

Etnopolíticas del evangelismo gitano y esfera pública. Transversalidad, poder, etnicidad¹

Manuela CANTÓN

Universidad de Sevilla
mcanton@us.es

Recibido: 28-11-2012

Aceptado: 28-05-2013

Resumen: La economía de la identidad gitana está hoy parcialmente en manos de los sectores más activistas e influyentes de las iglesias evangélicas a través de su brazo social, la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA). Los supuestos religiosos y los espacios rituales se han vuelto, también, cuestión de etnopolítica. Nuestro trato científico de la religión la ha vuelto un problema de difícil manejo en el espacio público; de hecho muchos pensadores contemporáneos sostienen que en la esfera pública debemos entendernos con el único lenguaje de la razón secular, que el lenguaje religioso funciona únicamente fuera de este mundo secular e introduce premisas inaceptables excepto para los creyentes. El caso analizado aquí revela que (1) los procesos contemporáneos de etnogénesis como el que se muestra son en gran medida procesos ligados al desarrollo de políticas públicas; (2) que las administraciones han de dialogar con esos nuevos sujetos políticos, en nuestro caso líderes religiosos y pastores gitanos, si aspiran a que las políticas públicas alcancen a las comunidades gitanas; (3) que los regímenes secularistas deberían ser capaces de dar respuestas razonables a toda la diversidad interna de las sociedades modernas, incluyendo la pluralidad de concepciones religiosas que coexisten en la esfera pública y que, en casos como el analizado aquí, se intersectan con

¹ Este texto recoge los primeros resultados del Proyecto trienal de Investigación Fundamental no orientada Ref. CSO2010-17962, aprobado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (Convocatoria 2010) y del que soy investigadora principal. Dicho Proyecto de I+D, que lleva por título *La construcción política del evangelismo gitano: Iglesias, federaciones y nuevos actores políticos*, cuenta con la participación formal de la Dra. Teresa San Román Espinosa, catedrática de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona.

demandas de reconocimiento político para salvaguardar derechos culturales de las minorías étnicas y garantizarse el acceso a recursos. Como argumenta Taylor, el secularismo (o el laicismo) no debe ser un asunto que enfrente únicamente al Estado y Religión. A lo que de verdad se refiere es a la relación del Estado democrático con toda la diversidad.

El principal objetivo del artículo ha sido exponer las conclusiones de la investigación realizada sobre las respuestas de los trabajadores del textil y confección de las comarcas citadas ante la incertidumbre. Más en concreto, el propósito era conocer a través del análisis de sus discursos de qué manera los trabajadores del textil-confección encaraban la falta de certeza. La respuesta mayoritaria ha sido el rechazo a todo posible cambio que genere duda y la defensa ante ella así como su minimización haciendo uso de los escasos instrumentos que la clase trabajadora tiene a su alcance: la privatización de sus intereses, la limitación de las expectativas de consumo y de vida, y el intento de sumergir toda su vida en una mínima rutina que les permita la planificación que la incertidumbre les sustrae.

Palabras claves: Secularización, etnogénesis, evangelismo, etnicidad, gitanos

Ethnopolitics of the Gypsy Evangelism and Public Sphere. Transversality, Power and Ethnicity

Abstract: The economy of Gipsy identity is sustained at present by the most active and influential sectors of the evangelical churches, acting through their social arm: FACCA (Federation of Andalusian Cultural Christian Associations). Religious ideas and ritual spaces have become as well a matter of ethnopolitics. Our obsession with religion has made it into a problem difficult to handle; in fact, many thinkers these days are supporting the idea that within the public sphere we should use exclusively the language of secular reasoning, because religious language only works outside our secular world and its use introduces premises which are acceptable only for the believers. The case we analyze here shows that (1) contemporary ethnogenesis processes like this one, in which we can find political actors from the religious leadership, are processes linked to public policies; (2) public administrations must dialogue with these new political subjects, religious leaders and evangelical ministers, if they want these public policies to reach gypsy population; (3) secularised governments should be able to give reasonable answers to all forms of diversity in modern society, including the plurality of religious conceptions within the public sphere. In our case, these religious plurality interfaces with political recognition, ethnic minorities cultural rights and their access to public resources. As Taylor has noted, secularism (and laicism) is not about the confrontation between State and Religion, but about the response of the democratic state to all forms of diversity

Key words: Uncertainty, strategies, welfare, textile and clothing sector

Referencia normalizada

Cantón, M. (2013). "Etnopolíticas del evangelismo gitano y esfera pública. Transversalidad, poder, etnicidad". *Política y Sociedad*, Vol.50 Núm. 3 1037-1063

Sumario: 1.Religión y esfera pública: apuntes para un debate. 2.Gitaneidad y etnónimos. 3.La FACCA. Cuestiones de transversalidad y poder. 4.Evangelismo gitano, etnopolítica y secularización. 5.Más allá: cultura, mercado y patrimonialización. Referencias bibliográficas.

“La religión es amenazadora, inspiradora, consoladora, provocadora, una rutina tranquilizadora o una invitación a jugarse la vida. Es un modo de hacer la paz y una razón para hacer la guerra (...) No es de extrañar que los debates sobre la religión en la esfera pública generen tanta confusión” (Calhoun, 2011: 111).

1. Religión y esfera pública: apuntes para un debate.

En general los científicos sociales han mirado la religión como algo que tiene poco o nada que ver con nuestra vida intelectual y política o con nuestra experiencia cotidiana, como un ámbito de la vida y la cultura meramente privado, irracional y hasta coactivo, mientras la esfera pública se contraponía como espacio abierto de deliberación racional y pacífica. Una de las más recientes discusiones sobre el papel de la religión en la esfera pública, en la que confluyen a la vez la teoría crítica, el pragmatismo filosófico, el postestructuralismo, la teoría feminista, la fenomenología, la hermenéutica o la filosofía del lenguaje, ha reconsiderado el lugar de la religión en los debates sobre lo público, tomando como punto de partida la obra precursora de Jürgen Habermas *Historia y crítica de la opinión pública* (Mendieta y Vanantwerpen, 2011).

En esta obra Habermas postulaba que la esfera pública, surgida en el siglo XVIII, constituiría un espacio social, abierto y sin límites de deliberaciones racionales sobre el bien común de los ciudadanos, un ámbito de argumentación crítico-racional distinto del espacio del Estado (que detenta el monopolio de la coerción), la economía o la familia. La religión estaba ausente en esta radiografía del nacimiento de la esfera pública. Algunos autores lo atribuyeron a los prejuicios antirreligiosos de Habermas quien sostuvo, en aquella controvertida obra, que la concepción religiosa de lo político correspondía a un estadio ya superado de la evolución social y que lo político debía representar la imagen de la sociedad como un todo. Censurada como retrógrada y desmentida la idea según la sociedad puede ser entendida en manera alguna como un todo compacto, de algún modo desmantelada por sus excesos elitistas y reductores, esta primera concepción habermasiana ha dado paso, ya más recientemente, al reconocimiento unánime de que la modernización no ha puesto fin a las religiones. Habermas admite las críticas y asiente, pero insiste en que ello no es óbice para dejar de reconocer las diferencias primordiales entre fe y conocimiento, de hecho ahora se hace más necesario que nunca reivindicar una postura *postsecular* que reconozca la vitalidad de la religión, de las fuentes religiosas de sentido y su fuerza potencial para combatir las fuerzas del capitalismo global, su condición de aliada momentánea o eventual de la razón, pero sólo a condición de traducir a un “lenguaje universalmente accesible” los contenidos éticos de las tradiciones religiosas como único modo de incorporarlos a una perspectiva filosófica *postmetafísica*. La razón: Las ideas religiosas se expresan en un lenguaje inaccesible para quienes no participan de esas tradiciones concretas (Habermas, 2011: 24).

Esto representa una mínima muestra del debate que recientemente se ha producido entre pensadores como Charles Taylor, Cornel West, Judith Butler y el mismo

Jürgen Habermas, recogido en el libro de ensayos titulado *El poder de la religión en la esfera pública* (2011). En este debate Taylor discute la “ruptura epistémica” entre razón secular y pensamiento religioso postulada en último extremo por Habermas, argumentando que el papel neutral del Estado secular ha de orientarse a la diversidad de posturas tanto religiosas como no religiosas, por lo que el punto de vista de la religión no debería ser considerado como una excepción sino situado al mismo nivel que los puntos de vista no religiosos del mundo. Puede que nuestra obsesión con la religión la haya vuelto un problema y, pese a ser un problema tan viejo como la misma Ilustración, muchos pensadores contemporáneos siguen apegados a la idea de que en la esfera pública debemos entendernos con el único lenguaje de la razón secular. Para ellos el lenguaje religioso es irracional, funciona únicamente fuera de este mundo secular e introduce premisas inaceptables excepto para los creyentes, lo que conduce a una disyuntiva perversa: Los supuestos religiosos son “mucho más frágiles desde el punto de vista epistémico; de hecho, no te convencerán a menos que ya los admitas. Por tanto la razón religiosa o bien llega a las mismas conclusiones que la secular, y entonces es superflua, o bien llega a conclusiones contrarias, y entonces es peligrosa” (Taylor, 2011: 53).

