

Sobre dones carismáticos. Una aproximación a la glosolalia y la liberación de espíritus en los cultos pentecostales gitanos

On charismatic gifts. An approach to the *glossolalia* and to the liberation of spirits in Gypsy Pentecost cults

Ignacio R. Mena Cabezas

Antropólogo social y profesor de Filosofía en el Instituto de Enseñanza Secundaria Macarena de Sevilla.
menade65@yahoo.es

RESUMEN

El movimiento étnico-religioso de las iglesias pentecostales gitanas constituye un referente antropológico privilegiado para intentar comprender cómo la religión puede servir tanto como cauce para la redefinición étnica y el cambio cultural, como para desvelar las estrategias simbólicas y rituales en torno a las manifestaciones extáticas y carismáticas. En este contexto, el artículo analiza dos lógicas parecidas de apropiación y distribución de dones carismáticos, en relación con la construcción y gestión de las demandas individuales y comunitarias: el don de lenguas (glosolalia) y la liberación de espíritus (exorcismos).

ABSTRACT

The ethnic-religious movement of the Gypsy Pentecost churches constitutes a unique anthropological reference to try to understand how religion can be a good way for an ethnic re-definition and a cultural change, as well as to show the symbolic and ritual strategies around ecstatic and charismatic manifestations. In this context, the article analyses two similar logics of appropriation and distribution of charismatic gifts, in connection with the construction and administration of individual and community demands: the gift of languages (glossolalia) and the liberation of spirits (exorcisms).

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

carismas | don de lenguas | liberación de espíritus | religión | culto pentecostal | gitanos | charisma | gift of languages | liberation of spirits | Pentecost cult | Gypsies

Introducción

El movimiento étnico-religioso de las iglesias pentecostales gitanas de "Filadelfia" nace en Francia a mediados de siglo cuando un pastor evangélico francés, Clement Le Cossec, comenzó a predicar entre los gitanos. Pronto el movimiento adquiere una enorme prosperidad en la medida que se afianza el carácter étnico de sus líderes y bases. A España llega a finales de los sesenta fomentado por el regreso de temporeros gitanos de la vendimia. Después de unos años difíciles, de persecuciones y prohibiciones, el movimiento es legalizado como Iglesia evangélica de Filadelfia, evocando el nombre de una de las iglesias primitivas cristianas de Asia Menor. Pero lo peculiar es destacar que los "cultos aleluyas", como se conocen, están suponiendo una estrategia identitaria de redefinición étnica para una minoría marginada y desprovista de mecanismos organizativos socio-políticos centralizados

Dado que constituye, en cierto sentido, una iglesia de y para gitanos, la religión se convierte en instrumento de transformación social en la medida que genera procesos de readaptación de estrategias tradicionales y nuevos modelos de interacción con otros grupos gitanos y la sociedad mayoritaria: las conversiones afectan a las estructuras familiares y vecinales, los sistemas de autoridad, las actitudes ante el trabajo y las actividades económicas, etc. Y no sólo reelaboran la herencia cultural para enfrentarse al cambio cultural y a los problemas que la integración dependiente y marginal en la sociedad mayoritaria suponen, sino que permiten espacios alternativos de negociación de las identidades gitanas al pretender dotar de una fundamentación bíblica a buena parte de las costumbres que solemos identificar como

gitanas. Así, por ejemplo, ahora se fomenta la solidaridad intragrupal gitana como hermandad en la salvación, el nomadismo tradicional gitano a través de la movilidad de los pastores (los líderes de las congregaciones), la separación de roles de género que ahora se relegitima en clave bíblica, el respeto a los ancianos, la endogamia que se vuelve preferible entre gitanos conversos, etc. En el caso de Andalucía, donde el mestizaje con la población castellana ha sido mayor, muchas iglesias cuentan con miembros no gitanos, sumando casi cien congregaciones y más de diez mil fieles (Cantón 1999).

En 1998 inicié, junto a otros dos investigadores (Cristina Marcos y Salvador Medina), una investigación bajo la dirección de la Dra. Manuela Cantón de la Universidad de Sevilla, sobre los *Contextos de conversión, cambio económico y cultural del protestantismo gitano en la Baja Andalucía*. El trabajo que sigue constituye una investigación paralela a esos contextos en la que se enfatiza la lógica y dinámica de los dones carismáticos en un área de observación muy concreta: los cultos evangélicos de la provincia de Sevilla. Un primera aproximación del autor (1999) tomaba como perspectiva las relaciones entre la glosolalia (don de hablar lenguas desconocidas), la identidad étnica y el cambio cultural. Aquí, en cambio, se analiza el tema desde la comparación con otros dones carismáticos.

Nuestro interés al focalizar nuestra atención en dos formas carismáticas concretas (el don de lenguas y la liberación de espíritus) es servir de referente para un modelo más amplio que abarque la estructura y dinámica de los "bienes de salvación". El pentecostalismo gitano irrumpe como un nuevo agente en competencia por el control de la manipulación simbólica de las conductas, las visiones del mundo, el cuidado del cuerpo y las almas. Se trata de entender la producción, distribución, circulación y apropiación de dones que se produce en el interior de las congregaciones como escenario de la redefinición de las posiciones sociales. Y sin olvidar el contexto general de pluralidad, competencia y transformación del "mercado de bienes simbólicos" del campo religioso en la actualidad (Bourdieu 1993).

El trabajo etnográfico permite conocer desde dentro de los grupos la cultura compartida, un trabajo que supone el uso flexible, variable y adaptativo de las relaciones sociales emprendidas con los creyentes de las congregaciones *Filadelfia*. Unas interacciones que sólo pueden darse desde la implicación personal, "pero sobre todo el método involucra a la persona: las relaciones sociales establecidas a través de esta situación metodológica implican a la persona como una obligación de humanidad que contrarresta cualquier exigencia de asepsia metodológica" (Velasco & Díaz de Rada, 1997:23). La observación participante no es más que la acción social y metodológica que permite el registro y producción de informaciones desde la confianza y las relaciones igualitarias. De alguna manera, las relaciones personales que acaban estableciéndose no permiten el modelo de juez que controla o el maestro que interroga.

Los gitanos constituyen un colectivo en el que la marginación, la estigmatización y el racismo han sido notas características. Pese a los avances conseguidos en las últimas décadas siguen siendo objeto de una política por parte del estado y las administraciones locales que fluye desde el integracionismo al asistencialismo paternalista.

En efecto, los gitanos han sido sometidos a una reificación por parte de los estudios antropológicos que los han convertido en objeto de estudio privilegiado y bastante afín a las características internas de la propia disciplina y dada la ausencia significativa de miradas y voces propiamente nativas. Esto ha llevado a toda una lógica política y social de control y construcción de las diferencias. De ahí que un enfoque antropológico sobre el pentecostalismo gitano no deba incidir en planteamientos esencialistas o estáticos, sino abordar la diversidad y dinamicidad del movimiento que parece posibilitar procesos de cambio entre grupos concretos de gitanos. En este sentido me remito a la clásica propuesta de C. Geertz, readaptada a nuestro contexto: la antropología no es el estudio de religiones sino en religiones. Algo también cercano al interés de R. Brandão (1995) por dejar de ver en la religión lo que es en sí (una institución o sistema de creencias y prácticas) para verla como "algo a través de lo cual" se pueden comprender otros fenómenos como las identidades, la sociabilidad o el cambio cultural.

