



Papeles del CEIC. International Journal

on Collective Identity Research

E-ISSN: 1695-6494

papeles@identidadcolectiva.es

Universidad del País Vasco/Euskal

Herriko Unibertsitatea

España

Montañés, Antonio

ETNICIDAD E IDENTIDAD GITANA EN LOS CULTOS PENTECOSTALES DE LA
CIUDAD DE MADRID. EL CASO DE LA “IGLESIA EVANGÉLICA DE FILADELFIA” Y EL
“CENTRO CRISTIANO VINO NUEVO EL REY JESÚS”

Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research, núm. 2, 2016, pp.
1-26

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
Bizkaia, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76547309007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



ETNICIDAD E IDENTIDAD GITANA EN LOS CULTOS PENTECOSTALES DE LA CIUDAD DE MADRID. EL CASO DE LA “IGLESIA EVANGÉLICA DE FILADELFIA” Y EL “CENTRO CRISTIANO VINO NUEVO EL REY JESÚS”

Gitano ethnicity and identity in Pentecostal churches. The case of “Iglesia Evangélica de Filadelfia” and “Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús” in the city of Madrid

Antonio Montañés*

* Universitat Autònoma de Barcelona y University of St. Andrews (UK)
antonio.montanes@e-campus.uab.cat/am394@st-andrews.ac.uk

Resumen

Las relaciones entre identidad, etnicidad y religión ocupan un lugar preeminente en los debates contemporáneos sobre sociología y antropología de la religión. No obstante, apenas existen estudios empíricos que den cuenta de la multiplicidad de formas en las que la identidad y la etnicidad de un grupo social pueden articularse con una religión determinada en un mismo espacio geográfico. En el presente artículo analizamos, en perspectiva comparada, dos iglesias que, conjugando de manera diferente la identidad y etnicidad gitana con el pentecostalismo, luchan por la hegemonía en el campo religioso evangélico de Madrid. El trabajo de campo etnográfico, realizado en la “Iglesia Evangélica de Filadelfia” y el “Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús”, se ha llevado a cabo entre los años 2012 y 2014. La tesis principal del artículo es que ambas iglesias utilizan el pentecostalismo para gestionar el cambio cultural en contextos de cambio social.

Abstract

The different ways in which identity, ethnicity and religion relate to each other feature prominently in the present discussion on sociology and anthropology of religion. However, not much empirical effort has been done in order to show how identity, ethnicity and religion may interact differently within a single social group and geographical area. In this article, we show how two Gitano-charismatic churches vying for hegemony within the evangelical religious field in the city of Madrid display varying patterns of interactions between Pentecostal religion and Gitano identity and ethnicity. Research for the article is based on data gathered from the “Iglesia Evangélica de Filadelfia” and “Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús” churches through ethnographic fieldwork between the years 2012 and 2014. The main thesis advanced in the article is that both churches use Pentecostalism as a means of managing cultural transformation in wider contexts of social transformation.

Palabras clave
Etnicidad
Gitanos
Pentecostalismo
Teología de la
prosperidad

Keywords
Ethnicity
Gitanos
Pentecostalism
Prosperity gospel

Montañés, A. (2016). Etnicidad e identidad gitana en los cultos pentecostales de la ciudad de Madrid. El caso de la “Iglesia Evangélica de Filadelfia” y el “Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús”. *Papeles del CEIC*, vol. 2016/2, papel 160, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.16214>

Recibido: 4/2016; Aceptado: 7/2016



1. INTRODUCCIÓN¹

El cristianismo carismático pentecostal se ha extendido exitosamente por diferentes regiones del planeta (Latinoamérica, África, Asia), en una extrema variedad de contextos (urbanos, rurales, migratorios) y entre muy variadas y diferentes poblaciones (clases medias emergentes, pobres, minorías sociales y/o étnicas). Pero, ¿cuál es la relación entre el cristianismo carismático global y las poblaciones locales y/o étnicas?

En este artículo abordamos la relación entre etnicidad, identidad y religión en los procesos de conversión al cristianismo carismático pentecostal de una de las minorías étnicas que con mayor entusiasmo ha recibido la llegada de “la religión del Espíritu Santo” a Europa: los gitanos españoles. Se utiliza una estrategia comparativa y genealógica basada en el análisis de dos iglesias gitano-cristianas en Madrid, analizando el contexto en el que el nacimiento de ambas ha tenido lugar. La información etnográfica recogida proviene de un trabajo de campo realizado durante 12 meses comprendidos entre los años 2012 y 2014 en varios cultos gitanos de la “Iglesia Evangélica de Filadelfia” (IEF) y de una aproximación etnográfica exploratoria en el “Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús” en la parte final de este periodo. La relevancia de la primera iglesia analizada, la IEF, entre la población gitana es excepcional. La IEF es la expresión española del movimiento evangélico gitano “Mission Évangélique des Tziganes” (M.E.TZ) que surgió en Francia en los años 50 del pasado siglo. En los últimos cincuenta años, la IEF ha desplazado a la Iglesia católica como la institución religiosa hegemónica entre la población gitana, siendo además la Iglesia evangélica con mas centros de culto en España, con al menos 676 de ellos registrados y contabilizados en la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), según el Observatorio del Pluralismo Religioso (OPL, 2016). El trabajo de campo en la IEF ha consistido en la asistencia con regularidad a dos cultos situados en la zona sur de la ciudad de Madrid y a otros dos de la zona Centro, con tamaños que varían entre los cincuenta y cien asistentes regulares. Los cultos visitados en el sur de Madrid están formados por congregaciones de un nivel socioeconómico

¹ Este trabajo no podría haber sido posible sin la ayuda a la Formación de Personal Investigador (FPI-BES-2011-043768) que me fue concedida por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno español. Deseo expresar mi gratitud a los revisores anónimos por sus sugerencias y críticas sobre el texto y a los editores del monográfico y de la revista por su generosidad y paciencia en el proceso de evaluación y edición.



bajo mientras que las Iglesias de la zona Centro poseen un nivel socioeconómico medio-alto. En términos étnicos, todas las congregaciones contaban en algún grado con población no gitana —usualmente emparentada con población calé— pero todas se definían como cultos gitanos. La estrategia de selección “por parejas” de las unidades de recogida de información en el trabajo de campo, dos cultos en el sur de Madrid y otros dos en el centro, se justifica debido a la relación inicial de tutelaje —“iglesias madres e hijas”— entre los cultos de cada zona.

La segunda iglesia en la que se ha realizado el trabajo de campo, el “Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús” —Vino Nuevo en lo sucesivo—, es una iglesia cristiana nacida en el sur de Madrid. La iglesia se define como multicultural pero está compuesta mayoritariamente por población calé. El líder y fundador de la Iglesia Vino Nuevo es un antiguo pastor gitano de la IEF que a finales de los años 90 se escindió de uno de los cultos más importantes de la IEF en el sur de Madrid, el culto de Cañoroto en Carabanchel, consiguiéndose llevar buena parte de la congregación consigo. En la actualidad, la congregación cuenta con aproximadamente ochenta miembros regulares. Con el posterior apoyo de una red trasmisional americana vinculada a la teología de la prosperidad, Vino Nuevo intenta extender su influencia en la región madrileña desde hace más de una década. En el desarrollo del artículo se utilizará a la IEF como caso principal de estudio y a Vino Nuevo como un caso comparativo en la segunda parte del texto.

La tesis principal que se plantea en este artículo es que tanto la IEF como Vino Nuevo se han valido del cristianismo carismático pentecostal para gestionar el cambio cultural entre la población gitana en contextos más amplios de cambio social. La emergencia y el éxito de estas dos iglesias, asimismo, dan cuenta de la capacidad del pentecostalismo para articular diferentes proyectos de etnicidad en un mismo grupo social y zona geográfica.