Taylor reconoce que Habermas acierta al defender que el lenguaje oficial de las democracias pluralistas debe evitar ciertas referencias religiosas, pero la razón de evitarlas no es porque sean religiosas, sino porque no son compartidas: “Por ejemplo, en el preámbulo de una ley sería tan inaceptable invocar una filosofía atea como remitir a la autoridad de la Biblia” (Taylor, 2011:53²). A la vez, Taylor discute la ruptura epistémica habermasiana entre razón secular y pensamiento religioso, y sostiene que los regímenes secularistas deberían ser capaces de dar respuestas razonables a la creciente diversidad interna de las sociedades modernas, a *toda* su diversidad interna, incluyendo la pluralidad de concepciones religiosas que coexisten en la esfera pública. Más allá, no hay razón alguna para sostener que una identidad política, que las metas que una sociedad se da, puedan ser un destilado único de “la sola razón” o de algún punto de vista independiente de la religión, puramente

² Calhoun, en el mismo debate e invocando argumentos desarrollados por Richard John Neuhaus en su obra *The Naced Public Square* de 1984, plantea cómo en Estados Unidos la vida pública necesariamente implica una participación promovida por la religión y a veces muy fundamentada en ella, porque la esfera pública democrática debe estar abierta a todos los ciudadanos y en Estados Unidos la religión es muy importante para la mayoría de ellos. La negación de esta evidencia puede acabar en un efecto paradójico: El de ceder gran parte del impulso democrático en la esfera pública a grupos como la entonces (se refiere a la época de Reagan en el gobierno de los Estados Unidos) famosa Mayoría Moral del reverendo Jerry Falwell: “El peligro no está en que la Mayoría Moral fuera un movimiento conservador. Está en que quiere entrar en la arena política haciendo afirmaciones públicas basadas en verdades privadas (...) Las decisiones públicas se deben basar en argumentos que tengan un carácter público” (Calhoun, 2011: 117).

laico. La confusión, a juicio de Taylor, consiste en pensar el secularismo (o el laicismo) como un asunto que enfrenta únicamente al Estado y Religión, cuando a lo que de verdad se refiere es a la relación del Estado democrático con la diversidad. No hay razón para considerar a la religión como un caso aparte frente a los puntos de vista no seculares o ateos³: “El Estado (secular moderno, las democracias pluralistas) no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni judío. Pero por la misma razón, tampoco debe ser marxista, ni kantiano, ni utilitarista” (Taylor, 2011: 40-54).

Para Cornel West, desde una posición que combina el cristianismo profético afroamericano, el materialismo histórico y el pragmatismo filosófico norteamericano, “un control, secular puede ser tan arrogante y coercitivo como un control religioso”, por lo que a su juicio las religiones han de ser incorporadas al debate sobre la esfera pública y el secularismo debería dejar de disfrazar posiciones dogmáticas y autoritarias que, a fin de cuentas, sólo persiguen someter a control la esfera pública aniquilando su desorden esencial: “La cultura de los miserables del mundo es profundamente religiosa. Estar en solidaridad con ellos requiere no sólo un reconocimiento de aquello a lo que se enfrentan, sino también un aprecio por su forma de enfrentarse a su situación” (West, 2011: 20).

El debate es sugerente y sus extensiones pueden ser múltiples, más de lo que podemos recoger en estas páginas. La diversidad religiosa en alza ha pasado a ocupar un lugar cada vez más destacado en la agenda de los gobiernos europeos y algunos han propiciado la aparición de instituciones específicas, observatorios y fundaciones, destinadas a radiografiar el cambiante mapa de la pluralidad religiosa, dialogar con las religiones y *gestionar* su creciente diversificación desde una perspectiva laica y respetuosa. El caso del que me ocupo en este artículo, que sistematiza los resultados aún parciales de un Proyecto I+D que se inició en 2010 (y que finaliza a finales de 2014) sobre la construcción etnopolítica del evangelismo gitano, pero que es continuación de una investigación pionera iniciada a finales de los años noventa y que dio lugar al libro *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía* (2004), es una muestra doblemente interesante. Y lo es porque combina variables étnicas, políticas, religiosas, ilustra los puentes que una minoría étnica puede tender con la esfera pública desde el anclaje religioso, y desvela una incipiente economía de la identidad en poblaciones de gitanos del sur de España.

³ “Las dos corrientes filosóficas mundanas más extendidas en nuestro mundo contemporáneo, el utilitarismo y el kantismo, en sus diferentes versiones, tienen puntos en los que no logran convencer a personas honestas y de mente clara. Si tomamos los enunciados clave de nuestra moralidad política actual, como los que atribuyen derechos a los seres humanos por el mero hecho de serlo, por ejemplo el derecho a la vida, no veo por qué el que seamos seres que desean/disfrutan/sufren, o la percepción de que somos agentes racionales, habría de ser un fundamento más firme para este derecho que estar hechos a imagen y semejanza de Dios” (Taylor, 58)

2. Gitaneidad y etnónimos

En los textos académicos al uso y en los imaginarios históricamente contruidos, los gitanos han sido descritos de manera un tanto monótona como *un pueblo* al margen de las religiones y de la política. Esta simplificación denota que hemos venido asumiendo una concepción etnocéntrica y unilateral de la religión y del poder, en detrimento de un análisis crítico de lo que el poder y la religión representan de hecho para otros pueblos, en nuestro caso los diversos grupos *romaníes* en el siglo XXI (Marrushiakova y Popov, citados en Carrizo, 2011: 1). La confusión terminológica en el caso de los gitanos y los esfuerzos por describir su historia y su cultura es en sí una invitación a matizar la relevancia que concedemos a los etnónimos. Irreductibles en su diversidad, apenas podemos llamar *gitanos* a todos esos grupos diseminados por Europa, Asia y América que tienen un origen presumiblemente común, pero entre los que caben múltiples divisorias resultantes de trayectorias históricas diferentes, formas de movilidad, políticas étnicas, filiaciones religiosas o lengua. En España la gran mayoría se autodenominan *gitanos*, no *romaníes*, pero sólo en Francia encontramos al menos tres grupos bien diferenciados: Gitanos españoles de Francia, Roms y Manouches⁴

Pues bien, en España, Latinoamérica, Estados Unidos, Brasil y en casi toda Europa, estamos asistiendo a la aparición de organizaciones de liderazgo gitano con niveles muy diversos de articulación etnopolítica que rebasan o se entrecruzan con la organización tradicional en patrilinajes. Sean confesionales o no, muchas de estas entidades transversales a los grupos de parientes buscan intencionalmente promover e instrumentalizar una cierta concepción de la *gitaneidad*, así como procurar recursos económicos y definir demandas que los diversos procesos históricos de diáspora y persecución han venido negando a los romaníes. Aquí me ocuparé de analizar la expresión más reciente de la etnopolítica confesional gitana en España: La Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (en adelante, FACCA), nacida en 2001 de la Iglesia Filadelfia, denominación evangélico-pentecostal que llega a España en los años sesenta del siglo XX procedente de Francia. La FACCA aglutina actualmente a unas 170 congregaciones, iglesias o “cultos” evangélicos que, en toda Andalucía, han ido fundando asociaciones paralelas en los últimos diez años y las han registrado legalmente⁵. Más tarde lo veremos con detalle.

El movimiento pentecostal gitano constituye un verdadero desafío interpretativo y nos expone a numerosas *quiebras epistemológicas* (Agar, 1992: 123), porque el imaginario de la mayoría social, pero tengo la impresión de que una parte de la

⁴ En Francia sólo se llama *gitanos* a los gitanos españoles.

⁵ En otro lugar hemos propuesto una extensa contextualización histórica y antropológica del pentecostalismo gitano en Andalucía Occidental, deteniéndonos en el análisis de los usos sociales, políticos, económicos, terapéuticos o simbólicos de las adhesiones locales a un sistema religioso plenamente globalizado (Cantón y otros, 2004).

academia también, lo asocia de manera mecánica al fanatismo religioso, la alienación y el inmovilismo político, la pobreza estructural, el analfabetismo y la droga, en suma al tejido social propio de la cara más agria de la marginación⁶. Y poco más. Tratar con religiones sigue siendo perturbador para quienes no han adquirido suficiente “oído para la religión”. Este tipo particular de razonamientos y de discursos que invocan el racionalismo científico cancelan la empatía y la imaginación necesarias para entender el poder de la religión, de las tradiciones religiosas y de su papel en la creación de nuestra memoria cultural o de nuestras utopías más profanas (West, 2011: 21). Distinto debería ser el caso de la antropología: lo que West define como el urgente “giro profético” que deberían dar los sociólogos es, para la etnografía, una condición inexcusable que permite comprender esa parte a veces opaca de la vida social, el mundo de las filiaciones y los imaginarios religiosos, desde una perspectiva seria, no complaciente y libre de etnocentrismos.

La Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía está dirigida y coordinada por miembros gitanos de las iglesias evangélicas andaluzas, las mismas que en los años sesenta del siglo XX solicitaron su registro institucional como misiones *gitanas*⁷. Sin embargo la FACCA ha evitado cuidadosamente el término *gitano* en un acrónimo que, de incluir el etnónimo, se volvería probablemente demasiado reductor. Parecen jugar ambiguamente con algo que saben, pero que quienes nos ocupamos de la cultura hemos tardado en ver: El etnónimo nombra y reconoce la diferencia, pero también puede sepultar en ella a quienes designa. Seguimos llamando gitanos a los gitanos, y yo misma tuve que pensar bastante cuando uno de mis informantes me explicó que si él era en ante todo un *gitano* yo debía ser ante todo definida como *paya*, sin más, o que tal vez prefería que me llamaran *española*, también sin más. Podía elegir, lo que supondría que me definie-

⁶ Situado en la tradición interpretativa y fenomenológica, Agar propone, siguiendo a Giddens, que la etnografía es en su núcleo una “mediación de marcos de significado”, de manera que su naturaleza dependerá de la naturaleza de las *tradiciones* que se pongan en contacto a lo largo del trabajo de campo. En ese encuentro entre diferentes tradiciones, la etnografía debe fijar su atención en las diferencias que aparecen, en el momento en el que se rompen las expectativas del observador, es decir, cuando los supuestos de coherencia saltan en pedazos. La diferencia, la ruptura de expectativas y la sorpresa son indicios que definen lo que es interesante estudiar. Lo que Agar ilustra es el rol central de la *quiebra* para poner de relieve problemas que requieren atención etnográfica. Discute en consecuencia la investigación lineal objetivista y defiende la naturaleza *emergente* del trabajo etnográfico (Agar, 1992: 122 y ss).