Sobre dones carismáticos

Los movimientos pentecostales son los que con mayor éxito están extendiéndose por Latinoamérica y encuentran una amplia aceptación en muchas partes del mundo y en diversas denominaciones cristianas, incluyendo algunos grupos carismáticos dentro del propio catolicismo. La espontaneidad afectiva, la libertad de los cultos, la sensualidad emotiva y la participación personal que caracterizan a estas prácticas (consideraciones y definiciones emic de los propios creyentes pentecostales), llenan el vacío emotivo y sensitivo con el que caracterizan y definen a los miembros de iglesias más frías, racionales o litúrgicas. Iglesias incipientes que llegan a lugares que nunca otras se preocuparon con tanto esmero de llegar y que encuentran en el calor y expresividad de esta experiencia un poderoso lazo de comunión. A otros les atrae el carácter antiecuménico, antiinstitucional, antijerárquico de los grupos carismáticos.

Las revelaciones carismáticas han sido interpretadas desde modelos funcionalistas como manifestaciones de procesos sociales de privación y desarticulación. Las prácticas extáticas se transforman en una denuncia del orden establecido, un rechazo del mundo y una forma de ofrecer una *communitas* inmediata y cálida en formaciones sociales que se han vuelto rígidas y frías, y que han ignorado y oprimido a grupos periféricos. Este supuesto poder de los oprimidos, denigrado por los poderes hegemónicos, sólo en contadas ocasiones se vuelve contra la estructura, siendo la mayoría de las veces ritos de inversión que refuerzan o reproducen el status quo social (Lindholm 1992: 224 y ss.). Frente a este tipo de planteamientos teóricos, la etnografía en los contextos de conversión gitanos muestra que los lazos primarios no sólo no se debilitan sino que se refuerzan como lazos religiosos y que los creyentes tienden a formas de integración cultural.

Por lo general, los estudios antropológicos muestran interpretaciones contrapuestas sobre estos fenómenos extáticos. Mientras que la participación en rituales extáticos en culturas tradicionales o "primitivas" es considerada como algo "normal" y funcional, la pervivencia de prácticas carismáticas en sociedades occidentales es fuertemente estigmatizada, "las pruebas aportadas por sociedades menos complejas sugieren que una visión positiva de la participación carismática es la regla y no la excepción en las comunidades humanas, y que dicha participación sólo adquiere un valor negativo cuando la sociedad se vuelve muy centralizada, impersonal y racionalizada" (Lindholm 1992: 223).

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

Los dones del espíritu se mencionan en cuatro pasajes del Nuevo Testamento: Romanos 12:6-8, Corintios 12: 4-11, Efesios 4:7-13, Pedro 4: 9-11. En algunas ocasiones se mencionan por su función y, en otras por la persona o rol que lo desempeña. En todo caso la estructura de las iglesias pentecostales está sometida a la inspiración concreta del espíritu santo que revela los ministerios (pastores, predicadores, evangelistas, maestros y apóstoles) y la dinámica y distribución de los dones. En algunas ocasiones se relatan más de 20 dones, dependiendo de la interpretación bíblica y si se separa las funciones de los ministerios (cargos de importancia en la estructura jerárquica). Sin especificar el contenido concreto de cada uno, a continuación ofrecemos una lista provisional: profecía, enseñanza, apostolado, sanidades, interpretación de lenguas, glosolalia, milagros, servicio, administración, discernimiento de espíritus,

aliento, fe, generosidad, ayuda, sabiduría, conocimiento, dirección, liberación de espíritus (exorcismos). Las Escrituras son también tomadas como presupuesto último para aclarar el sentido y referencia de los dones. Así:

- Todo creyente posee un don por lo menos.
- El don debe usarse para la gloria de Dios y la edificación de la iglesia pero no para la vanagloria personal.
- El espíritu distribuye y regala dones pero también los controla, puede retirarlos o darlo repetidamente.
- No hay que buscar ni orar por un don específico, ni se ganan ni se aprenden. Pero los pastores deben procurar su ordenación y búsqueda espiritual.
- Los dones no son en sí mismos evidencia de espiritualidad.
- Se debe dar prioridad al don de profecía sobre las lenguas. En palabras bíblicas (1 Corintios 14:22), las lenguas son señal para los incrédulos pero no para los creyentes. Las profecías, en cambio, señal para los creyentes pero no para los incrédulos.
- Uno puede decidir no usar el don, pero no se puede manifestar cuando uno quiera y sin ciertas condiciones.

Como vemos esta lista incluye tanto cualidades institucionales-organizativas para el proselitismo y administración congregacional como verdaderos dones carismáticos que legitiman a los miembros y propician experiencias extáticas. Siguiendo a autores como Lindholm (1992), Weber (1997) o Vallverdú (1999) podemos apreciar la elevada eficacia simbólica y ritual que los dones ofrecen al grupo, las funciones curativas, terapéuticas y de reequilibrio socio-emocional que favorecen nuevas atracciones e incorporaciones movidas por dicha efectividad y por una oferta ajustada a la demanda. Así, junto a la fe y convencimiento personal, la práctica ritual rigurosa y la disciplina normativa son los elementos claves.

El pentecostalismo hace de la Pneumatología (la doctrina sobre la realidad de las manifestaciones del Espíritu Santo) su fuerza básica, al entender cada iglesia concreta como escenario donde revive y se "mueve" el Espíritu Santo por encima de cualquier institución centralizada y jerárquica. El enfoque contrario, que podemos denominar Cristológico (centrado en la figura de Cristo), llevó a las religiones históricas como el catolicismo y el protestantismo a un excesivo endurecimiento institucional y de los dogmas y doctrinas. La espontaneidad de los carismas pentecostales esboza un modelo alternativo de organización comunitaria más horizontal y participativo basado en la dinámica carismática actualizable:

Cristo-Espíritu Santo : Comunidad : Pastores

En cambio, el modelo jerárquico es más proclive a las desigualdades y discontinuidades en la dinámica carismática:

Dios > Cristo > Apóstoles > Obispos > Sacerdotes > Fieles

Tomando por analogía la noción de "habitus" de Bourdieu como sistema de disposiciones y esquemas, el carisma constituye una estructura estructurante de la comunidad. Todos pueden tener acceso a los carismas, lo cual permite profundizar en la fraternidad y el servicio mutuo. Los carismas no excluyen las instituciones o las jerarquías posibles en las iglesias pentecostales sino que las incluyen. El carisma es la fuerza pneumática que instaure instituciones y las conserva vivas. Por eso el principio de estructuración de los cultos no lo constituyen las jerarquías sino los carismas. No hay iglesia sin carismas. Si se pierden algunos la comunidad no sólo padece un perjuicio moral, espiritual y grupal, sino que es atacada en su misma esencia, de ahí que sea vivido como una perversión.

Una cuestión central en la legitimación de los carismas es el criterio de su distinción y validez. Todos los informantes refieren la posesión de algún don de manera constante al espíritu santo como origen y fundamento de validez. Pero aceptan la posibilidad de engaño o el interés egoísta y personal en su ejercicio, eso les lleva a apelar a otro criterio: el servicio comunitario, la entrega desinteresada a la iglesia y los hermanos. Es, pues, un don gratuito recibido que debe ser devuelto como compromiso y entrega

personal a la fe y a la comunidad.

En el trabajo que sigue vamos a analizar dos formas extáticas de los cultos pentecostales: la glosolalia (don de hablar lenguas desconocidas) y la liberación de espíritus (exorcismos). La glosolalia presupone el bautismo en el espíritu santo y, con ello, tanto la adscripción al pentecostalismo como la congregacional. La visión apocalíptica sobre la segunda venida de Cristo está en relación con la presencia del diablo como principal enemigo de los evangélicos, de ahí la necesidad de prácticas exorcistas para mitigar sus ataques. Suele ser en el tiempo de oración de los cultos cuando se desarrollan las principales manifestaciones carismáticas.