2. LA RECREACIÓN DE LA CULTURA E IDENTIDAD GITANA EN LAS ESTRUCTURAS RELIGIOSAS DE LA IEF

Desde su nacimiento en los años 50 en tierras francesas, la “Mission Évangélique des Tziganes” (M.E.TZ) se propuso evangelizar a todos los gitanos del mundo, independientemente de su lengua, clase o nación. El



movimiento francés se articuló sobre dos premisas fundacionales: internacionalizar su proyecto evangelizador e inculcar una noción de “totalidad” que sentase las bases para construir categorizaciones y formas unitarias de representar a la población gitana mundial (Williams, 1991: 87). Puesto en marcha este ambicioso proyecto evangelizador a gran escala, los evangelistas del movimiento —payos y gitanos— recorrieron decenas de países para trasmitir el mensaje divino a los gitanos del mundo (Le Cossec, 1991). Para construir un sentido de pertenencia global e inclusiva, el movimiento promovió un concepto de gran tradición histórica en el cristianismo: el de “pueblo de Dios” (Williams, 1991: 87). Con el término “pueblo de Dios”, el M.E.TZ, mediante una lógica diáspórica (Gay y Blasco, 2002) y performativa, categorizó a su grupo *target* de evangelización de tal manera que éste quedase constituido, reconstruido y con ello desfragmentado por la “llamada divina”. En el proceso, además, sobre todo por parte de los intelectuales y teólogos del movimiento, se generaron narrativas institucionales dirigidas a trazar paralelismos entre el pueblo gitano trasnacional con el pueblo de Israel (Maximoff, 1966: 25). La clave de la identificación del movimiento con el pueblo de Israel se encuentra en la promesa imperecedera —el pacto— que Dios le hizo a éste en el Antiguo Testamento: tras transitar el mundo con “rechazo y penuria”, el pueblo de Israel encontrará el paraíso celestial gracias a la intervención divina. Con este relato, los intelectuales del movimiento sentaron las bases ideológicas sobre las cuales justificar la independencia del M.E.TZ. frente al resto de movimientos evangélicos no gitanos y se arrogaron el derecho divino a constituirse como el agente difusor legítimo del mensaje pentecostal entre los gitanos del mundo.

Como han dejado escrito algunos de los primeros líderes institucionales de la IEF en varios documentos oficiales de divulgación, el M.E.TZ. llegó a España a mediados de los 60 difundido por evangelistas franceses —algunos de ellos gitanos— y evangelistas gitanos españoles procedentes de Francia (Jiménez Ramírez, 1981: 26-27). Los evangelizadores del movimiento, señala Jiménez Ramírez (1981), se desplazaron a España con la explícita intención de formar líderes gitanos locales que impulsaran y se hicieran cargo del movimiento, conocido como “la Obra”. El movimiento, en España, se convirtió en un movimiento netamente calé, liderado por los propios gitanos españoles y con la voluntad explícita de convertirse en una iglesia étnica (Griera, 2013: 238).



En su desarrollo, el movimiento español se convirtió en la Iglesia Evangélica de Filadelfia (IEF) y se vinculó al M.E.TZ como Iglesia nacional independiente y autónoma. En la actualidad, la IEF participa en las “convenciones” internacionales del movimiento y promueve —mediante el envío de algunos recursos y sobre todo pastores— proyectos internacionales de evangelización de población gitana, especialmente, según me señalaron los pastores de la IEF, en Latinoamérica y Europa del Este. Este intrínseco carácter dual de la institución —nacional/trasnacional— ocasiona que existan dos planos de identificación marcadamente diferentes en el seno de los cultos, el diáspórico/panétnico —que agrupa a los gitanos del mundo— y el étnico —que sólo agrupa a los gitanos calés españoles—. El plano de identificación panétnico, que tuvo un gran impacto en el proceso de trasmisión del movimiento en España en los primeros estadios, es marcadamente institucional y forma parte del imaginario de los líderes, maestros bíblicos y pastores. No obstante, en la actualidad, como me han asegurado la mayoría de mis informantes no relacionados con los ministerios de la iglesia, la mayor parte de los gitanos congregados de la IEF no se reconoce demasiado en estas representaciones panétnicas y siguen identificándose primariamente con la categoría étnica nacional. En este último plano de identificación la idea del “pueblo de Dios” suele restringirse a los gitanos calés españoles.

La misión de evangelizar a los gitanos españoles y constituirse como institución calé ha demandado, en términos organizativos, recrear rasgos culturales compartidos y reconocibles como propios con los que habilitar la unidad de los gitanos en estructuras burocráticas. La necesidad de “gitanizar” las estructuras burocráticas viene dada porque el carácter jerárquico, formal y centralizado asociado a estas actúa como fuerza centrífuga en culturas como la gitana, donde la descentralización del poder étnico fuera de las redes del parentesco y la horizontalidad de la autoridad entre familias son valores de gran arraigo (San Román, 1997). Los órganos y los territorios de gestión de la IEF se organizan en “zonas” que recogen laxamente las divisiones regionales del Estado español. Los límites geográficos concretos de la jurisprudencia de las “zonas”, según los propios dirigentes de la IEF, se reconfiguran continuamente, acorde a las necesidades de optimizar el trabajo de gestión institucional. En este proceso de división en “zonas”, que refleja la necesidad de compartmentar geográficamente el



territorio y hacer más eficaz y eficiente el proceso de evangelización y gestión de los centros religiosos, las pautas descentralizadas y gerontocráticas de entender el poder étnico propias de los gitanos quedaron incorporadas en la estructura administrativa y en los procesos de toma de decisiones de la institución. La dirección institucional queda en manos de los responsables de zona, que junto al presidente de la institución, forman parte de un consejo de dirección. Los cargos de responsabilidad en la IEF tienden a recaer en pastores con una larga y reconocida trayectoria en la institución, en su mayoría ancianos. Pero aunque este consejo de dirección de ancianos tutela la institución, la alta rotabilidad de los cargos de responsabilidad en la gestión de la misma impide que se acumule de modo personalista el poder institucional en un solo pastor gitano. Asimismo, al menos hasta los últimos tiempos, es muy significativa la ausencia de figuras de prestigio de la IEF que, aprovechando su carisma e influencia social, desafíen doctrinalmente a la IEF y creen sus propias Iglesias, lo cual es una constante en el resto de Iglesias pentecostales no gitanas que alcanzan un gran tamaño y relevancia en el campo religioso evangélico. Los intereses personales de los pastores que lideran la IEF, por tanto, tienden a quedar diluidos en una estructura cuya propia reproducción es más relevante que quienes la lideran.

2.1. La estructuración de los cultos gitanos de la IEF

Los cultos gitanos, además de ser la unidad organizativa básica de la IEF, son los primeros espacios étnicamente autogestionados en la historia religiosa de los gitanos en España. A día de hoy, existe un culto en prácticamente cada vecindario con población gitana. En los cultos gitanos de la IEF no existe una ruptura radical entre formas familiares e institucionales de organización, sino que más bien tiende a existir una articulación entre ambas. Por un lado, existen eventos periódicos interculto de orden local, provincial y nacional, que reúnen a población gitana sin lazos familiares o de vecindad previos entre sí². En estos eventos, además de orar, alabar y predicar, se promueve y se experiencia un sentido de “hermandad” étnica más allá de las redes de parentesco. Por otro lado, en la propia estructuración de los cultos celebrados con

² Dentro del amplio repertorio de prácticas religiosas destacan las “convenciones” nacionales e internacionales, las “maratones de oración” y conciertos patrocinados por la IEF, así como las “re-encuentras” entre cultos afines que pertenecen a la misma “zona”.



periodicidad casi diaria, se observa una fuerte presencia de las redes familiares, que han constituido históricamente las bases de la organización, identidad y sociabilidad étnica.