⁷ Balaguer (Lérida) y más tarde el resto de Cataluña, Castilla y en los años sesenta Andalucía, trazan la cartografía del evangelismo gitano en España. Cuando cobraron auge suficiente decidieron registrarse legalmente como Movimiento Evangélico Gitano Español primero, como Misión Gitana después (éste último era el nombre del movimiento en Francia, de donde provenían los primeros predicadores). Pero el Ministerio de Justicia rechazó estas propuestas “por considerar que en España los gitanos eran españoles” (Jiménez, 1981: 91).

ran en adelante según mi pertenencia y excluyendo todo lo demás. Pero los etnónimos no son utilizados solamente por sociólogos y antropólogos para delimitar agrupaciones socioétnicas históricamente construidas y más o menos estables, lo que conlleva una visión dura, dualista y estructural de los grupos humanos, más cómoda de tratar y someter a análisis que lo que el flujo y la mezcla, condiciones generalizadas de la interacción social, posibilitan. También las propias etnias los usan con propósitos que complican crecientemente las visiones esquemáticas de la etnicidad.

Me propongo, por tanto, referirme a gitanos sin invocar una *identidad gitana* a priori, porque en mi propia etnografía he comprobado muchas veces cómo el campo desmiente o se burla de esas nociones duras que apuntalan o sostienen nuestras observaciones. De otra manera, “¿cómo abordar, analíticamente, la identidad, cuando tus datos piden a voces una renuncia a esa categoría?” (Díaz de Rada, 2008: 193). Los evangélicos gitanos, irreductibles en su diversidad pese a todo, elaboran dinámicamente una concepción estratégica y situada del juego entre las filiaciones confesionales, las identificaciones socio-étnicas y de género, y el mismo diálogo con las instituciones. Por ello, al hablar de *gitanos* me referiré a una categoría relacional socio-étnica que es ella misma cambiante y se construye en la diversidad interna, en nuestro caso, de los grupos romaníes. Las elecciones terminológicas son relevantes porque dan cuenta de la distancia que media entre las categorías académicas que nos damos, las identidades que adjudicamos y la compleja experiencia cotidiana de los sujetos, hecha principalmente de negociaciones y vínculos inesperados. La antropología parece a veces mejor programada para reconocer diferencias y no mezclas. Designamos y objetivamos sirviéndonos de etnónimos para operar con más comodidad, al modo como los obstetras prefieren que las mujeres den a luz tendidas aunque con ello desafíen la ley de la gravedad.

Sabemos que identidad e identificación son nociones polisémicas y ambiguas. Manejadas con flexibilidad posponen esa forma no siempre analizada de ceder al esencialismo, a la nostalgia primordialista, y nos dejan examinar en su complejidad y con toda su riqueza paradójica las implicaciones organizativas, identitarias, simbólicas y políticas de un campo dado de relaciones sociales. Desde Barth esta advertencia se repite pero también se olvida con facilidad, de modo que no está de más recordar que las identidades han de ser analizadas siguiendo las *escalas de prácticas*, como noción que impugna el uso frecuentemente reificador de los etnónimos. Analizar la apelación al derecho a la identidad por parte de los actores sociales pasa así a depender de los *relatos de coherencia* y las *escalas de prácticas* que se forman en el juego social concreto de las interacciones cotidianas, por lo que la tarea consistiría más bien en examinar cómo se forman esos relatos, bajo qué circunstancias, y qué acciones desencadenan (Díaz de Rada, 2008). Desentenderse de las formas en las que las realidades sociales que analizamos se intersectan paradójicamente unas con otras, o se fragmentan y fisuran hasta volverse casi irreconocibles, empeñarnos en racionalizar esas paradojas en lugar de discernir sus implicaciones desde el relativismo (Wagner, 2010: 10), nos lleva a *producir* interesada y acríticamente a nuestros interlocutores. Cuanto más complejos, *multisituados*,

transversales y emergentes son los escenarios que observamos, más se nos aparece el científico social como alguien cuya práctica parece consistir principalmente en delimitar, recortar y con ello *producir* sus escenarios de investigación, lo que a la postre equivale a *producir* sus lugares de estudio y a *producir* a sus mismos interlocutores, al aislarlos interesadamente de las condiciones prácticas en las que consiste vivir cotidianamente en su mundo.

Pero a la vez quienes nos hablan en el campo son actores inevitablemente producidos por el investigador en su práctica científica, siempre en alguna medida; y al mismo tiempo, son también actores que encarnan posiciones sociales históricamente constituidas, así como socialmente insertas en una densa red de relaciones y procesos. No son agentes individuales gobernados por su propia idiosincrasia. Vista así, la tarea de la etnografía consiste no sólo en la mediación de marcos de significados, como sostienen Giddens o Agar, sino en un trabajo analítico *situado* de las condiciones sociales de producción tanto de las prácticas de los actores sociales como del propio sujeto de la investigación (Bourdieu, 2003: 155 y ss). Etnicidad, género, nacionalidad, parentesco, vínculos biográficos, filiaciones religiosas, lazos laborales, clase social, ciudadanos que interactúan con las instituciones modernas y con *sistemas expertos* o forman eventualmente parte de ellas... Todo ello conforma el entramado de la multipertenencia efectiva (también entre gitanos) a mundos de sentido, de experiencias y de prácticas cotidianas que se intersectan hasta mostrarse sólo en los pliegues y los bordes de las viejas delimitaciones conceptuales, en los límites de las categorías convencionales y de las inercias académicas al uso.

3. La FACCA. Cuestiones de transversalidad y poder.

En España los estudios sociológicos y antropológicos que examinan la relación entre religión (evangélica)/ políticas (étnicas) en relación a la comunidad gitana son prácticamente inexistentes. Del mismo modo que están aún por explorar las redes transnacionales del evangelismo gitano, en Europa y América Latina por ejemplo, o por articular un estado de la cuestión sirviéndonos de las aportaciones más significativas de los todavía escasos especialistas en la materia (Teresa San Román, Paloma Gay y Blasco, Carmen Méndez, Magdalena Slavkova, Ruy Llera Blanes, Tomas Hrustic, David Thurffjell o Tatiana Podolinska, entre otros). Las razones son múltiples y muy diversas, pero en parte esta circunstancia se debe a la escasez de trabajos que se ocupen de analizar la presencia no sólo de iglesias protestantes históricas de notorio arraigo⁸, sino de organizaciones evangélicas de filiación pentecostal, cuyo

⁸ Las religiones musulmana, judía y cristiano-evangélica (protestante) fueron reconocidas en 1992 con el gobierno socialista presidido por Felipe González como religiones de *notorio arraigo*, cuya presencia es muy anterior a la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, aprobada en 1980. En 2003 alcanzaron el estatus de *notorio arraigo* los mormones (Iglesia

mayor crecimiento en España se ha registrado a lo largo de los últimos veinte años principalmente a partir del flujo regular de inmigrantes latinoamericanos y, muy especialmente, entre la población gitana asentada en Cataluña, Levante y Andalucía (Cantón y otros, 2004).

Las primeras conversiones de gitanos evangelismo de las llamadas Asambleas de Dios tuvieron lugar en el occidente de Francia a mediados del siglo XX. De allí pasó a Cataluña y, ya en los años sesenta, los predicadores gitanos alcanzaron Andalucía occidental, organizándose las primeras reuniones evangélicas en pisos de los barrios obreros donde por entonces comenzaban a residir muchas familias gitanas. El pentecostalismo está doctrinalmente emparentado con las formas protestantes que resultaron de la evolución del cristianismo reformado en los Estados Unidos, caracterizadas por fusionar el ascetismo puritano de un lado y el sentimentalismo metodista, del otro. Como es ya sabido, en las últimas décadas el pentecostalismo de origen norteamericano se ha convertido en un exponente indiscutible de la globalización religiosa y cultural, con interesantes consecuencias políticas en un número creciente de países (Corten y Mary, 2001; Freston, 2001).

Entre los gitanos europeos, latinoamericanos y, en nuestro caso, españoles, se han producido apropiaciones particulares a partir de este pentecostalismo nacido en los Estados Unidos, dando lugar a variantes inéditas. Si bien se trata de un sistema religioso cuyos fundamentos teológicos, doctrinales, morales y rituales son siempre muy similares, cuando no simplemente idénticos, sin embargo las prácticas concretas se vinculan a la etnopolítica de maneras muy distintas dependiendo de contextos histórico-culturales, de las dinámicas de exclusión/exclusión étnicas y de condicionantes socioeconómicos y políticos locales. Por ejemplo, en comparación con los pentecostalismos latinoamericanos, en las organizaciones eclesiales y paraeclesiales gitanas españolas no ha cuajado el modelo característico de organización política descentralizada y acéfala, sino que se mantiene una estructura de autoridad piramidal con un presidente que es elegido anualmente, por voto directo, en una reunión que celebra la Asamblea Nacional de la Iglesia Filadelfia y que reúne a todos los pastores y candidatos en activo (actualmente hay más de cinco mil pastores gitanos en activo, según fuentes de la propia Iglesia Filadelfia). En cambio, sí encontramos la misma práctica corporal carismática, la sensualidad de los cultos extáticos, de posesión por el Espíritu Santo y liberación de demonios, de sanación por el Espíritu o de don de lenguas y profecía, muy extendidos en toda América latina y, en parte, explicables por la influencia histórica del Gospel y de las prácticas rituales afroamericanas.

A partir de la expansión del evangelismo entre las diversas poblaciones gitanas, éstas ya no pueden ser resumidas como sociedades históricamente reacias a

de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días), en 2007 los Testigos de Jehová y posteriormente el budismo (reconocido su notorio arraigo el 28 de octubre de 2007).

organizarse siguiendo modelos socio-políticos o religiosos que trasciendan los grupos de parientes, refractarias a toda forma de centralidad e integración que vaya más allá de la lógica gerontocrática, los grupos domésticos y los linajes, en las que las relaciones políticas siempre se han articulado a partir de la lealtad a los vínculos de filiación. En el último medio siglo esta concepción acéfala de las relaciones políticas en las sociedades gitanas ha ido cambiando y desde los años sesenta del siglo XX, paralelamente a los procesos de sedentarización y urbanización de importantes sectores de la población gitana en España, han surgido otras formas de poder interno. El asociacionismo y el pentecostalismo gitanos son, desde hace varias décadas, sus dos grandes expresiones (San Román, 1997). Pero la evolución ha sido rápida: En la última década el pentecostalismo gitano se ha vuelto un movimiento religioso cada vez más orientado y estructurado políticamente, lo que ha ido conformando una aún modesta élite de líderes etnoreligiosos orientados a la acción política.