Pero veamos el escenario de las manifestaciones carismáticas. Los cultos suelen celebrarse en bajos comerciales, casas alquiladas o locales privados o municipales, de unos 30 a 100 metros cuadrados, dependiendo del tamaño de las congregaciones. Están escasamente decorados, a lo sumo cuadros de citas bíblicas enmarcados en postales de paisajes y atardeceres. El mobiliario consiste en los bancos y asientos y en algún tipo de estrado y púlpito para el pastor, esto último se convierte en la única división espacial clara que se observa junto a la división por sexos en los asientos (no obstante, esta ordenación espacial se trastoca cuando los fenómenos extáticos se prodigan). Los hermanos se van sentando según van llegando, a un lado, los hombres, al otro, las mujeres. Cercano al púlpito se coloca el coro femenino (formado por las creyentes más jóvenes de la congregación) y los músicos con sus instrumentos, básicamente piano eléctrico y caja acústica (pero también es posible encontrar guitarras, baterías, bombos, etc). Los cultos comienzan generalmente a las siete en invierno y a las nueve en verano y duran hora y media o dos horas.

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

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

Se trata de manifestaciones carismáticas que si bien comparten una misma lógica apriorística y transcendental (el sistema bíblico de creencias) difieren en el sentido y límites de sus prácticas concretas. En ambos casos nos referimos a creencias y prácticas como sistemas públicos simbólicos y no entramos en el carácter individual y privado de su ejercicio dado que ello nos llevaría necesariamente al campo de

la psicología. En los cuadros siguientes se explicitan los límites de las condiciones de validez del trabajo de campo emprendido. En ellos se observan las diferencias en la distribución de dones así como los límites de la etnografía, al referirme a los porcentajes observados y relativos de un trabajo de campo discontinuo y rotativo por los cultos del área de observación. .

Como unidad de observación hemos elegido siete congregaciones de la provincia de Sevilla que, pese a que comparten enormes semejanzas muestran también rasgos propios diferenciados. La mayoría de los cultos fueron fundados a finales de los ochenta o principios de los noventa. Se trata además de un área donde la presencia paya es insignificante frente a zonas como Cádiz donde las iglesias muestran un carácter mixto. El trabajo de campo ha resultado flexible y adaptado a esta circunstancia dado que no he desarrollado un trabajo prolongado y continuo en una sola comunidad.

En general las estrategias etnográficas han consistido en: localización de los cultos, contactos con sus pastores y hermanos, asistencia continuada a los cultos, entrevistas con informantes, intentos de acceder a su vida cotidiana ya sea en sus hogares o en los mercadillos ambulantes, contactos con profesionales de los Servicios Sociales, etc. En todas las congregaciones expliqué las intenciones y objetivos de mi presencia, siendo en la mayoría bien acogido. La observación participante ha sido más fructífera en los cultos minoritarios y más laxa en las iglesias de mayor número de hermanos. No obstante, mi presencia (tres o cuatro visitas al mes a cada congregación) se hizo habitual en los cultos y dada la duración del trabajo (junio 1998 - diciembre 2001) me fue posible observar manifestaciones carismáticas que suelen censurar ante extraños. Los porcentajes o datos concretos son relativos a Octubre de 2000, y tienen un carácter bastante aproximado dado que los cultos experimentan altas y bajas en un equilibrio a veces precario en los cultos minoritarios.

Tabla 1. Estimación de población gitana por municipios, 1998

MUNICIPIO	POBLACIÓN	GITANOS	ALELUYAS *
Dos Hermanas	91138	3000	80
Utrera	46173	2500	30
Lora del Río	18895	900	70
Marchena	17921	500	35
San Juan Aznalfarache	21484	1000	90
Brenes	10623	200	25
El Vacie**	1500?	1500?	40

Fuentes: INE 1996, Gamella 1996 y elaboración propia a partir de investigación etnográfica de 1998-2001.

* Se incluyen bautizados y simpatizantes habituales.

** No es un municipio sino un asentamiento marginal de Sevilla.

Tabla 2. Distribución del don de lenguas por localidades

Cultos	Porcentaje glosolalia
Brenes	45
Dos Hermanas	52
El Vacie	68
Lora del Río	56

Marchena	62
San Juan de Aznalfarache	54
Utrera	60

Tabla 3. Distribución del don de liberación de espíritus por localidades

Cultos	Casos Directos Observados	Casos Indirectos Relatados
Brenes	-	3
Dos Hermanas	3	3
El Vacie	1	4
Lora del Río	2	3
Marchena	2	2
San Juan de Aznalfarache	2	3
Utrera	1	2

Una comparación provisional muestra la naturaleza asimétrica de la producción y circulación de los dones glosolálicos y liberadores. La glosolalia permite una apropiación y distribución bastante extendida y diversificada, con un control laxo por parte de los pastores, que incide en una manifestación aparentemente libre y particular, y por ello proclive a formas heterodoxas y desordenadas; la liberación de espíritus y exorcismos, en cambio, están sujetos a un férreo control por parte de los pastores, discriminando y discerniendo con cautela su práctica. Por supuesto que, en ambos casos, la implicación de la *communitas* de creyentes es fundamental como comunidad cohesionada, cerrada y solidaria que gestiona y legitima la validez de la oferta y demanda de bienes simbólicos. Hay que hacer notar, no obstante, que en casos concretos, las ceremonias de exorcismos requieren un escenario semiprivado y son los pastores, ancianos de la iglesia o familiares inmediatos los únicos presentes. También es importante señalar que mientras el don de lenguas no requiere de rituales específicos más allá de la propia dinámica emotiva y espiritual de las oraciones, coros y alabanzas de los cultos, la liberación de espíritus transcurre en momentos excepcionales y específicos, normalmente asociada a rituales de "sanación" o curación milagrosa (Sanchiz 1999: 387).

Liberación de espíritus y reproducción comunitaria

Pese a que los símbolos bíblicos del mal son polimorfos y muy raramente se refieren a figuras personales, el pentecostalismo hará converger (de manera reiterada y explícita) en la figura del diablo y los demonios la encarnación de los poderes malignos que se enfrentan tanto a la salud del cuerpo y del alma como a la expansión del evangelio. Y ello en un contexto actual en el que tanto el catolicismo como el protestantismo histórico tienden a obviar la mención demonológica o, a lo sumo, a sustituirla por la referencia genérica del mal.

Los demonios constituyen divinidades inferiores con poderes imprevisibles y perniciosos, "espíritus malignos" de procedencia mesopotámica, que son introducidos en el judaísmo en la etapa del cautiverio en Babilonia. Estos demonios serán asociados a enfermedades, plagas, idolatría, lugares desérticos, etc. Ya en etapa más tardía, el judaísmo identificará los demonios con ángeles caídos y espíritus impuros que están en rebelión contra el reino de dios. Para escapar del dualismo maniqueísta no había otra salida que la concepción de un ser creado bueno pero convertido en maligno, un ángel pervertido por el pecado.

Por lo general, el fenómeno de la posesión ha sido interpretado como una proyección colectiva de los temores y conflictos de un determinado grupo social. En el Nuevo Testamento las enfermedades cuyos

síntomas son externos (lepra, parálisis) nunca son atribuidos a demonios pero las enfermedades internas, cuyas causas son desconocidas y presentan síntomas de forma intermitente (esquizofrenia, epilepsia, mudéz) serán concebidos por fuerzas demoníacas. La designación de "espíritus impuros" está en relación con la exclusión por impureza ritual de estos enfermos de la participación en actos litúrgicos y asambleas comunitarias. Otras conductas socialmente no aceptadas serán objeto de también de demonización.

