



# HABITUS FERVIENTE EN EL POLÍGONO ESPRONCEDA DE SABADELL. CÓMO EL CULTO PENTECOSTAL REARTICULA LA ETNICIDAD Y AUMENTA LA AUTONOMÍA PERSONAL Y COLECTIVA ENTRE LOS GITANOS

*Fervent habitus in the Sabadell Espronceda housing estate.  
How Pentecostal worship rearticulates ethnicity  
and increases personal and collective autonomy among Roma people*

Miquel Fernández González\*

Universitat de València, Investigacions en Sociologia de la Religió (ISOR)

## Palabras clave

Iglesia de Filadelfia  
Gitanos pentecostales  
Estigma  
*Habitus ferviente*

## Keywords

Church of Philadelphia  
Pentecostal roma  
Stigma  
*Fervent habitus*

**RESUMEN:** Este artículo es el resultado de una etnografía de dos años entre gitanos pentecostales del barrio de Espronceda en Sabadell (Cataluña). La indagación tiene como objetivo fundamental dar cuenta de las formas religiosas de canalización del malestar social en barrios estigmatizados. Para el análisis concreto que aquí se despliega, se establece una correlación positiva entre la construcción del polígono de viviendas populares Espronceda a principios de los años 60 del siglo pasado, en la zona sur del municipio, y la eclosión y expansión de nueva corriente religiosa derivada del pentecostalismo proveniente de Francia. Esta acabará adoptando el nombre de *Iglesia de Filadelfia* y, desde entonces, hasta la actualidad transformará, no solamente las formas de organización de esta población sempiternamente perseguida, sino también el sentido vital personal y colectivo. El análisis propone, apoyándose en Bourdieu, el concepto de *habitus ferviente*. Esta forma de *habitus* adoptado por los miembros más activos de la congregación, es producto de los intensos y emotivos cultos que, mediante unas celebraciones diarias, efervescentes, sensuales y participativas, y cargadas de mensajes sobre cómo guiarse en la vida, alterarán los cuerpos e irán progresivamente modificando sus prácticas más polémicas. Esta transformación afectará tanto a la autoimagen individual y grupal del gitano como a su concepción vital y sus expectativas de mejora de estatus y sobre la posibilidad alcanzar posiciones laborales intelectuales y no solamente artísticas o mercantiles.

**ABSTRACT:** This article is the result of a two-year ethnographic study among the Pentecostal gypsies of the *Espronceda* neighbourhood in Sabadell (Catalonia). The principal aim of the research is to account for the religious ways to channel social discontent in stigmatized neighbourhoods. The article offers the hypothesis that a positive correlation is established between the construction of the Espronceda popular housing estate at the beginning of the 60s of the last century and the expansion of the Pentecostal movement among Roma people in the city. The Pentecostal Roma movement, currently known as the *Church of Philadelphia*, has had a crucial role in shaping the collective life of Roma people, and also the personal and collective meaning of life. The analysis proposes, based on Bourdieu, the concept of *fervent habitus*. My main argument is that this new habitus adopted by the most active members of the congregation, is the product of the intense and emotional services that, through daily, effervescent, sensual, and participative celebrations and loaded with messages on how to guide themselves in life, will alter the bodies and progressively modifying their most controversial practices. This transformation impacts both the individual and group self-image of the Roma, as well as the vital conception of them and their expectations of improvement of status and of being able to reach «intellectual» work positions and not only artistic or in the sale market.

\* **Correspondencia a / Correspondence to:** Miquel Fernández González. Departament de Sociologia i Antropologia Social. Avda. Tarongers, 4B 46022 València –miquel.fernandez-gonzalez@uv.es – <http://orcid.org/0000-0001-7982-7833>.

**Cómo citar / How to cite:** Fernández González, Miquel (2022). «*Habitus ferviente* en el Polígono Espronceda de Sabadell. Cómo el culto pentecostal rearticula la etnicidad y aumenta la autonomía personal entre los gitanos». *Papeles del CEIC*, vol. 2022/1, papel 261, 1-18. (<http://doi.org/10.1387/pceic.22870>).

Fecha de recepción: mayo, 2021 / Fecha aceptación: diciembre, 2021.