En 2001 nace la Federación de Asociaciones Cristianas de Andalucía (FACCA), a partir de la iniciativa de cuatro iglesias pentecostales de Linares (Jaén) convertidas en *asociaciones culturales cristianas*. Actualmente su sede central se localiza en Córdoba, en un edificio completamente nuevo que fue cedido por el Ayuntamiento de Izquierda Unida y del que FACCA puede disponer al menos durante setenta y cinco años. En la sede de Córdoba se imparten cursos de Formación Profesional Ocupacional y talleres de empleo, lo que fue posible tras lograr la homologación de la Junta de Andalucía. A comienzos de 2010 la Federación ya agrupaba a más de ciento setenta asociaciones culturales cristianas a nivel estatal, aunque la mayoría de ellas se concentra en Jaén (Linares) y Córdoba. FACCA es por tanto la federación que agrupa a esas asociaciones, entidades al cabo subvencionables, que se han creado aproximadamente en un 20% de las iglesias protestantes gitanas de Andalucía. Las iglesias figuran en el Registro de Entidades Religiosas (RER) que depende del Ministerio de Justicia, mientras que las asociaciones culturales (cristianas o no) se registran en y dependen del Ministerio de Interior. Estas asociaciones federadas trabajan “para mejorar la proyección social y cultural de la comunidad gitana en general” y se definen a sí mismas como “acción social organizada” o “brazo social” de la Iglesia Filadelfia, lo que les ha llevado a desarrollar nuevas estrategias para favorecer la interlocución con las administraciones del Estado, así como a lograr recursos para financiar un extenso programa de actividades formativas y para impulsar la visibilidad política de la minoría gitana⁹. Además, está logrando extender su modelo organizativo a otras

⁹ Entre los fines que FACCA destaca en su Memoria Anual se citan: «Potenciar el desarrollo cultural y social de los gitanos/gitanas; potenciar la creación de nuevas entidades de fines análogos a los de las asociaciones que constituyen esta Federación, y desarrollar y vertebrar la actuación conjunta de éstas; Informar de todas las posibilidades del mercado de trabajo, en materia cultural, formativa, a través de concursos, talleres, becas, información en

autonomías¹⁰. Son numerosos los proyectos puestos en marcha desde las agencias asociativas y federativas del pentecostalismo gitano: De carácter formativo (talleres), laboral (inserción en el mercado de trabajo), de lucha contra las drogodependencias (información y tratamiento en centros de desintoxicación del policonsumo), asistencial, religioso (formación teológica para líderes evangélicos) político y socio-comunicacional (presencia en los medios de comunicación, prensa y radio evangélicas, uso de las nuevas tecnologías de la información, la música), así como de intermediación ante las instituciones. En gran medida debido a esa amplia base social que supera los diez mil gitanos convertidos que se calcula hay actualmente en Andalucía, la FACCA fue en 2003 declarada Institución de Utilidad Pública. Esto se tradujo rápidamente en una mayor captación de recursos: En 2005 el presupuesto había pasado de los 9000 euros de 2001 a 427.000 euros; En 2010 la FACCA llegó a manejar dos millones de euros, si bien la actual crisis económica y la política de duros ajustes presupuestarios está comprometiendo sus actividades y provocando una creciente conflictividad interna. Es sabido que su proyección pública se vió impulsada en 2009 con el apoyo prestado por la FACCA en las campañas para esclarecer el asesinato de la niña gitana Mari Luz Cortés, un trágico caso ocurrido en Huelva y que tuvo una gran repercusión mediática. El padre de Mari Luz Cortés es gitano y pastor evangélico en activo.

La Federación depende principalmente de la negociación con los pastores de las congregaciones evangélicas locales para que accedan a crear gradualmente asociaciones paralelas en cada iglesia. Ello supone que las iglesias pasan a depender de FACCA en lo concerniente a la gestión de proyectos y recursos públicos a los que, sólo a partir de ese momento, podrán tener acceso. Entre sectores de las iglesias de Andalucía occidental (Cádiz, Huelva y Sevilla), estos procesos vienen generando mucha suspicacia y, de hecho, en estos años de investigación hemos sabido cómo numerosos pastores que accedieron a tramitar la creación de una asociación cultural vinculada a la iglesia lamentan con frecuencia el “abandono en que nos tiene la Federación”. En parte esta desafección se explica por el hecho de que la mayor concentración de asociaciones evangélicas se da efectivamente en la ciudad de Linares, donde nació FACCA coincidiendo con el derrumbe de la Federación de Asociaciones Romaníes de Andalucía (FARA). Los trabajadores sociales, mediadores, técnicos y maestros vinculados a FACCA, en su mayor parte

general: mejorar la proyección y formación de todos/as los gitanos/as en materia socio-cultural; participación en materia cultural, para la promoción y el desarrollo de la Iglesia Evangélica Cristiana; como fin prioritario apoyo a los drogadictos y delincuentes para su reinserción social; cooperar con países del Tercer Mundo o en Vías de Desarrollo, con especial incidencia en Europa y Latinoamérica ».

¹⁰ Y en 2010 contaba con *delegaciones* en Baleares, Canarias o Cataluña. Más aún, las iglesias pentecostales gitanas de Bulgaria han solicitado en 2010 apoyo institucional a la FACCA andaluza para seguir su modelo organizativo.

mujeres que no son ni gitanas ni evangélicas, lo están con contratos temporales cada vez más precarios y son los únicos encargados de conducir las complejas negociaciones con los pastores de las distintas iglesias. El trabajo es muy lento y los contratos muy inestables; las trabajadoras sociales han de encarar con frecuencia situaciones conflictivas mediando entre los pastores, la administración y la misma dirección de FACCA. Por su parte la Federación, y el que hasta fines de 2011 fue su director técnico y principal activo, diseña y propone incansablemente a los ayuntamientos y organismos autonómicos proyectos sociales que tendrán su sede en las iglesias, negocia acuerdos o inaugura nuevos locales que servirán para realizar indistintamente cultos religiosos y desarrollar actividades sociales.

Este fue, para poner un ejemplo, el caso de la Iglesia Filadelfia de Marchena (Sevilla), donde el Ayuntamiento del Partido Popular cedió en marzo de 2011 un terreno con los restos de un colegio que fue restaurado para dar cabida a la iglesia gitana, que cuenta con más de veinte años de antigüedad en la localidad. A cambio FACCA se comprometía formalmente a presentar un programa de actividades de carácter social dirigido a toda la población gitana de Marchena: “fíjate que lo ceden a la FACCA, no a la Iglesia Filadelfia”, nos aclaraba un influyente miembro de FACCA presente en el evento. El acto de inauguración contó con una exposición sobre la historia y cultura del pueblo gitano que culminaba con la aparición de las iglesias evangélicas y posteriormente de la propia Federación, como buque insignia de la *evolución* del pueblo gitano hacia unas condiciones de vida mejores que las de sus antepasados. En esa exposición se mostraba, una vez más, cómo desde la Federación también se representa la *cultura gitana* al estilo de los viejos libros de divulgación, como un repertorio de *contenidos culturales*, de costumbres ancestrales objetivables (lengua, rituales de boda, gerontocracia, diáspora...), como marcadores de diferencia y diacríticos para el reconocimiento. Exhibidos como estandartes atemporales de la diferencia cultural y su puesta en valor, esa identidad escenificada en amplios paneles dentro del recinto resultaba en cierto modo contradictoria con los impulsos modernizadores que buscan combatir el absentismo escolar, prevenir las drogodependencias, difundir la necesidad de la vacunación, crear empleo o promover la igualdad de géneros. Pero no es más contradictorio que el difícil encaje entre la independencia que FACCA defiende ante las administraciones del Estado, entidades y organismos de los que obtienen ayudas, como entidad independiente de la Iglesia Filadelfia aunque sensible estatutariamente a los valores del cristianismo evangélico, y el hecho paradójico de que dependan de la obediencia a un consejo directivo formado exclusivamente por pastores evangélicos en activo. Para la *Fundación Pluralismo y Convivencia*, que gestiona el Observatorio del Pluralismo Religioso resultado de la iniciativa conjunta del Ministerio de Justicia, la Federación Española de Municipios y Provincias y la propia Fundación Pluralismo y Convivencia, y que canaliza ayudas a las diversas entidades religiosas registradas en el RER, las cuales para el caso de la Iglesia Filadelfia son generalmente gestio-

nadas por FACCA¹¹, es un caso claro de conflicto de competencias entre Iglesia y Federación. Para los miembros de la FACCA no. Tal vez lo que sí hay son presupuestos escondidos en las operaciones con las que racionalizamos estas prácticas o con las que las pensamos como contradictorias.