El Nuevo Testamento suele hablar de personas endemoniadas en relación con enfermedades, esclavitud o exclusión social, violencia fanática, etc. La liberación de los "poseídos" es practicada por el mismo Jesús en virtud de su poder divino (Mt 4,24; Mt 8,28-32; Mt 9,32; Mc 1,32; Lc 4,33, etc). El hecho de que confíe en sus discípulos la misión de expulsar demonios en su nombre será el fundamento bíblico de la práctica pentecostal (Mt 7,22; Mc 3, 14; Lc 9,1, etc). Dado que un conocimiento riguroso del diablo sería imposible para un cristiano sólo queda el discernimiento de sus engaños y astucias. De ahí también que los pastores deban conocer el nombre concreto del demonio para poderlo dominar o expulsar. Sólo examinando la situación concreta pueden luchar contra él. El ritual de "liberación de poseídos" es tomado, con grandes similitudes, de pasajes bíblicos. El movimiento étnico-religioso de las iglesias pentecostales gitanas constituye un referente antropológico privilegiado para intentar comprender como la religión puede servir tanto como cauce para la redefinición étnica y el cambio cultural como para desvelar las estrategias simbólicas y rituales en torno a las manifestaciones extáticas y carismáticas. En este contexto, el artículo analiza dos lógicas parecidas de apropiación y distribución de dones carismáticos en relación con la construcción y gestión de las demandas individuales y comunitarias: el don de lenguas (glosolalia) y la liberación de espíritus (exorcismos). El movimiento étnico-religioso de las iglesias pentecostales gitanas constituye un referente antropológico privilegiado para intentar comprender como la religión puede servir tanto como cauce para la redefinición étnica y el cambio cultural como para desvelar las estrategias simbólicas y rituales en torno a las manifestaciones extáticas y carismáticas. En este contexto, el artículo analiza dos lógicas parecidas de apropiación y distribución de dones carismáticos en relación con la construcción y gestión de las demandas individuales y comunitarias: el don de lenguas (glosolalia) y la liberación de espíritus (exorcismos): el endemoniado de Gerasa (Mc 5,2-20) o el endemoniado de Cafarnaún (Mc 1,21).

La liberación de espíritus forma parte del arsenal bíblico-ideológico de ordenación y control vital, un saber-poder sobre el cuerpo y el alma. En los discursos, los creyentes suelen separar claramente dos sentidos de la práctica que pueden resultar análogos pero que es de especial importancia en las definiciones del propio campo religioso: la práctica bíblica de liberación de espíritus (expulsión de demonios que han tomado posesión de individuos), de los propiamente y profanos "exorcismos", que asocian a rituales y fórmulas satánicas y negativas. Reconocen que es un tema propenso a falsas interpretaciones pero incuestionable al ser la presencia diabólica en el mundo y la carne algo tanto bíblico como real. Los espíritus inmundos muestran una complejidad y pluralidad asombrosas, al estar asociados desde la idolatría, la ira o el adulterio a la posesión auténtica. La mayoría de los pastores tratan de distinguir los problemas personales, las crisis nerviosas y las frivolidades de la presencia real del maligno pero sus tentaciones, manifestaciones y flexibilidad constituyen la nota característica de las denominaciones pentecostales. Las expresiones carismáticas perderían gran parte de su eficacia simbólica sin la referencia y sentido del peligro diabólico. No es de extrañar las palabras prudentes pero sintomáticas de un pastor gitano (líder o responsable de una congregación):

"Es un tema delicado que puede dar falsas ideas porque muchos están sugestionados y piensan que es diabólico lo que no es, pero para eso están los pastores que tienen discernimiento, conocimiento y experiencia... el diablo, que dios lo reprenda, se manifiesta de muchas formas y hay que saber evitarlo... una prueba de su dominio es la cantidad de satanismo, astrólogos, adivinos, drogas, idolatría y adulterio que existe."

En el esclarecimiento del comportamiento raro o peligroso parten del supuesto de la preparación y discernimiento espiritual del pastor. Y por otro lado de toda una tipificación empírica de fenómenos

asociados: espasmos, gritos, insultos, etc. Todo parece estar en relación dialéctica entre el comportamiento de individuos débiles, inciertos o recientes y la representación del grupo o familia de esos comportamientos o inclinaciones bajo la prédica constante y alertadora de la presencia del diablo. En última instancia el pastor decide con discernimiento y visiones la necesidad de la liberación en rituales que suelen ser de una carga expresiva muy intensas. El pastor, auxiliado por ancianos o familiares del poseído, predica e impone las manos al sujeto, mientras éste suele resistirse con insultos, gritos y temblores. Hemos de aclarar que la observación directa de los acontecimientos resultó siempre difícil, y, si bien, mi presencia itinerante me alejaba de los procesos inmediatos a los casos concretos, la casualidad y lo inesperado de mis visitas evitaba el control y censura de los pastores ante extraños. En muchos casos mis informaciones son, pues, indirectas, relatos y testimonios de acontecimientos pasados o recientes. Así me contaba un "hermano" (expresión por la que se auto-reconocen los miembros de las congregaciones) una escena que compartimos juntos y ante mi insistencia en discriminar reacciones históricas de acciones diabólicas:

"Hay manifestaciones claras como gritos, chillidos, patadas, llantos o carcajadas en medio de los cultos, otras son menos claras con engaños o negando la palabra...si se le habla a esa persona y administra y niega la presencia del espíritu santo... como si le quemara a esa persona su presencia y hace todo lo posible por evitar que el pastor le imponga las manos y ore a través del espíritu santo."

El desarrollo de la liberación de espíritus inmundos (exorcismos) adquiere un lugar central en los discursos y testimonios conversos. La posesión diabólica suele estar asociada a un síndrome de enfermedades, vicios y conflictos, (Sanchiz1999: 387). De ahí que las sesiones liberadoras guarden relación con las sanaciones milagrosas, "la enfermedad y la posesión demoníaca comparten un territorio común: el del pecado, la enfermedad es considerada una consecuencia del pecado, y la posesión como la victoria de Satán sobre los individuos debilitados por el pecado" (Cantón 1996: 474.) . Y en los relatos de experiencias particulares condensa de un modo significativo el sentido y unidad de sus autobiografías. He aquí el relato emocionado de un joven hermano gitano, exdrogadicto:

"Mira yo estaba perdido y condenado pero ni siquiera me daba cuenta ni aceptaba al Señor porque vives en las tinieblas y no ves la luz...cuando el pastor me administraba y hablaba yo me reía pero cuando se invocaba al espíritu santo para que los demonios que tenía salieran dicen que empecé a sudar y brincar, a dar gritos y llorar... pero yo no sé cuando tiempo estuve así porque sólo recuerdo como una especie de fuego interior que te sube de abajo a arriba y te va liberando y luego la paz y gozo que sientes...entonces sólo tienes ganas de llorar como un niño..."

Constituye un acto que invierte un estado previo de pecado y distancia con la comunidad de creyentes, desarrolla una acción simbólica que transforma una exclusión y estigma en renacimiento tanto personal como grupal. Por ello, no tienen sentido rituales de liberación privados, el individuo necesita el reconocimiento intersubjetivo de su conversión. Tanto los testimonios como los rituales renegocian las posiciones sociales dentro del grupo. El estado de posesión y el estado de liberación o sanación aparecen como momentos solapados y complementarios, si así no fuera, no tendrían su pleno valor de regeneración. La violencia simbólica que generan se nutre en la dialéctica de las oposiciones que manifiestan. Importa, pues, para la eficacia del ritual que, tanto los síntomas de la posesión y los signos de la liberación se hallen fuertemente marcados y explícitos. Así también, nosotros registramos en los relatos de pastores o hermanos que narran experiencias parecidas como, no dejan de acentuar la oposición entre la conducta del hombre cautivo del mal y la nueva apariencia, gestos y disposición de aquel tras la liberación. Un hermano, dedicado con aparente prosperidad a la venta ambulante, con extremado sosiego me contó:

"Estaba lleno de todo lo malo del mundo, de drogas, maldiciones, idolatría y suciedad pero luego tienes una fuerza del espíritu santo para cambiar la vida, el lenguaje, los gestos y eres

otra persona... más pacífico porque no te encolerizas por nada como antes... te gusta ser educado y ayudar a los hermanos en lo que puedas... y si antes estabas vacío por dentro porque el diablo te hace esclavo y te posee luego la vida te cambia y tiene sentido..."

