural y la realidad social, cuando en verdad esa dualidad es hasta cierto punto una ficción (Asad, 1983:252). A la religión siempre le ha tocado identificarse con lo “expresivo-simbólico”, lo que ha llevado a concentrar esfuerzos en descifrar “qué significan” los símbolos. El riesgo de esencialización y reificación viene de suyo, porque la religión podría ser considerada y analizada de espaldas a su articulación fundamental con la vida social, el trabajo, y el poder.

Pensemos que la consideración de la constitución del mundo social en cuanto “significativo”, “explicable” o “inteligible”, en consecuencia, como algo dependiente del lenguaje entendido como medio de actividad práctica, el mismo papel de la hermenéutica en la penetración de los marcos de significado, es decir, ese conjunto de perspectivas que hoy se han vuelto tan importantes en la teoría social son, y es necesario tenerlo presente, planteamientos filoidealistas. Esto quiere decir, de acuerdo con Giddens, que son planteamientos marcados por insuficiencias bien conocidas. Cuando transferimos la filosofía idealista al análisis social solemos, primero, enfatizar el significado en detrimento de las implicaciones prácticas de la vida humana; tendemos, segundo, a centrarnos en los ideales motivadores en detrimento de las condiciones causales de la acción; y acostumbramos, tercero, a ignorar las asimetrías de poder y las diferencias de intereses. A cambio, eso sí, evitamos la consideración positivista que traduce la vida humana atendiendo a esquemas de determinismo social que dan la espalda a la agencia (Giddens, 1987:159).

El análisis científico de la religión es particularmente sensible a los desafíos que engendra todo este debate, y en el manejo de esos desafíos descansa en parte en sentido y posibilidad de una antropología de la religión hoy. Una antropología de la religión que debe ser capaz de manejarse en el nuevo escenario, abigarrado y dinámico, que dibujan las religiones en los contextos contemporáneos. La situación de los sistemas religiosos de sentido hoy, hace necesaria una redefinición de los límites que convencionalmente se les suponían a las religiones. Se hace necesario, dicho de otro modo, el esfuerzo de nuevos cartógrafos que nos provean de mapas actualizados, expertos que tracen las nuevas fronteras internas y externas de los campos religiosos, y que estén dispuestos a no dejar de trazarlas de manera continua. Como hace, por ejemplo, Rodrigues Brandão para el caso de su particular *cartografía* de las religiones brasileñas: (Rodrigues Brandão, 1999). Es necesario el esfuerzo de nuevos cartógrafos porque con el fin del siglo las fronteras de lo religioso se han vuelto, sin duda, nómadas. O, sencillamente, han estallado. Tal vez las fronteras que aún vislumbramos no sean más que un espejismo que, creemos, nos faculta para el marcaje y hasta fiscalización de religiones verdaderas –las que merecen ser llamadas *religiones*– y falsas –las llamadas, despectivamente, *sectas*.

Notas y referencias bibliográficas

1. Organizaciones religiosas *intersticiales* que han sido, sobre todo por parte de quienes han seguido las tesis de Victor Turner sobre la *communitas* (Turner, 1988), consideradas como competidoras de una visión hegemónica del mundo y opuestas a una cierta estructura social. En otras ocasiones, han sido interpretadas como nuevas entidades nostálgicas de un orden y un sentido unificado del mundo y de la sociedad al que ya no es posible aspirar (Delgado, 1999:137).
2. Para Anthony P. Cohen, la oposición sólo se sostiene adjudicando a la comunidad aquellos rasgos de la vida social de los que se presume que carece la modernidad. Durkheim, Weber, Tönnies o Simmel, son así injustamente reclamados a costa de realizar una lectura sesgada de sus escritos. Para otros autores, la dominación de la moderna vida social por el Estado y la esencial confrontación de clases en la sociedad capitalista, habrían hecho de la comunidad un concepto nostálgico, burgués y anacrónico. Cohen, crítico de ambas posiciones, se inspira en Wittgenstein y enfatiza la importancia de la percepción de los límites en la constitución de la conciencia de comunidad. Con ello busca resaltar la naturaleza simbólica de la idea de comunidad y poner de relieve el resurgimiento cada vez más visible de la conciencia de identidad así entendida (etnicidad, localismos, religiones) que caracterizaría al mundo moderno (Cohen, 1985:10-13. Véase también Featherstone, 1995).
3. Pero Estruch señala otra consecuencia de este hecho, la cual representa una "hipoteca grave de buena parte de la sociología de la religión contemporánea". Estruch se refiere con ello a "la recuperación y digestión de la sociología por la Iglesia", el *eclesiocentrismo* de la "sociología religiosa", que habría que distinguir nitidamente de la "sociología de la religión" (Estruch, 1994:267-268)
4. El pentecostalismo es un sistema de creencias y prácticas perteneciente a la gran familia cristiana protestante, derivado del metodismo, y convertido en la actualidad en la denominación evangélica más extendida, dinámica y de mayor diversidad interna. El eje de los cultos es la "posesión" por el Espíritu Santo, lo que suele manifestarse a través de los "dones" o "carismas": glosolalia (don de lenguas), visiones, profecías y sanaciones por imposición de manos. Este movimiento carismático se opone a la doctrina calvinista de la predestinación, según la cual el individuo no podía decidir sobre su destino ni sobre su salvación, al ser éstos impuestos por voluntad divina antes de la fundación del mundo. Los pentecostales, en cambio, abogan por la responsabilidad del individuo en la búsqueda de su propia salvación, a través de la promoción de un estilo de vida ético y práctico de carácter ascético, lo que les lleva frecuentemente a afirmar que, aunque están "en" el mundo, no son "del" mundo.