El carácter unifamiliar o interfamiliar de cada culto varía complejamente según la paridad de status económico, lazos previos y concentración residencial de las familias gitanas. No obstante, una constante que observe en el campo es que cuando una congregación que agrupa a varias familias se reproduce con éxito e incrementa notablemente su número de asistentes, las propuestas e intentos de subdivisión aparecen quasi automáticamente. Estas divisiones responden a una lógica subyacente. Las familias, siempre y cuando reúnan un capital económico suficiente para alquilar un nuevo local que sirva como culto, tienden a preferir gestionar sus propios cultos a colaborar con otras familias, sobre todo si no existen lazos previos fuertes entre ellas. Las divisiones también son importantes porque dan salida a los intereses individuales de los numerosos pastores que inician una "carrera espiritual". El título de pastor se traduce en un gran prestigio étnico y comunitario, por lo que la vocación pastoral cuenta con una gran demanda entre la población gitana masculina. Todo pastor, tras pedir permiso a la institución, tiene plena libertad para intentar abrir nuevos cultos, mientras éstos queden integrados en la estructura de la IEF.

Cuando un pastor logra abrir una nueva iglesia, la originaria en la que ese pastor consiguió su rango de pastor se convierte en lo que se conoce como una "Iglesia madre". Para que a la nueva iglesia se le reconozca su autonomía, debe probar primero su capacidad para valerse por sí misma durante varios meses. En este proceso de consolidación, parte de la congregación de la iglesia madre puede verse instada a acompañar al pastor que lidera la nueva iglesia, sobre todo si tienen vínculos familiares con éste. Es importante señalar que este proceso no conduce a una escisión. Las iglesias madre se esforzarán, sobre todo en los primeros estadios, en apoyar a las nuevas iglesias fomentando "las visitas" de miembros notables de la congregación de la Iglesia Madre para predicar y atraer membresía. Por tanto, de acuerdo a la importancia de las redes de parentesco y vecindad entre gitanos y la propia vocación comunitaria y local de la institución, la IEF, en sus estrategias de reproducción y expansión, tiende a primar la dispersión y multiplicación *ad infinitum* de sus cultos sobre las dinámicas de concentración y centralización en forma de grandes iglesias.



La cultura organizativa de la IEF, como hemos visto, se basa en generar procesos de ajuste entre los arraigados valores culturales gitanos y las demandas propias de una estructura burocrática. Estos procesos de ajuste también son visibles en el interior de los cultos. En el pentecostalismo, en líneas generales, la congregación tiende a establecerse como un espacio que demanda para sí una centralidad explícita y manifiesta en la vida del creyente y articula sus propios criterios de liderazgo. En las iglesias pentecostales, el pastor hace y deshace, reprende a los creyentes si no cumplen con los estándares morales evangélicos, y su papel como cabeza de la congregación le otorga un rol predominante en la toma de decisiones. Los estudios en sociología de la religión sobre el pentecostalismo señalan que, producto de estas dinámicas, en las congregaciones se suele producir una acumulación personalista de poder y capital religioso que no en pocas ocasiones deriva en una relación autoritaria pastor-congregación (Lalive d'Épinay, 1969). En contraste con lo que indican estos estudios, en los cultos gitanos de la IEF la relación de la congregación con el líder religioso no sigue estas pautas personalistas. En la IEF, la relación pastor-congregación está mediada institucionalmente y es siempre temporalmente limitada. La consecuencia más relevante de ello es que ningún pastor acumula capital religioso en la congregación por mucho tiempo porque rotan con mucha frecuencia.

El cambio de pastor en una congregación es un momento clave y determinante en el que entra en juego un proceso de diálogo y negociación entre los cultos y la dirección. La dirección de la IEF garantiza a todos los cultos un pastor si el que está en activo deja su puesto, pero la incorporación del nuevo pastor es siempre negociada con los varones notables de cada congregación, conocidos como "Obreros". El título de obrero equivale al de pastor sin iglesia o "en descanso" y suele recaer en los propios pastores locales que fundaron el culto originariamente. Los obreros son el poder fáctico de la congregación y las figuras —en plural, porque suele haber varios por culto— de más prestigio. La figura del obrero es la bisagra o el elemento de mediación más relevante entre el orden institucional y el ámbito local. El capital simbólico de un obrero se mide por su edad, su cargo en la institución y su influencia social, expresada en el grado de implicación y extensión de su red de parentesco en el culto. Los obreros, en el espacio de culto, están subordinados doctrinal y formalmente a la figura



del pastor, pero en la práctica el poder social de los primeros es tal que pueden llegar a destituir al segundo, en virtud de su influencia en la congregación y poder institucional.

3. ARTICULACIÓN Y CAMBIO: EL PROYECTO DE GESTIÓN DEL CAMBIO CULTURAL DE LA IEF EN ENTORNOS URBANOS

El nacimiento y la extensión de los cultos IEF en Madrid, a finales de los años sesenta, coincidió con los procesos de asentamiento de los gitanos en la gran ciudad. En este medio siglo se han conjugado, al menos, cuatro circunstancias que han enmarcado buena parte del proceso de difusión religiosa y evangelización en Madrid en unos entornos con grandes presiones aculturativas y en un contexto de crisis social.

El primer factor de relevancia es la infraurbanización de los espacios a los que han sido relegados la mayoría de los gitanos en sus asentamientos en la capital. Para buena parte de la población gitana, el proceso migratorio a la gran ciudad de los años sesenta y setenta significó el asentamiento en poblados chabolistas o viviendas precarias como las Unidades Prefabricadas de Urgencia (UPU) o las Unidades Vecinales de Absorción (UVA). A día de hoy, pese a que el chabolismo ha sido erradicado en la mayoría de los barrios de Madrid y se han conseguido grandes avances en la normalización del acceso a la vivienda entre los gitanos, los efectos derivados de la segregación espacial y la exclusión residencial siguen siendo grandes problemas para la población calé (FSG, 2009).

La segunda circunstancia problemática que afectó a la población gitana apareció con la llegada de ésta a los barrios *normalizados* y la puesta en práctica de las conocidas como “políticas de realojo”. Por un lado, debido su alta estigmatización social, la recepción de gitanos realojados es vista por la población paya como una amenaza a la convivencia vecinal y signo inequívoco del deterioro socioeconómico de los barrios. Por otro, en los casos en que la población gitana es realojada en localizaciones marginales no deseadas y alejadas de sus redes primarias de parentesco, o forzadas a habitar un piso sin existir una demanda previa explícita de ello, la emergencia de problemáticas relacionadas con la convivencia vecinal y el abandono del cuidado de las zonas comunes presentan cierta recurrencia, lo que ayuda a perpetuar una imagen social negativa y estereotipada y fomenta el rechazo vecinal.



(Montes, 1986: 159). Alrededor del conflicto interétnico, además, tiende a imponerse una perversa lógica de suma cero frente al Estado y los servicios sociales. Los gitanos son acusados de acaparar ilegítimamente los recursos sociales disponibles y de ser favorecidos por la administración. Estas condiciones de competencia, recurrentes convivencias fallidas y estigmatización condujeron a un periodo de movilización colectiva anti-gitana en los años 80 y 90 en distintos puntos del país, siendo Madrid la ciudad con más número de movilizaciones antigitanas registradas (Gamella, 2002). En el año 2005, un estudio del CIS situaba a los gitanos como el grupo más rechazado como potencial vecino junto a la población ex-carcelaria (CIS, 2005) y en 2013, en un estudio del mismo organismo, el grupo étnico encabezaba en solitario — con un 19,3% de personas que señalaban que le importaría “bastante” o “mucho” el tener como vecino a una persona gitana— la lista de vecinos más indeseados (CIS, 2013).