Rebeldía, locura, enfermedades, condena a las impurezas, las cadenas de las drogas, el alcohol, las cartas, los gritos, la idolatría, la violencia autodestructora, el desaliño, los insultos y maldiciones, la ira y la venganza, etc, se acumulan en el imaginario del mal y en el que la denominación gitana coincide con conversos de todo el mundo. Si examinamos todos estos rasgos vemos que son indicadores de categorías de exterioridad, alienación y negación, un arsenal simbólico propio de lo impuro y contaminado (Starobinski 1976). Una exterioridad ajena al control y dominio de la propia vida y, al mismo tiempo, respecto al orden de la comunidad de creyentes. Excluidos de las obligaciones que la vida de los conversos exige, las manifestaciones de los posesos subrayan su separación y desorden, su lateralidad respecto al espacio grupal. Pero esta perfecta exterioridad, esta independencia, lejos de constituir expresión de libertad, se describe como síntoma de servidumbre y cautiverio: el hombre queda reducido al dominio del diablo.

En cambio, el estado tras la liberación se nos muestra en extrema oposición, cada adjetivo y comentario de los discursos está destinado a dar cuenta de la transformación operada. El bautizo en el espíritu santo, la ordenación de la vida según la Biblia, nunca es tomado como imposición sino decisión libre, acto espontáneo y autónomo. Un hermano me cuenta así su transformación:

"No te das ni cuenta, pero vuelves a vivir de otra manera, ves las cosas de otra forma, y los gritos e insultos se cortan porque te entran ganas de anunciar la palabra y dar testimonio...te sientes libre y tranquilo con tu conciencia y los demás...eras pecador pero has vencido al diablo con la ayuda de Cristo y entonces hasta los andares te cambian."

Pero la victoria del ritual de liberación es sólo preliminar y singular, anuncia otras batallas futuras que la presencia pertinaz del mal en el mundo hacen necesarias, tal y como se reitera en los púlpitos de los cultos diarios. No hay desaparición absoluta de las fuerzas demoníacas sino un combate diferido. De este modo, el ritual supone una prueba del poder de la divinidad y, al mismo tiempo, de los obstáculos para la salvación total del mundo y de los hombres. El mal retrocede tomando otras figuras u otros posibles hermanos y la salvación se proyecta con esperanza al futuro. La victoria es así expansión de la predicación y de la propia iglesia en el contexto de un espacio y tiempo peligroso e inconverso. Cada nuevo "quebrantamiento" y conversión supone la promesa de crecimiento ante la incredulidad. Dios sana cuerpos y gana almas pero la hostilidad y los límites permanecen.

Es aquí donde los movimientos milenaristas desvelan su esencia. Una escatología que prometiera la reconciliación y salvación general serían imposibles. Necesitan tanto de las pruebas y signos divinos, los dones y carismas, como de la oposición a su expansión. Para anunciar el fin de los tiempos, en el que todas las cosas retornen al orden divino, será preciso insistir en lo que el momento presente obstaculiza, impide o fomenta la persistencia de las fuerzas malignas. Son, precisamente, las religiones que insisten en la esperanza de la salvación futura asociada a la llegada próxima del reino de Cristo, las que más necesidad tienen de una oposición simbólica que frene ese anhelo de los creyentes y donde el discurso del pecado y el diablo es recurrente.

De esta forma, el mal se diversifica y proyecta a todo tipo de circunstancias: desobediencia, adulterio, astrología, drogas, idolatría, discotecas, enfermedades, fiestas, etc. La presencia diabólica se multiplica en paralelo a la visión de grupos que temen el cambio cultural y la desintegración comunitaria y postulan un interés por la salvación física, grupal o espiritual. De alguna manera y en cada contexto particular, las posesiones muestran cómo fenómenos naturales o mentales reciben una interpretación cultural desde el reino de las creencias religiosas. Las perturbaciones, anomalías, contradicciones físicas o grupales adquieren significado a través de las creencias bíblicas. La visión del mundo de los conversos acentúa el abismo entre el reino de dios y el reino del siglo, y es esa percepción de la realidad la que interpreta los signos y síntomas. De ahí que no sean los síntomas extraños los que preceden en la lógica de los

discursos sino el concepto a priori de lo demoníaco el que es interpretado y reactualizado en cada caso, partiendo del ámbito bíblico-ideológico.

La glosolalia como acción simbólica y metáfora identitaria

La expresión de palabras desconocidas en contextos asociados a rituales religiosos extáticos es un fenómeno ampliamente descrito en todo el mundo por los estudiosos de la religión. Conocido como glosolalia, este lenguaje peculiar de oración, se remonta a religiones previas o ajenas al cristianismo y allí donde los elementos mágicos e irracionales siguen estando presentes como mediadores de los sentimientos contradictorios ante lo *numinoso*, Weber (1997), Couliano (1994), Lindholm (1997). Su origen mágico y profético nada tiene que ver con la influencia ética sobre el modo de vida pero la sistematización del trabajo carismático de los sacerdotes y la rutinización de la "cura de almas" permite su adaptación a religiones más *racionales*. Esto explica que su práctica se haya extendido también, sin aparente contradicción, en contextos modernos y racionalizados como lo atestigua el pentecostalismo norteamericano. El don de hablar en lenguas ha sido reconocido como un don carismático asociado a otras formas extáticas como el trance, la posesión, las profecías, las sanaciones, la expulsión de espíritus, etc.

Dentro de la tradición cristiana se dice que ya lo practicaban las iglesias primitivas, los seguidores de Montano (siglo II) y otras corrientes heterodoxas que toman los pasajes neotestamentarios del día de pentecostés como fundamentación bíblica de su validez: "Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados, y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen" (Hechos 2,1-4). Mucho más reciente en la historia moderna fueron los adeptos de Irving en Inglaterra y los mormones quienes llegaron a revitalizar su práctica. En realidad nunca llegó a desaparecer del todo y en la propia historia del cristianismo su presencia estará asociada a corrientes místicas y heterodoxas que toman en este lenguaje inefable e imposible un vocabulario para comprender la naturaleza de la comunicación con lo divino y trascendente.

Pero fue con los movimientos de regeneración espiritual surgidos en el protestantismo histórico a finales del siglo XIX en los Estados Unidos: metodismo de Wesley, nazarenos, Asambleas de Dios y pentecostales, cuando la popularidad y extensión de esta práctica se convierte en un elemento de distinción denominacional de las iglesias santificadas. Iglesias cuyos fieles reconocen "sentirse dirigidos por el Espíritu Santo" y siguen una interpretación fundamentalista de la Biblia que les lleva, como rasgos comunes, a un rigor ético extremo y a la posibilidad de una gestión personal de la salvación - de forma contraria a la doctrina de predestinación calvinista-. Líderes pentecostales como Parham y Seymour extendieron el fenómeno desde California a todo el mundo, proclamando la glosolalia como una evidencia de haber sido "lleno o bautizado por el espíritu santo". Desde mediados de nuestro siglo el pentecostalismo impulsa su proselitismo con una vitalidad y poder sorprendentes apoyado en este don inefable. La popularidad de la glosolalia ha experimentado un salto cualitativo y cuantitativo con la llegada de los telepredicadores en Estados Unidos, entre los más conocidos: Swaggart, Pat Robertson, Sam Bakker. La prosperidad y creatividad de estos cultos ha llevado a muchos a la conclusión de que es la práctica de la glosolalia y su enseñanza la clave del éxito espiritual tanto individual como comunitario.