“No representamos a la Iglesia Filadelfia”, aseguran los dirigentes y trabajadores sociales de la Federación, “porque ellos son muy fieles a sus principios; nosotros sólo estamos vinculados y trabajamos para ella”, porque “hemos logrado convencerlos de ser su brazo social, y nos fiscalizan, nos piden cuentas pero han de reconocer que todo lo que hacemos por la Iglesia es bueno”. Los testimonios recogidos en las entrevistas realizadas a lo largo de la investigación, entre los años 2010 y 2013, son muy claros al respecto. No obstante, los recelos por parte de la vieja guardia evangélica no han cesado desde que se creó la Federación: “Hay quien ha querido cargarse la FACCA desde hace mucho” (el informante, perteneciente a FACCA, da nombres que no revelo aquí). Los pastores “nos exigen que se trabaje con transparencia y obediencia pero prohíben que se use el nombre de la Iglesia Filadelfia”, algunos de cuyos representantes, sin embargo, ocupan altos cargos en la FACCA y vigilan de cerca las actividades de la Federación, de las cuales la Iglesia se beneficia. Cabe pensar que lo que la Iglesia Filadelfia procura evitar es acabar implicada en posibles usos fraudulentos de los recursos y comprometer con ello en nombre de la Iglesia, pero sin renunciar al control. Pensemos que, además de la convención anual para la elección de cargos a nivel estatal, cada tres meses se reúne la dirección de la Iglesia Filadelfia en Madrid, con la presencia del presidente, secretario, tesorero y todos *responsables de zona*. Estas deliberaciones sirven también para “sancionar y disciplinar a quien obró mal”, y la importancia de la Federación es ya tal que quien es sancionado “no podrá en adelante ser obrero de la Iglesia Filadelfia, pero fíjate que tampoco representante de FACCA, porque en la Iglesia han cortado la cabeza a todo lo que no es bueno para su imagen, lo que pasa es que la Federación va ganando cada vez más credibilidad”, aseguran algunos cargos de la Federación.

La Federación dispone de *vocales* en cada provincia que son, a la vez, pastores evangélicos en activo con iglesias a su cargo: “Eso sí, procuramos que los vocales de FACCA sean altos cargos de la Iglesia y por esa razón a veces se dan solapamientos, por ejemplo reuniones en las que el *responsable de zona* de Málaga-

¹¹ Sólo las entidades religiosas formalmente registradas en el Registro de Entidades Religiosas pueden presentar proyectos a la Fundación Pluralismo y Convivencia (FPYC), pero parece claro que FACCA gestiona la mayor parte de esas ayudas, colaborando en la definición de los proyectos que las iglesias presentan. FACCA no puede acceder directamente a las ayudas de la FPYC, de hecho en parte es la razón por la que el nombre de FACCA y el de la I.F. no deban aparecer juntos, desde luego no al menos en la tramitación de estas ayudas. Pero hemos constatado en los registros de la FPYC que, desde la fundación de FACCA, han sido las iglesias de Linares (Jaén) las que comparativamente más se han beneficiado de esas ayudas.

Cádiz y al mismo tiempo vocal de FACCA por Huelva está junto al vocal de FACCA por Málaga que a su vez es pastor en una iglesia de Málaga”. La coordinación entre los delegados de FACCA en las diversas provincias es reconocidamente escasa, y las sedes de las delegaciones suelen ser sus propios domicilios, sólo provisionales, porque los contratos son temporales y además los pagos se hacen con mucho retraso, todo lo cual genera tensión y descontento. La situación, con la actual crisis económica, no ha hecho sino empeorar dramáticamente. Hay una coordinadora de proyectos que permanece en la sede de Córdoba, pero la desconfianza y el descontento es el tema recurrente entre las trabajadoras sociales contratadas por la Junta de Andalucía, cuya función consiste en crear asociaciones, conseguir local para establecer la delegación provincial, buscar recursos en entidades públicas y privadas, y mantener las relaciones entre la administración y los presidentes de las asociaciones. Son las llamadas “IGSs”, el programa de Interés General Social del Servicio Andaluz de Empleo (SAE), que es la entidad que adjudica técnicos a FACCA, generalmente con contratos renovables de nueve meses.

El procedimiento conlleva una burocracia complicada y es como sigue: FACCA depende de las subvenciones públicas¹², no dispone de fondos propios, así que presentan proyectos que en el momento de su aprobación reciben el 75% del presupuesto, quedando el 25% para la entrega del informe final preceptivo. Los proyectos tienen un plazo de un año para su ejecución, pero ese 75% inicial se paga generalmente de manera muy irregular, así que para llevar a cabo un proyecto es preciso disponer de fondos propios para poder hacer frente a los gastos derivados, por ejemplo, del pago mensual a los técnicos. Esto que obliga a presentar previamente un informe de solvencia que demuestre que FACCA dispone de esos fondos para hacer frente a la ejecución del proyecto en el plazo estipulado. Pero FACCA de hecho no tienen fondos, por lo que los técnicos apenas cobran al final de su contrato o lo hacen con mucho retraso. Como expresa una trabajadora social contratada por FACCA a la que entrevisté, “trabajamos sin recursos y es justo lo que nos dicen al empezar, que hemos de estar dispuestos a trabajar sin recursos”. Ni recursos propios ni recursos para financiar las actividades para las que se crean las asociaciones. Las trabajadoras sociales reciben al comienzo de su contrato un listado de iglesias para contactar en cada provincia, pero una vez que se forman las asociaciones, tras un trabajo muy lento con los pastores y los miembros de cada

¹² Entre otros del Observatorio Pluralismo y Convivencia, que se define como “una herramienta de transferencia de conocimiento para la gestión pública de la diversidad religiosa. Su objetivo principal es orientar a las administraciones públicas en la implementación de modelos de gestión ajustados a los principios constitucionales y al marco normativo que regula el ejercicio del Derecho de Libertad Religiosa en España”. El Observatorio es además un portal de referencia para investigadores y, en general, para cualquier persona que quiera acercarse a las diferentes dimensiones del pluralismo religioso en España (www.pluralismoyconvivencia.es).

congregación, no hay recursos para hacer gran cosa: “El lema es hacer de cada culto una asociación”, con la idea de “crear una red en cada provincia, pero el problema es que tardan mucho en crearse las delegaciones y no podemos funcionar porque los proyectos han de pedirse en nombre de una asociación y no de una iglesia, y las asociaciones a su vez deben funcionar en red y para eso debe existir una delegación provincial capaz de coordinarlas... Y convencer a los pastores no es fácil porque a los gitanos, creo que con razón, no les gustan los papeles” –en palabras de una de las delegadas de FACCA.

Es precisamente para poder disponer de fondos propios con los que hacer frente a esos informes de solvencia que en 2008 se crea FASIDIS, la empresa de inserción que, a la vez que como tal recibe ayudas públicas y por ello mismo está condenada a ser deficitaria, busca sin embargo generar beneficios a través de contrataciones con la empresa privada. Pero no es hasta 2011 que FASIDIS se registra como Empresa de Inserción en el Registro Mercantil. El trabajo consiste en localizar trabajadores con determinado perfil, no necesariamente gitanos, pero de hecho primero los buscan entre los propios gitanos de las iglesias “y luego fuera si es preciso (...) Y suelen ser los propios pastores los que te buscan a la gente entre quienes asisten al culto, donde hay mucha necesidad, y son dados de alta para la construcción, la ayuda a domicilio o los servicios de limpieza”, explica una trabajadora social de FACCA en Sevilla. El problema, aunque no es el único, es que son los propios interesados quienes han de pagar todos los costes del alta en la Seguridad Social a cambio de un sueldo mensual que no está asegurado. FASIDIS, envuelta en una maraña de complejidades burocráticas sin final¹³ que empeoran con

¹³ Entre otras complejidades la que resulta de los requisitos que ha de cumplir toda empresa de inserción que forme parte de la AEIA (Asociación de Empresas de Inserción de Andalucía, que depende de la Federación de Asociaciones de Empresas de Inserción, FAEDEI, a nivel estatal). Las empresas de inserción no son legalizadas por la Junta de Andalucía hasta finales de 2010 (mientras en Madrid o Barcelona llevan años funcionando). Entre esos requisitos figura el de atender a colectivos en riesgo de exclusión: rentas mínimas, mujeres maltratadas, inmigrantes, discapacitados, pero en ningún caso minorías étnicas. Los informes preceptivos han de ir acompañados con los datos que muestren la inclusión de los futuros beneficiarios de los contratos en un colectivo tipificado como en riesgo de exclusión. Esos informes los pueden hacer los ayuntamientos, los asistentes sociales de la Junta de Andalucía y las Diputaciones, lo que genera a su múltiples problemas de coordinación. Pero además esos informes exigen abrir un expediente de riesgo de exclusión, claro que muchas veces los afectados simplemente no han acudido a los Servicios Sociales, por lo que formalmente no consta que estén en situación de riesgo. Además “ahora piden que los solicitantes se adscriban a un colectivo en riesgo, pero a su vez los asistentes sociales encargados de los informes se niegan porque la ley de protección de datos les impide hacer pública esa información”, explica a finales de 2011, visiblemente desesperado, el encargado de tramitar las contrataciones de FASIDIS en la FACCA. Esta es una información que debe ser aún contrastada, de hecho la revisión de este texto para su publicación en *Política y Sociedad* incluía las dudas de uno de los dictaminadores, que se preguntaba cómo es posible que los

la quiebra constante de empresas en plena crisis económica, no genera aún la confianza necesaria para tramitar contrataciones, lo que permitiría generar fondos propios y dar con ello oxígeno a la maquinaria de FACCA en su gestión de las ayudas de la administración. En otro sentido, pero atendiendo al interés de la mayoría de los gitanos de las iglesias, se crea también en 2008 la Asociación de Vendedores Ambulantes Cristianos, AVAC. La definen como “una ONG federada a FACCA”, es decir, el ramal de FACCA que actúa en el sector de la venta ambulante, que ocupa mayoritariamente a los evangélicos gitanos. No nace, como FASIDIS, para generar beneficios, sino con fines puramente sociales. La Federación dispone actualmente de verdaderas *etnoempresas* de inserción como FASIDIS o de organizaciones sin ánimo de lucro como AVAC, pero también gestiona localmente proyectos que en general suponen un peaje político y pasan por la capacidad para sostener hábiles negociaciones con los representantes políticos locales de uno u otro partido, a los que se les presentan los resultados de la Federación en tan sólo diez años y, sobre todo, la enorme base social representada por la Iglesia Filadelfia. Votos, en último extremo. No extraña entonces la prudencia de la vieja guardia evangélica, de hecho la pésima experiencia de algunas asociaciones gitanas en lo referente a la dependencia de las subvenciones y la gestión de las ayudas públicas ha llevado a la Asamblea Nacional de la Iglesia Filadelfia a desmarcarse estratégicamente de FACCA en repetidas ocasiones a lo largo de la última década.