La tercera circunstancia se relaciona con el marco de las propias interacciones étnicas. Las extensas familias gitanas fueron dispersadas en distintos barrios de la gran ciudad y, con gran irresponsabilidad y desconocimiento de la realidad gitana por parte de la administración pública, se aglomeró residencialmente a diferentes familias sin vínculos previos entre sí. La concentración de población gitana saturó los nichos económicos que los gitanos, siempre con tendencia a dispersarse geográficamente, estaban acostumbrados a gestionar territorial y familiarmente (Ardévol, 1986: 76). Producto de este hacinamiento se han ocasionado tensiones y en algunas ocasiones conflictos violentos entre familias gitanas. Estos conflictos, además, activan un rasgo del repertorio cultural gitano que se demuestra catastrófico en entornos con gran concentración de población calé: la unidad y defensa colectiva ante ataques y ofensas a miembros de la propia organización familiar o “raza” (San Román, 1997: 119). Los conflictos violentos entre familias gitanas han conducido a *vendettas* o “quimeras” entre grupos familiares enfrentados, que en más de una ocasión han aparecido de forma sensacionalista en los titulares de las noticias de los principales periódicos de tirada nacional y de la televisión.

La cuarta circunstancia es la participación de algunos jóvenes gitanos en la venta y tráfico de drogas ilícitas —en los años ochenta principalmente heroína y a partir de los años noventa particularmente cocaína— en los barrios más marginalizados de la ciudad de Madrid. Esta circunstancia



está ligada a la sucesión de varias crisis económicas en las últimas décadas –como la crisis del petróleo de los 70, la gran recesión de 1993 o el *crash* financiero de 2008– la segregación socioespacial de algunos barrios madrileños y el cierre étnico y de clase del mercado laboral. En estos contextos, la alta rentabilidad económica derivada de la venta y tráfico de drogas atrae a algunos jóvenes gitanos a esta práctica ilegal. La oportunidad económica de la venta de droga desestabiliza el entramado de autoridad familiar y el sistema ocupacional basado en el parentesco, pues los jóvenes gitanos insertos en las redes de venta ya no dependen de la autoridad paterna hasta bien entrada la vida adulta para obtener ingresos económicos, tal como ha sido tradicionalmente. Asimismo, una minoría de familias gitanas ha orientado sus actividades económicas a la práctica delictiva y entrado familiarmente en el negocio de la droga, generando “clanes gitanos”³. Debido al espectacular aumento de la oferta en la venta de drogas, algunos gitanos, además, cayeron, especialmente en los ochenta y noventa, en el consumo abusivo y la drogadicción, desestabilizando las fuentes de ingresos y desestructurando el principal recurso cultural de los gitanos contra su condición de precariedad económica y social: la cohesión y los lazos de solidaridad familiar.

En estos contextos, la IEF ha utilizado el pentecostalismo como medio de intervención, dando soluciones a problemáticas colectivas y permitiendo gestionar a la población gitana el cambio cultural en sus propios términos.

3.1. Las etnicidades de base religiosa promovidas por la IEF

La clave de la capacidad de los cultos gitanos para gestionar el cambio social reside en su apuesta por producir rupturas con algunos rasgos culturales extendidos entre buena parte de la población gitana y generar modelos alternativos de etnicidad. En primer lugar, el pentecostalismo, con su doctrina de fraternidad y amor al prójimo, se enfrenta a toda expresión violenta relacionada con la competencia familiar por los territorios y las tensiones derivadas de las convivencias y las obligaciones culturales de defensa del honor familiar. En los cultos se

³ En mi trabajo de campo pude comprobar cómo las nefastas consecuencias de la venta de droga —en especial el encarcelamiento de familiares— suponía una de las mayores angustias para la población gitana en los cultos de la IEF de la zona sur. Para profundizar sobre los procesos de criminalización y sobrerepresentación de minorías étnicas en las cárceles españolas, y en especial el caso de las mujeres gitanas, vid.: Equipo Barañí, 2001.



han sucedido emotivas reconciliaciones entre familias gitanas históricamente enfrentadas o “contrarias”. Estas reconciliaciones, además de generar reequilibrios en las relaciones internas de las poblaciones gitanas locales, han derivado en la circulación de relatos que han ayudado a construir una imagen pública positiva de la institución.

En relación al cambio cultural, la doctrina evangélica relacionada con el ascetismo y el pecado también juega un papel fundamental. Para los gitanos la asistencia al culto supone la renuncia explícita a formas de expresión propias de la cultura gitana, como por ejemplo la “juerga”. En las prédicas de los pastores de la IEF esta práctica es considerada especialmente dañina y pecaminosa. La juerga gitana es una expresión de regocijo, eminentemente familiar y de base colectiva, que busca la participación de todos los presentes en el baile y en el cante. La juerga encuentra su máxima expresión en la celebración de las bodas gitanas, que en ocasiones se alargan varios días. El uso de la música, así como las exigencias de compromiso, implicación y participación activa colectiva de los creyentes en el culto, producen un efecto análogo al de la juerga, esto es, la alegría y la efervescencia colectiva. El culto se asocia con el éxtasis grupal y la felicidad colectiva y por ende presenta una equivalencia expresiva a la de la juerga (Marfà i Castán, 2009: 167). Pero la relación entre los cultos y la juerga es de oposición simbólica. Mientras que, por un lado, la juerga está ligada con el exceso, la desregulación moral, el consumo de drogas, y afirma al grupo de parentesco por encima de la regulación, por otro lado, el culto busca la reconstrucción de la unidad moral calé, la extirpación del pecado y la rearticulación de la expresión del goce de vivir y ser gitano en ceremonias festivas orientadas a alabar a un dios redentor. En tercer lugar, la IEF proporciona nuevos liderazgos religiosos paralelos y complementarios a los seculares, logrando situar a los pastores (Gay y Blasco, 2000) y otros referentes de su entramado organizacional como nuevas figuras y “hombres de respeto” entre la población gitana y los jóvenes. Los pastores, los obreros y los jóvenes seleccionados como “candidatos a pastor”—que lideran la sección de jóvenes de los cultos—se presentan como referentes morales y ascéticos y figuras de autoridad comunitaria. Con ello, se quiebran unas pautas culturales de reconocimiento de la autoridad que tendían a circunscribirse al parentesco, y de ese modo se ha logrado reconstruir el entramado de



autoridad étnica puesto en peligro por los incipientes procesos de destradicionalización cultural en general, y por la venta y consumo de drogas en particular. La llegada del pentecostalismo, además, ha supuesto la puesta en marcha de estrategias de desestigmatización de la identidad individual y colectiva. El pentecostalismo habilita vías de distinción con las que separarse simbólicamente de los "otros" gitanos y lograr aliviar la pesada carga del estigma, tanto en el orden de las relaciones interétnicas como, sobre todo, en el ámbito de las propias relaciones entre gitanos. Esta capacidad de constituirse como mecanismo de distinción frente al "otro gitano" es uno de los elementos que explican el carácter trasversal del impacto del pentecostalismo en relación al status socioeconómico. La IEF posee cultos en las zonas de la ciudad de Madrid donde residen gitanos con status económicos bajos porque, entre otras razones, el pentecostalismo permite una estrategia de distinción y oposición ante la imagen estereotipada y asociada a la marginalidad frente al gitano que ningún gitano quiere ser.