ISSN 1695-6494 / © 2022 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia  
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

*Dedicado a la fraternal y generosa memoria de Eduardo.*

## 1. INTRODUCCIÓN

El movimiento socio religioso Pentecostal surge en 1906 en Los Ángeles, EE.UU. como experiencia radicalizada de la fe cristiana. Mediante una herética y confusa relación entre el marxismo y los apocalípticos bíblicos, se convierte en el albor del siglo xx en una nueva religión «extremadamente atractivo para las personas desheredadas y desfavorecidas, tanto en América como en otras naciones del mundo»<sup>1</sup> (*apud* Davis, 1999: 98). Sanaciones de personas discapacitadas o enfermos terminales permitirán el aumento espectacular de la conversión. Estos fenómenos extraordinarios fueron difundidos por la célebre actriz hollywoodiense de la época, Aimee Semple McPherson (*ibidem*: 99). Se trata de una mezcla de formas de adoración con música, cantos y nuevos liderazgos carismáticos.

La onda expansiva de este «terremoto pentecostal» (*ibidem*) llegó a Francia durante la Segunda Guerra Mundial. Precisamente fue en Brest, Normandía, poco después de acabar la conflagración, cuando Clement Le Cossec, un pastor no gitano miembro de la *Asamblea de Dios*, comenzó a predicar entre gitanos que estaban vendimiando. Entre ellos se encontraban los siete predicadores gitanos que iniciarán su labor proselitista por España a partir del año 1965 (Cantón Delgado, 2003: 184).

En Sabadell fue fundado uno de los primeros centros Pentecostales del Estado Español. Su denominación como *Iglesia de Filadelfia* (de ahora en adelante IF) la distingue de otros cultos protestantes y se caracteriza por ser análoga a la «Mission Évangélique des Tziganes» fundada en Francia por Le Cossec (Cantón Delgado y Marcos Montiel, 2004) a mediados del siglo pasado. Para Joan Estruch, la IF «constituye uno de los casos más singulares de toda la historia del protestantismo catalán» (2005: 116). En 2005 ya contaban con sesenta y nueve iglesias en Catalunya. Esta cifra ha ido aumentando considerablemente. En 2014 el *Mapa religiós de Catalunya* (ISOR) constataba este fuerte crecimiento identificando 430 iglesias protestantes, de las cuales, aproximadamente 238 pertenecen a la corriente Pentecostal y de estas, prácticamente la mitad a su variante gitana, la Iglesia de Filadelfia. Son más de 103 iglesias repartidas por Catalunya, de las cuales, la mayor concentración por habitante se localiza en Sabadell, diecisiete<sup>2</sup>. La IF del Polígono Espronceda y Campoamor, es la «Madre» del resto de iglesias de su zona de influencia, sin restar importancia a la de Barcelona o la más alejada, de Balaguer en Lleida, que fueron las primeras en fundarse (Cantón Delgado, 2001; Estruch, 2005; Rizo, 2009; entre otros).

<sup>1</sup> Todas las citas de obras en inglés o en catalán han sido traducidas al castellano por el autor.

<sup>2</sup> Según datos del Directorio de lugares de Culto de España del Observatorio del pluralismo religioso (<https://www.observatorioreligion.es/directorio-lugares-culto/?comunidad=Catalu%C3%B1a&confesion=Evang%C3%A9licos>; última consulta: 23/01/2022). Para situar estas cifras, aunque son siempre aproximadas, se calcula que, en 2021, 1 de cada 20 residentes en Sabadell son gitanos. Unas 10.000 personas en total (un 4% aproximado de la población), sobre todo residentes en Can Puiggener, Torre-romeu Espronceda, Campoamor o la Creu de Barberà, según datos de la Asociación Gitana de Sabadell. Los barrios donde mayoritariamente reside la población gitana son todos, periféricos, poco o mal comunicados con el centro y ejemplos típicos de barrios, en su mayoría, estigmatizados. De hecho, los barrios donde existe una elevada proporción de población gitana respecto a la no gitana, como podrían ser, en el Norte, Can Puiggener y en el Sur, Espronceda y Campoamor, son las de menor renta media de la ciudad. Por otro lado, estos dos barrios, son los más desiguales respecto al Centro de Sabadell (<https://www.idescat.cat/novetats/?id=3900&lang=es>; última consulta: 23/01/2022).