Pero la Federación no tiene elección, ha de cuidar forzosamente las relaciones con la Iglesia si quiere sobrevivir. Como explica una de las trabajadoras sociales de FACCA, “nosotros dependemos de la capacidad de movilización que tiene cada pastor con su iglesia, porque si cuentas con su apoyo lo tienes todo ganado.... ¿Qué haces si quieres dar una charla sobre hábitos de vida saludables porque la administración te la pide y tú la consideras razonable? Convencer al pastor de la iglesia para que lleve a su gente y, a ser posible, que generalmente lo es, que la actividad se haga en el propio local de la iglesia. Si no, no acude nadie. Su capacidad de movilizar a la gente es nuestro principal activo y las iglesias, cada iglesia, es un local de FACCA”. Ello, argumentan con satisfacción, les asegura presencia en los lugares de intervención, puesto que las iglesias son el principal lugar de encuentro en muchos barrios gitanos, y diferencia a FACCA de cualquier otra asociación o federación de asociaciones gitanas no confesionales o confesionales (como la católica Fundación Secretariado Gitano). A su vez la administración sabe que FACCA es un instrumento muy cómodo para trabajar con la comunidad gitana, “somos mediadores entre la administración y las iglesias donde se concentra la mayoría de la población gitana (...) Sobre todo desde la desaparición de la FARA, cuando la administración quedó un poco huérfana porque

trabajadores sociales de Servicios Sociales se nieguen a la petición de un informe social para derivación a un recurso especializado, como son las empresas de inserción, considerando que el titular de la información protegida es el propio usuario.

FARA era muy fuerte en Andalucía” –explica una coordinadora de los técnicos. De ahí que en Linares la actividad de FACCA sea tan visible en relación a otros municipios andaluces, porque la población conversa entre los gitanos de Linares está entre las más altas de toda Andalucía, aproximadamente la mitad de la población gitana de Linares y el 70% de las familias gitanas del barrio de Arrayanes, donde se localiza la mayor Iglesia Filadelfia de toda Andalucía, son evangélicas (Solana, 2010).

La administración ha terminado por destinar más recursos allí donde hay más gitanos que pueden ser contactados a través de la Federación, la cual gestiona una parte creciente de las ayudas públicas que se destinan a la comunidad gitana. Pero FACCA trabaja exclusivamente con gitanos de las iglesias, con las que cuentan para difundir las campañas y ejecutar los programas, de modo que las ayudas públicas van a parar exclusivamente a los gitanos evangélicos: “Trabajamos con los gitanos de las iglesias, los otros no acuden”, cierra tajantemente el tema la coordinadora. Los proyectos en salud, educación o empleo están, cabe esperar, parcialmente al servicio del ideario evangélico, dado que han de pasar el filtro del juicio que merecen a los pastores que componen la Junta y el de los pastores de las iglesias en cuyos espacios, en última instancia, se lleva a cabo la totalidad de las actividades.

4. Evangelismo gitano, etnopolítica y secularización.

La mayoría de las congregaciones y asociaciones religiosas gitanas arraigaron, desde su aparición en los años sesenta del pasado siglo, en el tejido social de los espacios urbanos marginales. Es decir, se hicieron visibles allí donde se concentra la población gitana de las ciudades, prosperaron en territorios de exclusión urbana y *ghettos* donde las condiciones eran de pobreza eventualmente extrema, desempleo y ausencia de expectativas sociales. Estas barriadas marginales fueron el resultado del *desarrollismo* y de los consiguientes procesos de urbanización que tuvieron lugar en muchas ciudades españolas durante la década de los años sesenta del siglo XX, y ocasionaron los traslados forzosos y el realojo de muchas familias gitanas, lo que en muchos lugares provocó concentración, mezcla de linajes y desmembración del entramado organizativo gitano (San Román, 1999). Paralelamente a estos procesos de concentración urbana, segregación y desarraigo, las agrupaciones evangélicas, las agencias religiosas y los lugares de culto, se fueron multiplicando y propiciando con ello la paulatina aparición de nuevos espacios para el encuentro y el reconocimiento, impulsaron el trabajo asistencial en contextos de exclusión extrema y definieron nuevos vínculos de solidaridad transversales que rebasaban los límites del parentesco y generaban estrategias insospechadas de movilización étnica. Con ello se favoreció la aparición de nuevas estructuras de autoridad, liderazgos y grupos de poder. En suma, pusieron en marcha la reconstrucción simbólica y efectiva de un nuevo *nosotros* y la resignificación misma de las que se venían asumiendo como *tradiciones gitanas*.

El movimiento religioso, asociativo y ahora político de las organizaciones gitanas evangélicas está motivando un desplazamiento de las fronteras étnicas (el evangelismo es pan-gitano) y una reversión de las relaciones interétnicas, un cambio de reglas en el juego con las instituciones de la administración del Estado, una relectura de los mitos fundadores¹⁴ y nuevas narrativas de coherencia. Todo lo cual invita a reconsiderar las teorías al uso sobre el funcionamiento de la etnicidad y sugieren una vez más tomar los procesos de etnogénesis como punto de partida, no de llegada; como proceso que inventa al grupo y que, por tanto, no es necesariamente precedido por la existencia previa de una etnia autocontenida. Imaginando de nuevo la *comunidad* desde la diáspora, sin aspiraciones territoriales que disputar al Estado, emerge la idea de una comunidad religiosa transnacional de *hermanos en la fe* que extiende los lazos de solidaridad más allá de los grupos de parientes, al tiempo que encaran y gestionan el estigma desde una etnicidad no conflictiva (Cantón y otros, 2004). De algún modo los gitanos de las iglesias, y en la última década su brazo social, FACCA, están tratando de revertir una historia de destitución, persecuciones y diáspora que ha desembocado en ese habitar territorios urbanos marginales, pero sin renunciar a su autonomía y multiplicando los espacios alternativos: iglesias, asociaciones, federaciones. Buscan financiarse para poder sobrevivir, pero también para producir autónomamente un cambio que los acerque a la condición de ciudadanos de pleno derecho que participen en el reparto de los recursos en condiciones de igualdad. Al mismo tiempo, proclaman la confianza en un modelo de *desarrollo* que no los diluya en la modernidad tardía, pero que tampoco los deje atrás invocando la coartada de la diferencia cultural, que les permita promover sus valores y transformarlos autónomamente, y es para ello que elaboran una etnopolítica específica.

A la vez sus congregaciones y asociaciones cristianas, en rápido crecimiento, desafían la ya vieja tesis de la secularización según la cual las religiones y el comunitarismo religioso encallarían en las sociedades postindustriales y tardomodernas, no otra cosa muestra la insistencia de los sociólogos en el *retorno de lo religioso* y la vuelta con fuerza de este *problema* a los debates públicos en Europa. Es un hecho que en los últimos años se ha extendido de nuevo el interés por la relevancia pública

¹⁴ Uno de los aspectos más interesantes del análisis desarrollado en otro lugar, han sido los juegos con la tradición que hablan de gitanos en diáspora como el pueblo judío, la Biblia misma como Tierra Prometida ante la ausencia de aspiraciones territoriales y la ausencia de un Estado. Pero también con los viejos consensos, de modo que desde las iglesias se ha predicado el rechazo hacia algunas prácticas de carácter socio-familiar y económico que ellos mismos terminaron por asociar con *su* cultura, pero que según el nuevo código moral son ya inadmisibles, como el recurso a la violencia para resolver ofensas, la disposición a reconsiderar la subordinación de las mujeres (en este caso se mezcla con un claro oportunismo político) o el rechazo al robo y al engaño como estrategias de supervivencia.

de la religión, lo que ha traído una cada vez más extensa muestra de propuestas que invitan a reconsiderar nuestras categorías de investigación y análisis. Mientras tanto el evangelismo pan-gitano abandera nuevas experiencias organizativas que articulan las dimensiones global y local, constituyendo sigilosamente redes transnacionales de gitanos, comunidades transnacionales de parientes y de creyentes. Los lugares de lo religioso se revelan una vez más como lugares sociales, políticos, simbólicos, terapéuticos e identitarios, así como lugares para el intercambio económico.

La extraordinaria tensión creativa y su naturaleza cambiante son un antídoto contra ese reduccionismo que consiste en explicar las conversiones religiosas entre gitanos por el desgaste de las estructuras tradicionales o por su eficacia en el combate a los estragos del consumo y tráfico de drogas¹⁵. Han dado la vuelta a las viejas profecías según las cuales el evangelismo impediría a los gitanos alcanzar formas eficientes de consenso o desencadenaría divisiones internas capaces de cancelar cualquier atisbo de respuesta política unitaria ante las situaciones de segregación, racismo y xenofobia (Cantón y otros, 2004: 325-333). Observándolos a ellos, aunque desde luego no sólo a ellos, habría que matizar las previsiones según las cuales uno de los efectos de la secularización consistiría en el repliegue laicista de lo religioso a la esfera privada e incluso íntima, porque salta a la vista la articulación explícita y compleja de las representaciones y prácticas religiosas con otras esferas de la vida social, económica, política; de las representaciones del cuerpo al diálogo con las administraciones, del asociacionismo a la etnopolítica y hasta a la etnoempresa.