Dice Teresa San Román (1997: 89) que el elemento que más obstaculiza las relaciones entre gitanos que no comparten parentesco son las desigualdades económicas. La interacción entre gitanos de distinto status socioeconómico tiende a ser nula. Pero en este sentido, la identidad religiosa no funciona como la identidad de clase. La religión es una herramienta de desestigmatización al alcance de cualquier gitano que actúa sobre el status moral, no social, del converso. Entre los gitanos, la diferencia de identidad religiosa no suele traducirse en distancias físicas. En los cultos gitanos, en vez de fomentarse prácticas de ruptura física con los gitanos "del mundo", se promueve todo lo contrario: el continuo intento de evangelizar al gitano no creyente. Así, por ejemplo, pese a que entre los creyentes se interpreta que la unión perfecta es la que une a dos cónyuges que asisten regularmente al culto, los pastores en sus prédicas suelen señalar que la identidad no evangélica o la no asistencia al culto de un potencial cónyuge no es un impedimento serio para el establecimiento de una relación afectiva y matrimonial, sino más bien un reto que pondrá a prueba el compromiso religioso del/a creyente y la generación de nuevos espacios donde evangelizar. El ejemplo más claro de que los cultos no inculcan estrategias sectarias o endogámicas de base religiosa es que buena parte de las familias gitanas —si no la práctica mayoría— cuenta con algún miembro converso a la "religión del Espíritu Santo", por lo que no



es fácil trazar una línea divisoria entre familias gitanas evangélicas y no evangélicas.

En el contenido de las prédicas de los pastores acerca de la no separación del gitano no creyente subyace una tendencia articuladora que es esencial para entender el éxito de la IEF. La IEF se opone a ciertos rasgos que históricamente han sido culturalmente relevantes para buena parte de los gitanos, pero asimismo incorpora aspectos que constituyen el núcleo de la etnicidad gitana, según la entienden los gitanos de la IEF con los que conviví. Esta hibridación me fue definida como el “agitamiento del evangelio”. En estos cultos gitanos de la IEF, rasgos étnicos como la primacía del sistema gitano de parentesco, la autonomía cultural o la idea de que la cultura gitana es, a grandes rasgos, el mejor sistema cultural sobre el cual conducirse en la vida social, eran explícitamente defendidos.

El pentecostalismo de la IEF es un sistema simbólico que permite la reproducción de lo que podemos denominar como las bases del *orden moral* de las formas más conservadoras de entender la cultura gitana. Tanto el pentecostalismo de la IEF como este específico orden moral gitano —de gran extensión— se basan en un complejo sistema moral que enlaza sin discontinuidad nociones relacionadas con la familia y el género (Gay y Blasco, 1999). En el caso de las feminidades, la consonancia entre la parte más conservadora de la cultura gitana y los valores evangélicos sobre la modestia y decencia sexual, la virginidad antes del matrimonio como valor sacro y la necesidad de mostrar respeto y deferencia hacia el varón como virtud femenina son evidentes. Respecto a las masculinidades, con el pentecostalismo se generan nuevos espacios donde expresar prestigio masculino, asegurando con ello la reproducción de la autoridad varonil y fijando asimismo los límites de las negociaciones —jerarquía natural entre hombres y mujeres, respeto y liderazgo masculino— en la producción del género gitano en los entornos urbanos⁴.

⁴ Pese a fijar los límites de la negociación en la producción del género gitano, el pentecostalismo es un complejo *gender-system-in-the making* (Cucchiari, 1991) que habilita la reformulación de pautas culturales heredadas. Las rupturas con los dobles estándares respecto a las infidelidades matrimoniales, el énfasis en el cuidado de la relación marital o el rechazo a la violencia en el hogar son conquistas evangélicas frente a la libertad anómica de las masculinidades desreguladas en culturas y entornos con fuertes asimetrías de género.



Los cultos de la IEF que visité, por tanto, basan su identidad congregacional en el eje étnico y sus miembros desean explícitamente vivir acorde con las enseñanzas pentecostales, pero, a la vez, conservar ciertos rasgos culturales que consideran como propios y que, además de dotar a la identidad colectiva de un contenido cultural objetivable, les distinguen de los payos. No obstante, las relaciones entre etnicidad, identidad y religión pueden ser abordadas de diferentes maneras en el mundo pentecostal gitano, como veremos en la exposición del caso de la iglesia de Vino Nuevo.

4. “VINO NUEVO EN ODRES NUEVOS”. EL DESPLAZAMIENTO DE LA CENTRALIDAD DE LA IDENTIDAD ÉTNICA EN LA DIMENSIÓN RELIGIOSA

El fenómeno de las divisiones, escisiones y cismas es uno de los temas centrales de los trabajos sobre sociología del protestantismo en general y las iglesias pentecostales en particular. Para el sociólogo de la secularización Steve Bruce (1990), las escisiones son una de las señas básicas de todo protestantismo. Algunos autores señalan que la particularidad del movimiento pentecostal dentro de la corriente protestante es que la fragmentación estructural, expresada en las continuas escisiones, es un rasgo básico y funcional para su expansión y vigorización (Freston, 1998: 338). Como dice Cox, las iglesias pentecostales, “cuanto más se pelean, más se multiplican” (2001: 77).

Como Iglesia, la IEF ha contenido exitosamente buena parte de las tendencias centrípetas propias del pentecostalismo y ha seguido unida durante ya casi medio siglo. Las escisiones de algunos cultos gitanos de la IEF, como en cualquier organización, siempre han existido, pero como me han señalado los asistentes a los cultos, éstos casi siempre han sido motivados por contingencias relacionadas con el poder y los equilibrios entre lo local y la dirección, como por ejemplo, los conflictos relacionados con el proceso de asignación de pastores o con la aprobación de los jóvenes candidatos a pastor propuestos por los cultos a la dirección central. Casi nunca, hasta fechas muy recientes, los motivos de separación han recaído en cuestiones doctrinales.

Una de las iglesias que desde el mundo pentecostal gitano han desafiado doctrinalmente a la IEF es Vino Nuevo, una congregación nacida a principios del siglo XXI en el popular barrio de Carabanchel. Su



relativamente reciente nacimiento ha ocasionado que este sea el primer estudio empírico que se ha realizado desde la sociología y/o la antropología sobre esta Iglesia. Que esta escisión se haya producido en Carabanchel no es casual. En los últimos años Carabanchel se ha conformado como una región espiritual distintiva en el sur de la ciudad de Madrid, con una gran proliferación de iglesias pentecostales y una alta aglomeración de población con una inclinación espiritual y religiosa mayor que la media de la población madrileña, en su mayoría de origen latinoamericano y/o gitano. La congregación de Vino Nuevo fue fundada y es liderada por un pastor gitano escindido de la IEF y en la actualidad se alinea con el conjunto de iglesias que se enmarcan dentro de la conocida como *teología de la prosperidad* o *Movimiento de la Súper Fe*, una de las más fervorosas, mediáticas y exitosas corrientes del cristianismo carismático. El concepto clave del *prosperity gospel* es el de “*estar bendecido*” (Bowler, 2013). La característica básica de la teología de la prosperidad es que su doctrina interpreta los signos y las señales de Dios como guías para el éxito individual. La abundancia de riqueza y salud son las promesas de esta corriente pentecostal de origen norteamericana, que hipostasia el *American Dream* y el *American Way of Life* en clave religiosa, a la vez que se adapta a culturas y entornos locales (Hunt, 2000).

Una de las principales características de los gitanos de Vino Nuevo es que no incorporan su identidad secular étnica en el plano religioso de manera central. La congregación se representa a sí misma como parte de una guerra espiritual global. Por ende, expresan una identidad religiosa que desborda la identidad étnica como centro y límite de su ser cristiano en el mundo. Si institucionalmente la IEF se ha vinculado con un movimiento que promueve un sentido de hermandad gitana mundial, “el Pueblo de Dios”, Vino Nuevo promueve sentidos de pertenencia en relación a comunidades imaginadas transnacionales no gitanas. Estas comunidades imaginadas, que se identifican como los “guerreros de Cristo”, “hermanan” a individuos con diferentes y diversas identidades étnicas sin previas referencias e identidades seculares compartidas.