5. "Payo" es el apelativo que reciben, desde el mundo gitano, los no gitanos o "castellanos" en Andalucía.

Bibliografía

- Abril, G. (1998) "El ladrón de hachas: Introducción a los aspectos cognitivos, afectivos y sociales de las sospechas". En: C. Castilla del Pino (Comp.), *La sospecha*. Madrid: Alianza Universidad, pp. 41-68.
- Asad, T. (1983) "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz". *Man*, 18 (2):237-259.
- Berger, P.L. Y Luckmann, T. (1980) "La sociología de la religión y la sociología del conocimiento". En: R. Robertson, *Sociología de la religión*. México: F.C.E., pp. 54-68.
- (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Beyer, P.F. (1994) *Religion and Globalization*. Londres: Sage
- Bourdieu, P.; J.-C. Chamboredon y J.-C. Passeron (1991) *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Cantón, M. (1997) "Evangelismo gitano y creatividad religiosa. Cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión". *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 8:31-58.
- (1999a) "El culto gitano y los procesos de deslegitimación. Definiciones y competencias". En: S. Rodríguez Becerra (Coord.), *Religión y Cultura*. Vol. I. Sevilla: Consejería de Cultura y Fundación Machado, pp. 165-180.
- (1999c) "Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias Filadelfia en Andalucía". *Demófilo*, 30:183-206.
- (2001) *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.
- Cohen, A.P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. Nueva York: Tavistock Publications.
- Delgado, M. (1999) *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Dobbelare, K. (1984) "Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences". *Social Compass*, XXXI/2-3:199-219.
- Durkheim, E. (1992) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Estruch, J. (1994) "El mito de la secularización". En: R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (Eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 267-281.
- Featherstone, M. (1995) *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. Londres: Sage.
- Geertz, C. (1988) "La religión como sistema cultural". En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, pp. 87-117.

- (1994) “La batalla por lo real”. En: *Observando el Islam*. Barcelona: Paidós, pp. 115-146.
- Gellner, E. (1994) *Postmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós.
- Giddens, A. (1987) *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1989) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Eds.
- Hervieu-Léger, D. (1993) “La reafirmación de las minorías religiosas en Europa occidental como factor de recomposición de los espacios religiosos y políticos”. *Historia y fuente oral*, 10:91-100.
- Luckmann, T. (1973) *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ed. Sigueme.
- Martín-Barbero, J. (1991) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Prat, J. (1997) *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- Rodrígues Brandão, C. (1999) “O Mapa dos Crentes. Sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje”. En: M. Cantón, J. Prat y J. Vallverdú (Coords.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y “sectas”*. Santiago de Compostela: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE) y Asociación Galega de Antropoloxía (AGA), pp. 23-52.
- Turner, V. (1988) *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Tylor, E.B. (1981) *Cultura Primitiva II (La religión en la cultura primitiva)*. Madrid: Ayuso.
- Weber, M. (1992) *Economía y sociedad*. Los capítulos: “Los tipos de dominación” y “Sociología de la comunidad religiosa”. México: FCE., pp. 170-241 y 328-492.
- Wilson, B. (1969) *La religión en la sociedad*. Barcelona: Labor.
- Wittgenstein, L. (1988a) *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Ed. Crítica, Grijalbo.