Algunas denominaciones pentecostales, caso de "Filadelfia", objeto de nuestro estudio, han modificado esa posición esencialista de la evidencia glosolálica, al limitar su autenticidad al refrendo de una regeneración personal verdadera. Se alienta así a hablar lenguas pero se advierte de los posibles fraudes y engaños de un uso indiscriminado que llevarían a convertir un don del espíritu en mera práctica rutinaria. Así nos lo comentó un informante:

"Lo característico de nuestros cultos no son las lenguas sino la búsqueda de la salvación por

Cristo. Las lenguas sin ese objetivo son un engaño, por eso hay que estar alerta a las tentaciones del diablo, que dios lo reprenda, que puede cambiar lo que es un gozo y un poder porque es un don que te da dios en una mentira por aparentar que eres cristiano cuando no lo eres de verdad o en una rutina sin que ya sientas el fuego y la alegría del principio y de las lenguas verdaderas y angélicas"

La dialéctica inmanencia-transcendencia cobra desde nuestra perspectiva una importancia radical a la hora de comprender el fenómeno religioso en las sociedades contemporáneas. La modernización y la secularización como tendencias globales no sólo no han acabado con las formas religiosas sino que han provocado nuevos espacios de sacralidad y renacimiento personal y comunitario. Al repliegue de la religión institucional y pública le sigue la autonomía "santificada" de la subjetividad como escenario del moderno individualismo. Frente al mundo aparentemente desencantado y sin creencias de la racionalidad científica los Nuevos Movimientos Religiosos entienden que la única salida es la búsqueda de una salvación trascendente. En el caso del pentecostalismo la distancia entre la inmanencia y la trascendencia es salvada por un lenguaje propio que hace posible la comunicación de la gracia. La glosolalia pese a su apariencia absurda como trabalenguas cumple satisfactoriamente la mayoría de funciones necesarias en un lenguaje:

- *Enunciativas*: en la medida que puede ser interpretada y dotada de un significado para los creyentes, no sólo como evidencia de "estar lleno del Espíritu Santo" sino señal intersubjetiva del compromiso pentecostal y congregacional.
- *Expresivas*: Función más evidente y desarrollada como manifestación de sentimientos y emociones en el contexto afectivo e intenso de las oraciones, alabanzas y coros.
- *Conativas*: La glosolalia asociada a la interpretación de profecías y visiones recomienda, obliga o prohíbe conductas y acciones individuales o comunitarias.
- *Fáticas*: permite el sentido del contacto, la mediación y la participación en una comunidad compartida.

El don de lenguas abre un espacio para pensar el modo en que los gitanos conversos establecen las relaciones con la divinidad y cómo a través de ella se regula, al mismo tiempo, las relaciones intracomunitarias y los límites étnicos. Se suscita así una cuestión metodológica y epistemológica que afecta de lleno al sentido y posibilidad de una antropología de la religión: cómo la experiencia simbólica de la cultura y de la propia identidad étnica y social está mediada en referencia al capital religioso. Un capital religioso que genera estrategias de interacción social, lógicas de inclusión y exclusión, diferenciación social y legitimación de las diferencias.

Ser gitano y ser pentecostal no parece que provoque disyuntiva para los conversos sino una nueva forma de entender su identidad en clave religiosa. El análisis de los testimonios sobre don de lenguas permitiría entretejer el sentido que para los agentes representa su compromiso religioso pero al mismo tiempo desvelar los contextos en los que se desarrolla la construcción social de la realidad. En este sentido, la glosolalia, hablar lenguas desconocidas como don del Espíritu Santo, es entendido como un acto de comunicación o acción simbólica que puede ser descifrada como relación social, un marco de negociación donde se organiza la diversidad cultural, (García y Velasco 1991). Y sin olvidar que esos intercambios comunicativos son también relaciones de poder simbólicas donde se actualizan las posiciones, competencias, discursos y acciones de los creyentes y de sus respectivos grupos, (Bourdieu 1971, 1985, 1995). De esta manera, el pentecostalismo gitano propicia un modelo alternativo de negociación de las identidades gitanas y de relectura de sus pautas culturales.

Toda acción simbólica en un ritual, todo acto performativo como supone la glosolalia, constituye un contexto. Un escenario que permite el encuentro entre las disposiciones del *habitus* religioso pentecostal (como conjunto de estrategias perceptivas, actitudinales y prácticas que implica cierta propensión a mostrar expresiva y extáticamente la presencia y encuentro con el Espíritu) y la capacidad personal de

negociar y transformar la identidad individual en identidad social, comprometiéndose en la aceptación de los principios básicos de la acción ritual colectiva y el mercado simbólico que se posibilita, sanciona o censura. En ese contexto concreto, el pastor y los ancianos se encargarán de poner orden en las profecías, separando lenguas angelicales y demoníacas, legitimando dones y comportamientos, corrigiendo o censurando interpretaciones, etc. (Lagunas 1996: 61).

Los pastores alientan, distribuyen o sancionan bienes de salvación legitimados por su oficio, por un saber cualificado de la doctrina establecida y una cualificación de dotes personales o carismas acreditados a través de dones y revelación personal. La enseñanza en los carismas (su apropiación como don recibido) es, en parte, una educación para el despertar o renacimiento personal a través de medios irracionales que desembocan en el "quebrantamiento", punto de inflexión de la experiencia vital. No obstante, la distribución de los dones no es considerado enseñable sino como algo que sólo puede ser despertado. De esta forma, renacimiento personal y despliegue de la cualidad carismática, demostración, acreditación y selección del elegido, constituyen un mismo proceso educativo, Weber (1997: 90 y ss). Este proceso sintético queda reflejado en el testimonio de esta hermana:

"Entonces el pastor estaba orando por mí y las lenguas se reciben por un bautismo y el bautismo puede ser un grito, un partimiento, de diversas maneras se recibe el bautismo del espíritu, pero no hay que estar bautizado en las aguas sino en el espíritu, es como un rompimiento, quebrantamiento, un poder que una vez que se ha recibido puedo tener cualquier don, pero las lenguas es sólo un regalo que te sube de abajo a arriba, como un fuego en el estómago que te llena y te dan ganas de llorar porque te da mucha alegría y entonces sin tu quererlo se te traba la lengua y no sabes lo que dices pero sabes que el espíritu se derrama en tí..."

Los pastores distribuyen bienes de salvación como miembros de una comunidad de salvación organizada, reivindican su autoridad como cargos en una jerarquía relativa pero al mismo tiempo en virtud de dotes personales carismáticos. La iglesia o culto aparece como producto de la rutinización en la medida que el pastor y las columnas del culto aseguran de forma permanente la predicación, la cura de almas y la apropiación legitimada de dones; garantizando así también la continuidad económica del culto como tal, pero raramente de sus pastores, que dado el tamaño de las iglesias, necesitan seguir buscándose la vida.