5. Más allá: cultura, mercado y patrimonialización.

Ahora que la práctica antropológica va desmintiendo una a una sus categorías-fetichismo en la investigación de la cultura, la etnicidad o la religión, cuando la antropología recela del valor heurístico, la pertinencia epistemológica y las implicaciones políticas de la noción de *cultura*, ahora que ya se ha abierto paso la convicción según la cual la vida social no puede ser captada partiendo de la existencia, contra toda evidencia, de conjuntos culturales y étnicos homogéneos, estables y provistos de una lógica interna que a menudo se sobreestima mientras se desatienden los flujos de la interacción entre las minorías y las sociedades nacionales, o entre ellas y el mercado económico y simbólico transnacional, es justo ahora que los grupos étnicos enarbolan la *cultura* entendida al modo de la vieja antropología anterior

¹⁵ Hay toda una trayectoria bien conocida desde la entrada en los barrios gitanos de las drogas intravenosas en los años ochenta del siglo XX, hasta las prácticas actuales de poli-consumo.

incluso a Barth¹⁶, como repertorio ordenado de costumbres ancestrales objetivables (lengua, rituales de boda, gerontocracia, diáspora), como marcadores de diferencia, diacríticos para el reconocimiento que exhiben como emblemas patrimonializados y estandartes de la diferencia cultural. Y les atribuyen –como antes hiciera la misma antropología– unos límites precisos capaces de contener una identidad primordial. Objetivando la cultura, lo que ha colocado a muchos a un paso de volverla mercancía, pasos que otros ya han dado (Comaroff, 2011).

Postular que eso ocurre justo en estos momentos porque la globalización cultural y el neoliberalismo económico han provocado la necesidad de reforzar los vínculos y los sentimientos étnicos puede ser tan imprudente como explicar el (falso) resurgimiento de las religiones apelando a la crisis de los valores y la sed de espiritualidad en un mundo desagregado, individualista y volcado al consumo. Si se reivindica para determinados fines y *desde dentro* la cultura así entendida, en un momento en el que la antropología discute la noción, cuando se cuestionan las correspondencias mecánicas entre *lugar* y *cultura* para asignar a esa vieja relación el carácter *situado*, en construcción y cambiante, a que obligan los desplazamientos, intersecciones y entrecruzamientos de sentido contemporáneos, cuando las ciencias sociales han hecho surgir nociones como transnacionalismo, desterritorialización o deslocalización para dar cuenta de la transformación radical que la tardomodernidad ha impuesto a las relaciones sociales, a la centralidad y el arraigo de una cultura a un territorio, justo cuando nos percatamos de que el “lugar” ya no sería el sustrato morfológico en el que reposan las culturas sino el entrecruzamiento y la transversalidad en la que confluyen diferentes líneas de fuerza en el contexto de una *situación* determinada (Ortiz, 1996: 17)¹⁷, si se reivindica justamente ahora es porque la

¹⁶ Fredrick Barth distinguió, a fines de los años sesenta, *cultura y grupo étnico*. Desde que tomó cuerpo esta distinción y se introdujo, por parte del mismo autor, una nueva definición de *frontera étnica*, la noción primordialista de cultura ha venido experimentando un serio desgaste. Para Barth las identidades grupales eran persistentes aun experimentando profundos cambios internos, lo cual se explica porque la continuidad de los grupos en términos de identidad étnica no se fundamenta en el contenido cultural como algo dado sino en la constante reinención de las delimitaciones intergrupales. Barth propuso así una definición de *frontera étnica* de carácter operacional y de *grupo étnico* desde criterios organizacionales, al tiempo que postulaba la *identidad* como un fenómeno contrastivo y dinámico. Las culturas constituyen entidades abiertas y sólo se construyen en la interacción (Barth, 1976).

¹⁷ Ortiz habla de situación en un sentido fenomenológico. No obstante rehúsa compartir con el constructivismo y, más específicamente, con la etnometodología de Garfinkel la idea de que las relaciones sociales derivan únicamente de las *situaciones*, de la interacción concreta entre individuos, sin considerar la definición objetiva que de la *situación* hacen las fuerzas sociales como portadoras de legitimidades desiguales y constitutivas del marco dentro del cual actúan los individuos (Ortiz, 1996: 17).

intención es otra, aunque la materia prima con la que se presenta la identidad como *marca* sea la de antes.

Los usos de la cultura por los actores sociales se han actualizado como lo han hecho las cartografías, lógicas y estrategias de las redes y organizaciones religiosas. No pueden entenderse estos cambios al margen de la lógica modernizadora que ha tirado de las demás transformaciones. Los gitanos evangélicos lo hacen sin menoscabo de que esos repertorios culturales ancestrales rescatados para visibilizarse como cultura diferenciada entren en contradicción con los ideales de la modernidad que se defienden en los proyectos concretos que presentan los técnicos de la FACCA para combatir el absentismo escolar, prevenir las drogodependencias, difundir la necesidad de la vacunación y la educación, defender la inserción en el trabajo, el ahorro o el derecho al consumo, crear empleo para los jóvenes o defender (muchas veces retóricamente) la igualdad de géneros. Como conjugan la independencia que FACCA proclama ante las administraciones del Estado, entidades y organismos de los que obtienen ayudas y el hecho, como hemos explicado anteriormente, de la obediencia debida a un consejo directivo formado exclusivamente por pastores evangélicos en activo. Saben que las ayudas dependen de la movilización de saberes cuya supervivencia ya no depende sólo de la oralidad, volviéndose de este modo cuestión de etnopolítica y de patrimonialización de la cultura y del pasado. La llegada del evangelio es presentada como la fase definitiva en la *evolución* del pueblo gitano, la que les redimirá no sólo de los pecados sino también de su misma historia. Al mismo tiempo los proyectos en salud, educación o empleo están parcialmente al servicio del ideario evangélico, aunque sólo sea porque han de ser aprobados por los pastores que componen la Junta y el de los pastores de las iglesias en las que, en última instancia, se llevan a cabo la totalidad de las actividades.

Hay que preguntarse hasta qué punto deben ser revisadas las visiones clásicas de la diferencia cultural y la etnicidad cuando la etnopolítica pasa por la patrimonialización de la cultura y su conversión en mercancía (Comaroff, 2011); cuando se recopila y se usa intencionalmente la cultura por sus propios protagonistas en un proyecto étnico que genera recursos y que es liderado por élites que van ganando protagonismo en la selección de quiénes se benefician o no de los recursos públicos que sólo ellos gestionan. Élite que finalmente se deben a sus funciones, tanto más en la medida en la que se burocratizan las organizaciones que dirigen y cuaja su papel como interlocutores con las administraciones del Estado, lo que los acaba distanciando de las comunidades a las que representan y de la vida cotidiana, al punto de llamarles a defender un programa modernizador que no siempre encuentre ecos dentro y que pueda, desde luego, generar distancia, nuevas divisiones y desigualdades. Ese contacto con el cotidiano de sus representados está todavía asegurado en FACCA porque es una institución muy joven, porque la propia federación depende enteramente de la negociación de cada actividad con los pastores locales, uno a uno, y de los mismos espacios de las iglesias para su ejecución. Si el control de los recursos y su gestión cada vez más concentrada en pocas manos puede acabar en la fractura socio-étnica se verá en el momento en el que una mayoría de las

iglesias haya aprobado la creación de asociaciones paralelas con un presidente que dependa ya no del pastor, sino de la Federación. Es decir, cuando los líderes políticos de las iglesias hayan ganado autonomía con respecto a los líderes religiosos en las distintas delegaciones territoriales de la Federación. Quiénes se beneficiarán de todo ello está por verse... “Está por verse si la etnoempresa aumentará *efectivamente* la prosperidad, el bienestar general de quienes la contemplan como una panacea, o si, en cambio, terminará por exacerbar o reinventar viejas formas de extracción y desigualdad” (Comaroff, 2011: 218).

Es cierto que, no sólo los gitanos de nuestro artículo sino también –por ejemplo– un buen número de poblaciones indígenas americanas, se sirven de esa vieja noción de cultura que la antropología va dejando atrás o mira con recelo. No nos cabe alarmarnos por la exacerbación estratégica de esa *gitaneidad* renovada en manos de los nuevos gestores de la etnopolítica gitana. Los gitanos convertidos al evangelismo exhiben llegado el caso y sin disimulos su condición de gitanos y, de hecho, no faltan las exposiciones como aquella inaugurada junto con la iglesia de Marchena, organizadas por ellos mismos y en las que se muestra e ilustra la historia del pueblo gitano tal y como es contada en los libros, viejas fotos, carromatos, patriarcas, escenarios en los que se ennoblece a un pueblo para mostrar que no es sólo ése que se hacina en los poblados chabolistas o en las urbes degradadas del desarrollismo; relatos en los que se recrea intencionalmente una identidad histórica, el martirio de las leyes contra los gitanos, la persecución y los campos de exterminio, el arraigo irrenunciable de las costumbres, el desprecio a un pueblo “que inventó la acampada y el reciclaje” (como explicaba un pastor gitano de Sevilla) y emprendió muy recientemente el *camino de la modernización*, encarnado para ellos en la FACCA. Y se recrea una unidad a todas luces ilusoria, pero políticamente efectiva. Es un hecho que los gitanos evangélicos no dejan de reconocerse como gitanos y es esa condición la que impregna sus relatos de coherencia, mientras que la conversión al evangelismo ha sido mostrada en la literatura antropológica sobre el tema como garantía de desetnificación entre muchas etnias americanas.

Pero esa exaltación de la gitaneidad les vale en verdad de poco. Contrariamente al aprovechamiento simbólico para el consumo cultural que brindan, por ejemplo, los indios amazónicos (Calavia, 2007), no hay interés por los gitanos y su cultura en el imaginario de la mayoría social, ni desde luego atraen a los turistas (ni casi a los investigadores sociales), más bien habría que destacar la excelente salud de la que gozan los rancios estereotipos estigmatizantes contra ellos. Los gitanos siguen incrustados en ese margen, mirados de reojo en las salas de urgencias de los hospitales, en los juzgados y en los centros comerciales, con recelo cuando no con abierta hostilidad –y quién sabe si tal vez por ello siguen siendo en gran medida artífices de sus propios cambios. Están lejos de ver qué rendimientos podría suponerles la mercantilización de su *autenticidad*. Sus símbolos culturales son mirados

con indiferencia y a veces con indisimulado desprecio¹⁸, lo único que los redimía y ensalzaba en el imaginario de la mayoría social era su idealizado vínculo con el flamenco y los evangélicos han llegado para renegar de él, porque están convencidos de que el flamenco *no es cosa de Dios*, sino una trampa que *pertenece al mundo*.