En el terreno de la evangelización, las estrategias de la iglesia de Vino Nuevo y la IEF muestran diferencias relevantes. La Iglesia de Vino Nuevo es una iglesia gitana, pero no se define en términos étnicos. Ésta se representa a sí misma como una iglesia gitana abierta a la



multiculturalidad y de hecho consigue la captación efectiva y duradera de numerosos creyentes cristianos —la mayoría de origen latinoamericano— no relacionados por relaciones de vecindad ni de parentesco con población calé. En términos socioeconómicos, los miembros de la Iglesia de Vino Nuevo no se diferencian demasiado del resto de la población de Carabanchel. La diferencia principal radica en que la mayoría de ellos buscan una cierta movilidad social, económica y educativa ascendente y cuentan con diferentes y muy variados proyectos personales que necesitan de un empujón extra para ser alcanzados desde su posición desfavorecida en la estructura social.

La Iglesia de Vino Nuevo se inserta, desde el año 2014, en la “Red Apostólica Vino Nuevo” del célebre tele-predicador de uno de los programas con más audiencia de las televisiones cristianas en el mundo, *The Supernatural in the Now*, Guillermo Maldonado. Según sus propias estimaciones institucionales, las iglesias vinculadas a la red cuentan con más de 20.000 creyentes en todo el mundo (Byle, 2013). Este telepredicador y prolífico autor de libros con gran éxito de ventas sobre doctrina evangélica es el fundador de la mega-iglesia “Rey Jesús”, una de las más grandes y conocidas iglesias hispanas en Estados Unidos con base en Miami. El carisma mediático del telepredicador es tal que su presencia en eventos cristianos es capaz de convocar, cual estrella de rock, a miles de fervorosos asistentes. El fundador de la Iglesia Rey Jesús, de origen hondureño, ofrece una cobertura simbólica a sus congregaciones o “hijas espirituales”, garantizando que en todas ellas las doctrinas participan de una visión evangélica similar a la suya. La red de Maldonado participa de una enseñanza “domisionista” conocida como “¡El Reino Ahora!” que busca la restauración de los ministerios proféticos y apostólicos como paso previo al establecimiento del Reino de Dios en la Tierra y el avivamiento espiritual y religioso de todas las naciones y pueblos. En la red de Vino Nuevo los apóstoles poseen un anillo que les acredita como miembros de la red. La existencia del anillo es un claro mensaje simbólico hacia la Iglesia católica, cuya cabeza eclesiástica, el sumo pontífice Papa de Roma, pretendido sucesor de la línea apostolar que comenzó con San Pedro, posee un anillo que le acredita como descendiente del mismo cuyo nombre hace referencia al oficio de pescador del primer apóstol —anillo del pescador o *anulum piscatoris*—. La justificación en la red internacional y en la propia iglesia de Vino Nuevo de una estructura piramidal en una doctrina, como la



pentecostal, que rechaza cualquier jerarquía terrena y relación privilegiada con Dios por parte de los creyentes se basa en un concepto de gran novedad en el cristianismo carismático: las dimensiones de la fe. Para la doctrina de la red de Vino Nuevo, el nivel de *unción* o carisma religioso tiene diversos grados, que se miden por el tamaño de las iglesias que pastorizan. El pastor con más *unción* es el legítimo encargado de liderar las misiones más ambiciosas y las *cruzadas religiosas* contra los enemigos de la Iglesia de Dios: la falta de fe y las “falsas doctrinas” o doctrinas rivales.

La doctrina de Vino Nuevo sobre la restauración de los ministerios apostólicos parte de una idea central: los apóstoles son enviados al mundo con un *propósito* y tienen asignado una tarea divina concreta. Esta noción de propósito es clave para entender la Iglesia de Vino Nuevo y a su líder gitano. La asunción del concepto “Vino Nuevo” como referente conceptual de la Iglesia no es un mero reflejo de su relación con la red apostólica, sino una reinterpretación de este concepto aplicada a contextos étnicos.

Vino Nuevo, como metáfora bíblica del Capítulo 10 de los Hechos, alude a la nueva sangre —gitana— bañada en Cristo que regenera el ser para ser transformado en algo nuevo que no puede ser contenido en “odres viejos” —cultura caduca—. El pastor gitano de la iglesia de Vino Nuevo, convertido en “apóstol” de la red internacional, se atribuye una misión divina: ser el vehículo de expresión de una misión y un nuevo mensaje de Dios para el pueblo gitano. El mensaje dicta que ha llegado la hora de que los gitanos recojan los frutos seculares que Dios tiene para ellos para revertir así su desdicha histórica.

Los procesos de toma de decisiones y la forma de estructurar las pautas organizativas de Vino Nuevo no se articulan en base a las estructuras culturales gitanas. Esto no quiere decir que las pautas culturales gitanas no se expresen de algún modo; la familia extensa del pastor, por ejemplo, forma el núcleo de la congregación, sino que estas son licuadas bajo la fuerza de la autoridad carismático-religiosa. El pastor de Vino Nuevo es el fundador de la Iglesia y ejerce un liderazgo personalista en la misma, lo que ocasiona que las diferencias entre Iglesia y pastor se disuelvan y no se pueda entender la una sin el otro. La relación de los miembros de la congregación de Vino Nuevo con su pastor es marcadamente diferente de la de los miembros de la IEF con los suyos. Los gitanos de Vino Nuevo no son creyentes con residencias cercanas al



culto del barrio con una mayor o menor predilección por ciertos pastores que van y vienen en continua rotación, como ocurre con los gitanos congregados en la IEF, sino que son principalmente seguidores incondicionales de su líder religioso.

Tanto en los círculos cristianos de la red apostólica de Maldonado como en el seno de la congregación de Vino Nuevo se representa al apóstol, de mediana edad, como el estandarte de una nueva generación de líderes gitanos cristianos, cuya misión es cambiar la mentalidad de todo un pueblo. Los relatos acerca de las profecías y revelaciones que le auguran tal destino circulan y se reproducen continuamente entre los creyentes del culto y las apariciones públicas del pastor. Así, si los pastores de la IEF son un ejemplo de cómo gestionar ascéticamente su etnicidad gitana para conseguir la excelencia moral, el pastor de Vino Nuevo es un ejemplo de cómo gestionar su etnicidad para conseguir el éxito secular y religioso. Mientras que ser un pastor en la IEF implica un prestigio étnico, local y comunitario, ser pastor de la Iglesia de Maldonado implica una fuente de prestigio internacional y estar en contacto, mediante viajes, seminarios y conferencias, con la *jet-set* del cristianismo carismático.

La organización de Vino Nuevo se estructura en torno a principios dirigidos a racionalizar y hacer más eficiente la jerarquía del líder. Aquí, el capital religioso del culto no es acumulado por los obreros —figura que no existe en su entramado organizacional— ni por los ancianos, sino por una red vertical de figuras nombradas por el pastor que ejercen “discipulados” y se constituyen como mentores individuales de los nuevos congregados en el culto. La red vertical asegura la reproducción del poder pastoral a la vez que premia la fidelidad y el progreso de los miembros de la congregación que despuntan en su desarrollo espiritual.

5. LA DESARTICULACIÓN ENTRE IDENTIDAD, ETNICIDAD Y RELIGIÓN: EL MODELO RUPTURISTA DE ETNICIDAD DE VINO NUEVO

En el sur de Madrid, la existencia y el éxito de Vino Nuevo supuso un acontecimiento traumático para la IEF, que presenció como uno de sus pastores con mayor ascendencia y progresión en la región abandonaba la institución. El proceso generó una actitud teológica reactiva, en el que la diferencia de “visión”, que es como Vino Nuevo califica su diferencia con la IEF, fue interpretada como expresión de una doctrina “insana”,



contaminada por las endemoniadas ansias de poder y notoriedad del pastor escindido.