Este modelo complejo de producción, apropiación y distribución de bienes de salvación permite realizar una revisión de la comprensión del ritual y mostrar los errores y fracasos de toda investigación que defina en abstracto y al margen de lo que esta competencia por el capital religioso deba a las condiciones sociales de producción. "Las palabras rituales ayudan a recuperar la confianza en el poder del lenguaje de construir la realidad, una confianza debilitada en una cultura occidental que no sólo parece haber disociado institucionalmente palabras y acciones, sino que fomenta la disociación entre lenguaje interior y exterior, entre palabras y creencias" (Velasco 1989: 181). Las lenguas del Espíritu son mediaciones con lo sagrado que instan a los agentes a cumplir acciones y exigen creencias. Y es el papel de las creencias dar solidez a las mediaciones. Incrementar la capacidad de acción de las personas y dotar de poderes y capacidades que se buscan o desean. Hablar lenguas es activar dicho poder y apropiarse de una mediación que lo legitima como salvo. El converso las posee, le llegan, pero sabe que no son suyas. Las posee y hasta las practica pero sabe que no debe reproducirlas sino en condiciones establecidas y legitimadas. Ello queda patente en estos dos testimonios, el primero de un pastor, el segundo de una oveja (hermano sin cargo en la congregación):

"Las lenguas hay que ordenarlas y administrarlas, no se puede caer en el emocionalismo por eso hay que ordenarlas como dice la biblia, hay gente que se dejan llevar con sus emociones, que quieren tener un lugar, recibir unos dones que a lo mejor no han recibido, que llevan una vida desordenada que no va con la Biblia, por eso hay que ordenarlas pero dios no se va a derramar en un vaso de deshonra...he intentado enseñar que cuando viene gente de fuera de la Iglesia se abstengan porque es difícil de asimilarlo, o se pueden asustar o no entender."

"Cuando hay gente incrédula o gente de fuera de la iglesia hay que tener un poquito de cuidado en hablarlas, no en el caso tuyo, porque tú estás estudiando todo esto y te viene bien saberlo, pero si es otra persona no, oyen hablar a dios y de momento ven hablar lenguas a cuatro o cinco hermanos de una manera rara, pues le puede causar impresión y hacerles mal y esa es la ordenación de lenguas, y esto tiene que ir normalmente con el pastor porque es quien tiene que discernir cuando una persona está engañando, está tratando de aparentar algo que no es, porque el pecado está en su vida pero quiere aparentar ser cristiano como los demás..."

El origen de la glosolalia hay que buscarlo en el valor distintivo resultante de su ejecución en un determinado espacio social. Los esquemas de interpretación de lenguas, en sí mismas intraducibles, permiten a los demás creyentes apropiarse de modo emotivo de la vivencia espiritual ajena. La creencia compartida y los lazos intracomunitarios comunican a todos los presentes el "gozo de la mediación con lo sagrado", al mismo tiempo que les devuelve el valor simbólico de su pertenencia y testimonio en una comunidad de salvación. Son, pues, vehículos de resocialización.

A diferencia de la denotación de los mensajes, ausente o incomprensible en la mayoría de los casos - ya hemos dicho que interpretar lenguas es otro don pero nunca fue invocado o deseado en los cultos que presencié-, la connotación renuncia a la singularidad de los sentidos individuales, lo que quiere decir que ésta se constituye en una relación socialmente caracterizada donde los receptores ponen en juego la diversidad de sus testimonios personales para hacer del culto una *communitas* renacida. La paradoja de la acción simbólica glosolálica es que aunque implica un contexto común y compartido sólo se produce suscitando y resucitando experiencias singulares e íntimas. Sucede así que esta lengua habla a todos los creyentes y que todos los creyentes pueden hablarla. Sólo algunos manifestaron lenguas pero todos gozaron del Espíritu Santo. Así lo resumía un pastor:

"Hermanos y hermanas, de verdad que ayer tuvimos aquí un culto de gloria, amén..., ayer hubo mucho gozo aquí y todos nos gozamos mucho, gloria a dios..., dios está con nosotros y nos permite que nos gocemos en el Espíritu Santo, gracias a tí señor por compartir con este culto tu poder y tu amor, amén."

La metodología de salvación que supone el renacimiento personal se orienta también a la ética del trabajo, a las relaciones sociales y a la vida cotidiana. En el caso de los conversos gitanos la nueva ética del trabajo afecta de lleno a un sistema económico basado en relaciones de correspondencia con el sistema de parentesco: participación en las estrategias productivas de toda la unidad doméstica y cooperación coyuntural entre parientes. Las actividades fundamentales son la venta ambulante y actividades alternativas o subalternas como temporeros agrícolas y recogida de productos de reciclaje urbano. En todas ellas el pentecostalismo promueve la honestidad en el trabajo, el cálculo "racional" de las inversiones, evitar gastos en alcohol, tabaco, juegos o fiestas. Al mismo tiempo se rechazan actividades conflictivas con el entorno social gitano o payo, como drogas, hurtos, fraudes, etc. Todo ello resulta de suma importancia si tenemos en cuenta los contextos de exclusión social en los que residen muchos de los gitanos conversos: barrios sin apenas infraestructura urbana, pobreza, analfabetismo, problemas derivados de las drogas: delincuencia, mafias, enfermedades, etc.

Cobra así aún más sentido que la redención pase por el cambio de vida y el rechazo del mundo. Vivir en el mundo pero no estar en el mundo. Sólo la pertenencia a la iglesia distribuye la gracia. Pero no se busca poseer a dios sino ser un instrumento de dios, "llenarse de él", "un vaso que acoja su gracia". De ahí que lo no divino: el cuerpo, el mundo, el demonio, tenga que eliminarse de la vida cotidiana. El carácter positivo de la acreditación de la salvación, de la apropiación de los dones que la manifiesta exige un comportamiento práctico de virtuosismo religioso (Weber 1997: 210 y ss). El estricto código moral se convierte en un poderoso signo comunicativo en las interacciones cotidianas. La autopresentación del *nuevo hombre salvo por el Espíritu Santo* lleva a regular la apariencia física, la pulcritud del cuerpo y vestidos, cuidar los discursos, censurar las maldiciones, prohibir la ingestión de alcohol, tabaco o drogas,

visitar lugares de "vicios mundanos".

La eficacia de los dones procede de la correspondencia entre el campo religioso donde se fraguan y el grupo social que los comunica y distribuye. Desde Frege sabemos que las palabras pueden tener un sentido sin referirse a nada, eso explica que la glosolalia en los rituales pentecostales adquiera todo su sentido del grupo que ora unido. A través de la competencia técnica, que puede ser muy imperfecta, se ejerce la competencia social, la de un cristiano salvo, la de un locutor autorizado para hablar. Transcribimos a continuación las palabras ejemplares de un converso reciente:

"Todavía no he recibido las lenguas, oro por ellas pero dios considera que no las merezco todavía, me gustaría gozarme como los demás pero todavía no estoy bautizado, he aceptado al señor y oro por sentir ese fuego que dicen que te brota pero dios tiene sus razones, a veces caigo en el mundo y no vengo una temporada..."

La estructura del campo religioso reproduce la desigual distribución del capital simbólico. El espacio comunitario se ve sometido a las reglas de apropiación y distribución del don de lenguas. Al igual que existen diferencias entre los conversos existen diferencias en la validez de los carismas: hay lenguas auténticas, celestiales o "angelicales", signos de gracia y compromiso evidentes y lenguas censurables, impuras o "diabólicas". Las lenguas "angelicales" deben sus propiedades sociales al hecho que sólo pueden producirse por locutores que poseen el dominio práctico de las reglas del culto. El buen uso es así producto de una competencia incorporada. Ningún bautizado auténtico podría hablar lenguas del diablo. Son los recién llegados, los conversos en crisis de fe, los fieles dudosos, los propensos a caer en alguna posesión de espíritus malignos que se manifieste con lenguas inauténticas. Así, no es raro que los conversos muy recientes manifiesten lenguas que no son tales y sea necesario corregirlas.

De alguna manera la eficacia simbólica de los dones deja de funcionar cuando lo hacen el conjunto de mecanismos capaces de asegurar la reproducción de la relación social de reconocimiento que funda su autoridad. Los dones reconocen y son reconocidos en las congregaciones. La eficacia del ritual es inseparable de la existencia de una institución que defina las condiciones, agentes y lugares que deben reunirse para que la magia de las palabras pueda actuar. La construcción de la realidad necesita condiciones sociales extralingüísticas. El don de lenguas adquiere todo su sentido en el conjunto de las creencias y prácticas pentecostales. Como puede verse, lo que se expresa a través del *habitus carismático* es todo el *habitus* del grupo al que se pertenece, es decir, de hecho la posición que se ocupa en el grupo social de creyentes (Bourdieu 1985: 56 y ss).