Los Comaroff cierran su reflexión sobre la transformación mercantilista de la cultura en mercancía negándose a encomiar el incremento de poder que supone este proceso que, en el caso tratado en estas páginas, es todavía embrionario. Negándose también a aceptar la naturalización de la identidad cultural que conlleva o la ofensiva que la etnicidad-empresa “plantea contra otros epistemes”, así como denunciando el deterioro paulatino de antiguos ideales de movilización y politización; al mismo tiempo reconocen que algo debe tener la transformación mercantilista de la cultura cuando tanto atrae, y que de esa atracción depende a fin de cuentas el impulso que trae renovadas formas de autorrealización, nuevos sentimientos, derechos. Los costos y las contradicciones consisten en que estos procesos encarnan a la vez tanto la insurgencia como las nuevas formas de desigualdad o una profundización en las ya existentes, fomentan al tiempo que inhiben, alientan y a la vez aniquilan. Nos enfrentan a un nuevo “nexo contraintuitivo entre la empresa y la etnogénesis” (Comaroff, 2011: 216). Algunos de esos costos están inscritos en la hegemonía en alza del régimen global de propiedad intelectual o en la tendencia a reducir la cultura a algo que se posee y que, por tanto, puede convertirse en objeto de un copyright *natural*. En el caso analizado no se ha llegado aún, y es altamente improbable que se llegue algún día, a estos extremos que John y Jean Comaroff estiman, a fin de cuentas, indeseables. Pero, como los mismos autores reconocen, todos estos

¹⁸ Héctor I. Muskus narra las dificultades para encontrar quienes quisieran aventurarse con él en un trabajo sobre gitanos en Jalisco. Cuenta, al comienzo de un trabajo de investigación inédito que el autor amablemente me cedió, que los inicios de su trabajo de campo en la comunidad gitana de la colonia Mariano Otero, en la periferia sur de la ciudad de Guadalajara (Jalisco, México), fueron muy difíciles: “¿Ir a la comunidad gitana? ¡Ni pensarlo! –comentaron varios allegados al inicio de la investigación (...) en algún lugar de las afueras de Jalisco nos dejarían sin ropa y por medio de brujerías (...) terminaríamos dando el dinero, encantados por su hechizo”. El trabajo, interesante en tanto la bibliografía sobre gitanos evangélicos en México es inexistente, explica cómo los gitanos son percibidos como sujetos “dedicados a asuntos esotéricos, a robar a la gente y a vender cosas en mal estado”, por lo que ante tantos prejuicios los propios investigadores decidieron tomar medidas: “Nos vestimos con la ropa más vieja y desgastada que hubiera en nuestros clósets, dejamos crecer nuestra barba, no nos peinamos, dejamos en nuestras billeteras sólo el dinero necesario para una botella de agua y el boleto de un camión”. También se detiene en los cambios producidos tras la conversión al evangelismo, desde el abandono de prácticas estigmatizantes como “leer la mano, que es robar al hermano” hasta la reafirmación étnica que he constatado yo misma entre los pentecostales gitanos andaluces, y que contrasta con el rechazo a la etnicidad indígena entre autóctonos amerindios convertidos: “No porque cambies de religión”, le explica a Muskus un pastor gitano de Guadalajara, “dejas de ser gitano” (Muskus, 2008: 4-22).

procesos difieren enormemente en la velocidad con la que se autoelaboran, en cuanto al papel desempeñado por las *externalidades* o en cuanto al punto en el que el proceso se llega a consumir, porque no siempre la diferencia se elabora hasta transformarse en una economía de la identidad plena en el mismo grado. Y es un proceso muy susceptible a la intervención del Estado que, por elección o por necesidad, acaba regulando la etnicidad-empresa, la identidad como persona jurídica o la transformación de la cultura en mercancía. Y en medio de todo ese remolino opera la pragmática de la vida cotidiana, las etnopolíticas del día a día. Entretanto se hacen dolorosamente patentes otros aspectos inapelables, como que “en muchas regiones del mundo pobres hasta la desesperación, la endeblez de otros modos de producir ingresos ha dejado como único medio viable de supervivencia la venta de productos culturales y los simulacros de individualidad etnicizada” (Comaroff, 2011: 215-217).

En parte estos profundos procesos de transformación cultural y los que afectan a la economía de la identidad gitana están, hoy, en manos de los sectores más activistas e influyentes de las iglesias evangélicas a través de su brazo social, la FACCA. Los supuestos religiosos y los espacios rituales se han vuelto también cuestión de etnopolítica y el sostén de demandas tal vez decisivas para el futuro inmediato de los gitanos, al menos de los que optaron por organizarse en las iglesias, asociarse y federarse, que no son todos pero son cada vez más. Decíamos al comienzo de estas páginas que nuestra obsesión con la religión la había vuelto un problema de difícil manejo; de hecho muchos pensadores contemporáneos siguen convencidos de que en la esfera pública debemos entendernos con el único lenguaje de la razón secular, de que el lenguaje religioso funciona únicamente fuera de este mundo secular e introduce premisas inaceptables excepto para los creyentes. Pero este género de convicciones y aquella disyuntiva perversa (la religión llega a lo obvio por caminos equivocados o es contraria al interés común de manera peligrosa), no debe velarnos la realidad de lo que quienes, agrupados desde hace más de medio siglo en torno a un conjunto de supuestos religiosos y formas organizativas compartidas, están ahora demandando de las políticas públicas. O negar lo que revelan casos como el analizado aquí: Primero, que los procesos contemporáneos de etnogénesis, y el movimiento evangélico gitano junto con la FACCA, que encarnan bien una dinámica de estas características en la que emergen sujetos políticos diferenciados, son en gran medida procesos ligados al desarrollo de políticas públicas. Segundo, que las administraciones han de aprender a dialogar con esos nuevos sujetos políticos, líderes religiosos y pastores gitanos, si aspiran a que sus intereses alcancen a las comunidades gitanas. Y lo están haciendo. Tercero: Los regímenes secularistas deberían ser capaces de dar respuestas razonables a toda la diversidad interna de las sociedades modernas, incluyendo la pluralidad de concepciones religiosas que coexisten en la esfera pública y que, en casos como el analizado aquí, se intersectan con demandas de reconocimiento político para tratar de salvaguardar derechos culturales de las minorías étnicas y garantizarse el acceso a recursos. Porque seguramente el secularismo (o el laicismo) no debería ser, como argumenta Charles Taylor, un asunto que

enfrente únicamente al Estado y Religión. A lo que de verdad se refiere es a la relación del Estado democrático con la diversidad. Toda la diversidad.

Referencias bibliográficas

- Agar, M. (1992) "Hacia un lenguaje etnográfico". En: C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología postmoderna*; pp. 117-137. Barcelona: Gedisa.
- Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: F.C.E.
- Bourdieu, P. (2003) *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Madrid: Anagrama.
- Calavia, O. (2007), "La postmodernidad indígena y sus disonancias. Los límites del multiculturalismo en Brasil". *Amérique Latine. Histoire & Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, nº 13.
- Calhoun, C. (2011) "Epílogo". En Mendieta, E. y J. Vanantwerpen, *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta. Págs.111-124.
- Cantón, M. (2010) "Gypsy Pentecostalism, Ethnopolitical Uses and Construction of Belonging in the South of Spain". *Social Compass (International Review of Sociology of Religion)*, Vol. 57, nº 2, pp. 253-267.
- Cantón, M. (y otros) (2004) *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Ediciones.
- Carrizo, A. (2010) "The forgotten Children of Abraham: Iglesia Misionera Bíblica Rom of Buenos Aires" (inédito, cedido por la autora).
- Comaroff, J. L. y J. (2011) *Etnicidad*, S.A. Katz Eds.: Madrid.
- Corten, A. y Mary, A. (Eds.) (2001) *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Hurst, London.
- Díaz de Rada, Á. (2008) "¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (CSIC), LXIII, nº1, pp. 187-235. Madrid.
- Freston, P. (2001) *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2011) "Lo político: El sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política". En Mendieta, E. y J. Vanantwerpen, *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta. Págs. 23-38.
- Jiménez Ramírez, A. (1981) *Llamamiento de Dios al pueblo gitano*. Jerez de la Frontera: Talleres Gráficos de Anfra.
- Mendieta, E. y J. Vanantwerpen (2011) *El poder de la religión en la esfera pública*. Trotta: Madrid.
- Muskus, Héctor I. (2008) *Gitanos pentecostales. Cristianismo y cambio cultural*. ITESO (Universidad Jesuíta de Guadalajara). Trabajo inédito.

- Ortiz, R. (1996) "Otro territorio". *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. Nº 12, pp. 5-22.
- Roosens, E. (1989) *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. London: Sage.
- San Román, T. (1997) *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.
- (1999) "El desarrollo de la conciencia política de los gitanos". En *Gitanos, pensamiento y cultura* (Secretariado General Gitano, Madrid). Nº 0, pp. 36-41.
- (2006) « ¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales ». *Revista de Antropología Social*, 15; pp. 373-410. Universidad Complutense de Madrid.
- Solana, J.L. (2010) *La población gitana de Linares: Situación actual y evolución durante las dos últimas décadas (1989-2009)*. Granada: Editorial Comares.
- Taylor, C. (2011), "Por qué necesitamos una revisión radical de secularismo". En Mendieta, E. y J. Vanantwerpen (2011) *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta. Págs. 39-60.
- Wagner, R. (2010) *A invenção da cultura*. São Paulo (Brasil): Cosac Naify.
- West, C. (2011) "Religión profética y futuro de la civilización capitalista". En Mendieta, E. y J. Vanantwerpen (2011) *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta. Págs. 95-102.