Esta alarma institucional se debe, en buena medida, a que la misión de Vino Nuevo y su líder es la de generar un modelo etnoreligioso de referencia para los gitanos alternativo al promovido por la IEF. Es necesario señalar, no obstante, que la iglesia de Vino Nuevo no supone un vehículo de *passing* interétnico ni propone un abandono de la identidad secular gitana. El pastor de Vino Nuevo y la congregación no reniegan de su ascendencia calé ni quieren dejar de ser gitanos. Pero como ocurre con la doctrina de la IEF, algunos rasgos de las identidades culturales gitanas no son compatibles con la doctrina de Vino Nuevo.

La diferencia en las relaciones entre cultura y religión entre la Iglesia de Vino Nuevo y la IEF es que la primera propone una etnicidad más rupturista con el legado cultural secular que la segunda. La doctrina de Vino Nuevo inculca una necesidad de trasformar rasgos que asocian a la cultura gitana percibidos como limitantes: véase la sociabilidad extremadamente familiar, el rechazo de los logros individuales como fuente de prestigio étnico, la minusvaloración del potencial de la mujer o las dificultades para alcanzar el éxito educativo. El culto de Vino Nuevo funciona como herramienta desestigmatizante, hipostasiando en clave religiosa una idea central: los gitanos no son una minoría cerrada sobre sí misma incapaz de aportar valor al resto de la sociedad sino que éstos son capaces de producir valor añadido también en los espacios payos, sin perder por ello su identidad distintiva. Y es precisamente desafiando esa noción de espacios sociales etnificados donde Vino Nuevo y su pastor, en un ejercicio de negociación, conciliación y apuesta por el éxito personal, intentan dinamitar las propias nociónes de payo y gitano como sinónimos de éxito y fracaso social. Pese su énfasis en el éxito, la doctrina de Vino Nuevo no se diferencia de la IEF porque trata de constituirse como una doctrina para gitanos de clase media o alta. Como hemos visto, la IEF es también capaz de atraer a las capas sociales socioeconómicamente más favorecidas del grupo étnico, sobre todo en el distrito Centro y en el área de El Rastro. La diferencia entre Vino Nuevo y esas congregaciones de clase media y alta de la IEF es que la primera entiende la religión como el vehículo para conseguir un ascenso social, económico o educativo y promueve una estrategia crítica respecto a la cultura gitana, culpabilizándola en buena medida de la situación de la población calé. La vieja estrategia de abandonar rasgos



de la cultura gitana y difuminar los límites de la frontera étnica para conseguir una mayor integración social y movilidad ascendente no es novedosa entre la población calé, aunque, ciertamente, en el contexto de Madrid, donde históricamente no han existido procesos de apertura cultural al mundo payo e hibridaciones de identidades tan marcadas como en otras regiones españolas, véase Jerez de la Frontera (Cantón Delgado et al., 2004:106), lo es en mayor medida. Pero en relación a estas estrategias gitanas, Vino Nuevo ofrece mecanismos originales y únicos que le distinguen de otras vías de movilidad social.

Las diferencias doctrinales entre Vino Nuevo y la IEF son muy claras. El pastor de Vino Nuevo acusa a la IEF de culturizar —y por tanto, de falsear— la doctrina evangélica, de ahí su rebelión y posterior abandono de la institución. En Vino Nuevo se suele enmarcar este rechazo al pasado gitano con un binomio conceptual “Cultura de Reino vs. Tradición”. Según esta forma de entender la relación cultura-éxito, la “tradición”, o en otras palabras, algunos rasgos culturales de la cultura gitana, impiden a los gitanos recoger el fruto divino que Dios ha dejado en la tierra para aquellos que sigan su camino de bendición y triunfo.

En Vino Nuevo, por ejemplo, se predica en contra de las actitudes de resignación y fatalismo que se asocian con la cultura gitana, y se inculca que los cristianos son forjadores de su propio destino gracias a la “unción” del Espíritu Santo. La doctrina de la “confesión positiva” que subyace en el núcleo de la doctrina del culto de Vino Nuevo, otorga a la voluntad orientada por la fe un papel performativo. Dios es un padre que funciona con lógicas contractuales y promueve el ascenso social, por lo que una vida guiada por la fe y los principios evangélicos de la Iglesia será premiada con el éxito en la Tierra. Las prácticas rituales de Vino Nuevo, en concordancia, se convierten en un espacio energético y motivacional que exalta, incita y estimula el yo exitoso. La práctica más recurrente que expresa la afirmación del yo es la “liberación de espíritus”, una sanación espiritual de fuerte componente psicoanalítico, corpóreo y escatológico, que se caracteriza por la detección de los males espirituales y demoniacos que impiden el éxito del creyente y la inducción al vómito con la finalidad de expulsar del cuerpo a los espíritus que causan el mal. Si en la IEF la liberación de espíritus solo se realiza en un caso extremo y como respuesta a conductas adictivas, por ejemplo el consumo abusivo de drogas, en Vino Nuevo forma parte de una lógica de individualización y una estrategia normalizada.



Aparte de la búsqueda continua de la afirmación del yo y la hiperindividualización de los destinos, las dimensiones que más contrastan con las enseñanzas de la IEF son las relativas al género, la economía y la adquisición de capital educativo.

En relación al género, antes de exponer cualquier cuestión, es necesario señalar que el cristianismo carismático está constituido por una contradicción doctrinal central, recogidos en el binomio conceptual “dones espirituales vs autoridad institucional”. En la doctrina carismática se busca la máxima participación e implicación de todos los creyentes y se reconocen dones espirituales que habilitan a todo congregado para ejercer un liderazgo religioso; pero al mismo tiempo se parte de una concepción jerárquica y dual de los sexos típicamente cristiana, que representa a la mujer como un ser necesitado de supervisión por su supuesta inclinación natural al pecado. Esta contradicción respecto al género, que anima a la mujer a seguir un llamado espiritual mientras que le niega un rol de liderazgo, se resuelve de diferentes maneras en ambas Iglesias gitanas. En el culto de Vino Nuevo, en contraposición a la IEF, a la mujer se le reconoce cierta potestad espiritual para controlar las inclinaciones tentativas y pecaminosas que se le presuponen desde los orígenes bíblicos a la figura de Eva. En consecuencia, en contraste con la rigidez de la IEF, en Vino Nuevo la división de los espacios congregacionales respecto al género es laxa y se potencia la continua sociabilidad entre hombres y mujeres creyentes no emparentadas entre sí. Dado el reconocimiento de esa potestad espiritual, en Vino Nuevo también se habilitan espacios ministeriales donde la mujer puede desarrollar una carrera espiritual y liderazgo institucional quebrando con ello las rígidas pautas de negación del ministerio femenino de la IEF. Las pastoras de Vino Nuevo, además de constituirse como modelos de feminidad y poder gestionar reuniones femeninas dentro de los cultos, como ocurre con las mujeres de los pastores en la IEF, poseen un cargo ministerial de pleno derecho y por tanto pueden predicar públicamente ante la congregación. En la red apostólica de Maldonado se utiliza la figura bíblica de Débora, “la madre de Israel”, para incentivar a las mujeres a tomar un papel central en la difusión del evangelio. Las “déboras” son creyentes con vocación pastoral dirigidas a propagar la doctrina carismática. No obstante, la raíz patriarcal del evangelismo, y el eco de la contradicción entre dones espirituales y autoridad institucional, sigue también presente en Vino Nuevo y la red apostólica,



ya que la mayoría de “déboras” que alcanzan ministerios femeninos consiguen tal posición gracias a los coliderazgos derivados de su relación matrimonial con algún varón con reconocida trayectoria espiritual en la red.