La demostración que se ha recibido el Espíritu, clave para el compromiso, determina el grado de integración, participación y prestigio de cada miembro. "Dada la espectacularidad de este tipo de manifestaciones (sobre todo del trance, de la glosolalia y de la sanación pública por imposición de manos), cada miembro tiene en sus manos la posibilidad de que el volumen de su fe sea medido y reconocido por todos" (Cantón 1997: 56). De hecho los pastores y los candidatos requieren poseer y acreditar los dones, a los demás creyentes es algo que les llega pero que anhelan. En este sentido se reciben y se practican, son dones y prácticas. No se enseñan pero algunos reconocen que las practican para mejorarlas. Vemos en este testimonio de un pastor toda la dialéctica de una práctica:

"Las lenguas te las da el Espíritu Santo, tu puedes orar por ellas pero si dios no te las da porque todavía no lo has aceptado de nada te sirven, al principio te da unas lenguas muy feas pero con el tiempo las vas practicando y te van cambiando y te salen más claras, pero no es porque las practique sino porque ruego y se lo pide al señor, una vez tuve una muy bonita, como mora, se van perfeccionando y te van cambiando, pero fíjate que nunca verás dos lenguas iguales, el que habla lenguas no habla a los hombres sino a dios, el Espíritu intercede delante de dios para que tu problema se ponga en manos de Dios..."

Tampoco se puede olvidar la naturaleza ritual donde se producen (ceremonias emotivas de oración), y el carácter conductual y performativo del lenguaje. Son discursos doblemente implícitos, al hacer referencia

a lo compartido en el interior del campo religioso, sólo comprensibles suponiendo una competencia simbólica, y al mismo tiempo codificados para la mayoría de los conversos que reciben esos dones. Esta naturaleza codificada parece asociada al carácter dinámico, adaptativo y revitalizador del pentecostalismo, pero constituye también una metáfora ambigua, conflictiva y problemática de la redefinición étnico-religiosa de los gitanos "aleluyas", tal y como se conocen a los gitanos conversos. Como discursos doblemente implícitos muestran un territorio que no aflora en las historias sino que recorre la memoria compartida de los creyentes.

Es cierto que la glosolalia aparece en cultos de posesión muy antiguos y distantes, y que aparece en todos los movimientos carismáticos protestantes, pero también lo es que cuando se conjuga con el problema de la identidad étnica, como es el caso gitano, adquiere un nuevo sentido social y cultural. De esta manera, no es el pentecostalismo el que se adapta a los contextos gitanos sino los gitanos los que adaptan creativamente el pentecostalismo.

Bibliografía

Bourdieu, P.

1971 "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, nº 2: 295-334.

1985 *Qué significa hablar*. Madrid, Akal.

1993 *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.

1995 *Respuestas para una antropología reflexiva*. México, Grijalbo.

Cantón, M.

1996 "Curar y creer en Guatemala", en González Alcantud y Rodríguez Becerra (eds.), *Creer y curar: la medicina popular*. Granada. Diputación Provincial: 457-481.

1997 "Evangelismo gitano y creatividad religiosa: Cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión", *Antropología*. Madrid, nº 14: 45-72.

1999 "Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias 'Filadelfia' en Andalucía", en J. F. Gamella (coord), "Los gitanos andaluces", *Demófilo*, 30: 183-206.

Couliano, Y.

1994 *Experiencias del éxtasis*. Barcelona, Paidós.

Díaz, R. (S. Giner y F. Velasco) (eds.)

1994 *Formas modernas de religión*. Madrid, Alianza.

Durkheim, E.

1992 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal.

Gamella, J. F.(coord.)

1999 "Los gitanos andaluces", *Demófilo*, Sevilla, Fundación Machado, nº 30.

García, J. L.

1991 "El uso del espacio: conductas y discursos", en González Alcantud y González Molina (eds.), *La Tierra. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona, Anthropos: 400-411.

1999 "La religión como sistema público: conocimientos, creencias y prácticas", en S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y Cultura*, Sevilla, Consejería de Cultura, vol. 1: 501-512.

García, J. L. (y H. Velasco) (eds.)

1991 *Rituales y proceso social*. Madrid. MEC.

Gerlach, L.

1974 "Pentecostalism: Revolution or Counter-Revolution", en Zaretsky y Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*. Princeton University Press: 669-699.

Goffman, E.

1989 *Estigma*. Buenos Aires. Amorrortu.

Hine, V.

1974 "The Deprivation and Desorganization. Theories of Social Movements", en Zaretsky y Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*. Princeton University Press: 646-661.

Lagunas, D.

1996 "Notes sobre l'evangelisme gitano: una nova síntesis cultural", *Antropologies*. Barcelona, nº 6: 60-67.

Jiménez Ramírez, A.

1981 *Llamamiento de Dios al pueblo gitano*. Jérez. Talleres Gráficos Anfra.

1993 *Llamamiento de Dios al pueblo gitano. 2ª Parte*. Jérez. Talleres Gráficos Anfra.

Lewis, I.

1986 *Religion in context. Cults and Charisma*. Cambridge University Press.

Lindholm, Ch.

1992 *Carisma. Análisis de los fenómenos carismáticos y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona, Gedisa.

Marcos, C.

1999 "Adicción a tu palabra", en Cantón, Prat y Vallverdú (coords.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y sectas*. Santiago. Actas del VIII Congreso de Antropología: 135-147.

Mena, I.

1999 "Las lenguas del espíritu", en Cantón, Prat y Vallverdú (coords.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y sectas*. Santiago. Actas del VIII Congreso de Antropología: 123-133.

Prat, J.

1997 *El estigma del extraño*. Barcelona, Ariel

Ramírez, S.

1999 "El pentecostalismo y las prácticas de salud en una población rural", en Cantón, Prat y Vallverdú (coords.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y sectas*. Santiago. Actas del VIII Congreso de Antropología: 149-157.

Rodrigues Brandão, C.

1995 "El rastro de la mirada", *Antropología*. Madrid, nº 10: 7-40.

Sanchiz, P.

1996 "Poder de la palabra y eficacia de los objetos", en González Alcantud y Rodríguez Becerra (eds.), *Creer y curar: la medicina popular*. Granada. Diputación Provincial: 181-208.

1999 "Pluralismo religioso en América Latina", en S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y Cultura*, Sevilla, Consejería de Cultura, vol. 1: 385-394.

San Román, T. (comp.)

1986 *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid. Alianza.

1997 *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales gitanas*. Madrid, Siglo XXI.

1999 "El desarrollo de la conciencia política de los gitanos", *Rev. Gitanos. Pensamiento y Cultura*, nº 0.

Madrid. Secretariado General Gitano.

Starobinski, J.

1976 *La posesión demoníaca: tres estudios*. Madrid, Taurus.

Vallverdú, J.

1999 "El análisis de los movimientos carismáticos y extáticos", en Cantón, Prat y Vallverdú (coords.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y sectas*. Santiago. Actas del VIII Congreso de Antropología: 167-181.

Velasco, H.

1989 "Palabras y rituales, palabras en rituales, palabras rituales", en J. A. Fernández de la Rota (ed.), *Lengua y cultura*. La Coruña. Ed. Do Castro: 165-183.

Weber, M.

1997 *Sociología de la religión*. Madrid, Istmo.

Zaretsky (y Leone) (eds.)

1974 *Religious movements in contemporary America*. Princeton. University Press.

Publicado: 2003-09