En relación a la segunda diferencia doctrinal central, la economía, el ámbito del trabajo y el dinero ocupan un lugar visible y central en las prédicas de los/as pastores/as de Vino Nuevo. En el pentecostalismo de la IEF se tiende a representar la economía como una dimensión donde expresar santidad y regeneración moral, inculcando una nueva ética del trabajo y la racionalidad económica que se traduce en prácticas tales como la evitación del despilfarro en los presupuestos familiares o la sanción por ventas deshonestas con los clientes del mercadillo (Cantón Delgado et al., 2004: 209). En Vino Nuevo, en cambio, la economía tiende a ser, no una dimensión más, sino la dimensión privilegiada donde expresar la unción del espíritu. En las prédicas se demanda que inviertas en la Iglesia —tiempo, dinero, etc. — con entusiasmo. La metáfora de la “semilla”, o en otras palabras, “el que da recibirá”, se constituye como el hilo semántico que enlaza y resume la relación de Vino Nuevo con la economía. El epítome de la relación entre éxito e Iglesia en Vino Nuevo se materializó en la reciente adquisición de una nueva e impresionante Iglesia para el disfrute de la congregación en el barrio de Carabanchel, que ha venido a constituirse como un signo de prestigio, orgullo y distinción con el resto de iglesias del distrito.

En relación a la última de las diferencias doctrinales señaladas, el ámbito educativo, ambas Iglesias se distinguen marcadamente. Históricamente, algunos cultos de la IEF, con la finalidad de cumplir con la máxima protestante de escrutar sin mediación eclesiástica la escritura sagrada, actuaron como impulsores institucionales de la alfabetización gitana. En la actualidad, dado su peso comunitario, en los cultos también se suelen brindar apoyos extra-curriculares para tratar de paliar las asimetrías de algunos niños gitanos respecto a sus compañeros de clase payos. En cambio, Vino Nuevo, que también ofrece servicios comunitarios y de compensación, se caracteriza porque, además, inculca un ethos específico, basado en la necesidad de automejora como signo de bendición divina, y en la formación continua como expresión de la unción del Espíritu Santo.



6. CONCLUSIONES

La continua aparición de cultos gitanos desde los años sesenta del pasado siglo XX es un ejemplo que desmonta las representaciones sociales que perciben a la población gitana como un grupo anclado en el tiempo, anacrónico y atrapado en la historia, sin capacidad para generar herramientas de cambio social. La extensión del pentecostalismo y los cultos entre los gitanos constituye uno de los fenómenos claves para entender la actual identidad y etnicidad gitana. Las estrategias de los gitanos respecto a su sentido de distinción cultural y el estigma en una sociedad que les excluye se juegan ahora en escenarios donde las religiones carismáticas, con sus lógicas sobrenaturales, ascéticas y reformadoras del *self*, son parte integrante y constitutiva de la gestión de la etnicidad y las maneras de entender su posición en el mundo.

En el caso de los cultos de la IEF analizados, el sentido de la diferencia tiende a mantenerse firme, apostando por una estrategia de resistencia: desobjetivar y resignificar las jerarquías sociales. En estos cultos de la IEF, asimismo, se apuesta por mantener la centralidad de la ciertos rasgos de la cultura gitana y las bases de una forma conservadora de entender el orden moral gitano intactas. En cambio, en Vino Nuevo se apuesta por una descentralización del eje étnico en la vida religiosa y una estrategia aperturista. Con esta estrategia, Vino Nuevo no trata de disolver totalmente el sentido de diferencia cultural respecto al no gitano, sino más bien se propone identificar para transformar aquellos rasgos de la cultura calé que, según su "visión doctrinal", impiden acceder con garantías competitivas a los bienes y recursos proporcionados en el mundo hegemónico payo.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Ardévol, E. (1986). Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos. En T. San Román (Ed.), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos* (pp. 61-109). Madrid: Siglo XXI.
- Bowler, K. (2013). *Blessed: A history of the American prosperity gospel*. Oxford University Press: Oxford.
- Bruce, S. (1990). *A house Divided: Protestantism, Schism and Secularisation*. London: Routledge.
- Byle, A. (2013). PW Talks with Guillermo Maldonado: Experiencing God in the Now. USA: Publishers Weekly (PW). Disponible en:



<http://www.publishersweekly.com/pw/by-topic/industry-news/religion/article/57352-pw-talks-with-guillermo-maldonado-experiencing-god-in-the-now.html>. Última consulta: 01/07/2016.

- Cantón Delgado, M. et al. (2004). *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Demos.
- CIS – Centro de Investigaciones Sociológicas. (2005). Barómetro de Noviembre. Estudio 2625. Madrid: CIS.
- CIS – Centro de Investigaciones Sociológicas. (2013). Percepción de la discriminación en España. Estudio 3000. Madrid: CIS.
- Cox, H. G. (2001). *Fire from heaven: The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. Cambridge: Da Capo Press.
- Cucchiari, S. (1990). Between shame and sanctification: patriarchy and its transformation in Sicilian Pentecostalism. *American Ethnologist*, 17(4), 687-707.
- Equipo Barañí (2001). *Mujeres gitanas y sistema penal*. Madrid: Editorial Metyel.
- Freston, P. (1998). Pentecostalism in Latin America: characteristics and controversies. *Social Compass*, 45(3), 335-358.
- FSG – Fundación Secretariado Gitano. (2009). Mapa sobre Vivienda y Comunidad Gitana en España, 2007. *Gitanos: Pensamiento y Cultura*, 48, 39-43.
- Gamella, J. F. (2002). Exclusión social y conflicto étnico en Andalucía. Análisis de un ciclo de movilización y acción colectiva antigitana (1976-2000). *Gazeta de Antropología*, 18.
- Gay y Blasco, P. (1999). *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of Identity*. Oxford: Berg.
- Gay y Blasco, P. (2000). The politics of evangelism: Masculinity and religious conversion among Gitanos. *Romani Studies*, 10(1), 1-22.
- Gay y Blasco, P. (2002). Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective. *Social Anthropology*, 10(2), 173-188.
- Griera, M. (2013). New Christian geographies: Pentecostalism and ethnic minorities in Barcelona. En J. Mapril & R. Llera Blanes (Eds.), *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe* (pp. 225-249). Boston: Brill.



- Hunt, S. (2000). Winning ways: globalisation and the impact of the health and wealth gospel. *Journal of Contemporary Religion*, 15(3), 331-347.
- Jiménez Ramírez, A. (1981). *Llamamiento de Dios al pueblo gitano*. Terrasa: Edición propia.
- Lalive d'Epinay, C. (1969). *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. Londres: Lutterworth.
- Le Cossec, C. (1991). *Mi aventura entre los gitanos*. Sabadell: Asociación Cultural RTV Amistad.
- Marfà i Castán, M. (2009). El ritmo de la conversión: La extensión del pentecostalismo entre los gitanos catalanes de Barcelona y el papel de la rumba catalana. En M. Cornejo, M. Cantón Delgado & R. Llera (Coords), *Teorías y Prácticas emergentes en Antropología de la Religión* (pp.157-172). San Sebastián: FAAEE.
- Maximoff, M. (1966). Parallèles des lois de l'ancient testament et des lois de roms. *Vie et lumière*, 26, 24-25.
- Montes, J. (1986). Sobre el realojamiento de los gitanos. En T. San Román (Ed.), *Entre la marginación y el racismo; reflexiones sobre la vida de los gitanos* (pp. 155-170). Madrid: Alianza.
- OPL – Observatorio del Pluralismo Religioso en España. (2016). Directorio de lugares de culto. Disponible en: http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesionesreligiosas/glosario/agrupaciones_o_iglesias_integradas_en_ferede.html. Última consulta: 01/07/2016.
- San Román, T. (1997). *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.
- Williams, P. (1991). Le miracle et la nécessité: à propos du développement du pentecôtisme chez les Tsiganes. *Archives de Sciences sociales des religions*, 73, 81-98.