Se trata de la emergencia de una iglesia que ha encontrado una afinidad extraordinaria con la gitaneidad (Cantón Delgado 2003; Lagunas 1996; Fundación Secretariado Gitano 2013, entre otros), provocando «un despertar comunitario». Esto se ha debido a que esta iglesia «es muy adaptable y flexible» y que venía a responder al rechazo de la sociedad mayoritaria de la que siempre se han sentido «tratados con el pie [...] sin mostrar ningún apego» (Entrevista a Gabriel Cortés, miembro fundador de la IF de Sabadell, 06/2018).

Este artículo pretende explicar varios fenómenos, todos ellos relacionados con la función de la IF como aglutinadora de gitanos a partir de la siguiente hipótesis general: si los gitanos en España han sido perseguidos y no han encontrado protección por parte de las instituciones del Estado, sino todo lo contrario, ni tampoco por las religiosas; nos podemos preguntar: ¿las características del Pentecostalismo habrían favorecido una sinergia entre la etnicidad gitana y esta flexible dogmática religiosa? Esta transformación de sus prácticas colectivas ¿habría mejorado substancialmente su estatus social, reducido su estigmatización étnica y territorial y, por tanto, aumentado su autonomía respecto a las instituciones gaché así como sostenido, facilitado y fortalecido su cohesión grupal tanto como su orgullo colectivo e individual?

El texto se apoya en un trabajo de campo realizado con los gitanos pentecostales del barrio de Espronceda de Sabadell realizado desde la primavera de 2018 hasta la de 2020. Se han realizado cinco entrevistas a feligreses, pastores u obreros y dos entrevistas colectivas a pastores y obreros<sup>3</sup> que frecuentan la IF de Sabadell. Se ha realizado un diario de campo que recoge tanto las visitas al culto (al menos una por semana durante los meses de otoño e invierno de 2018-19), visitas y paseos por el Barrio de Espronceda y Campoamor, también visitas al colindante mercado municipal de la *Zona Hermética* y observación diferida del culto a través del canal de Youtube de la misma Iglesia.

El texto comienza proponiendo el concepto *habitus ferviente* para dar cuenta del aumento de la cohesión grupal y la rearticulación étnica, así como de la generalización entre los más activos gitanos del culto, de actividades profesionales no manuales, más allá del propio pastoreo. Además, se hace una reflexión sobre la permeabilidad de la religión en la vida cotidiana y sobre el efecto del pentecostalismo entre los gitanos en España. A partir de ahí se trabaja el papel de Sabadell en la expansión del pentecostalismo entre los gitanos de Catalunya, de lo que se deriva una voluntad de comprensión de la correlación entre urbanización y renovación religiosa, así como los efectos del *habitus ferviente* en esa comunidad. El texto cierra con unas conclusiones que pretenden dar respuesta a la hipótesis de partida.

## 2. EL HABITUS FERVIENTE. UNA TEORÍA SOBRE LA ESTRUCTURACIÓN COMUNITARIA Y LA BÚSQUEDA DE SENTIDO A TRAVÉS DEL PENTECOSTALISMO

La noción de *habitus* propuesta por Pierre Bourdieu nos permite entender cómo las estructuras sociales se corporeizan a partir de las disposiciones físicas. En el momento del Culto, los cuer-

---

<sup>3</sup> Obrero es un creyente formado como Pastor, pero sin tener aún una iglesia asignada. Generalmente, hasta este momento, el obrero ayuda y colabora con otros pastores, en su iglesia más próxima o afín. El pastor va rotando y pasando de una iglesia a la otra según se le sea asignado.

pos parecen atravesados por emociones intensas que abogan siempre por un cambio de conducta que les ofrezca la salvación. Este cambio de conducta es reforzado por emociones y sentimientos exaltados que resultan abrumadores para los participantes y que los imbuyen de una ética ascética que acabaran aplicando, paulatinamente, a todas las esferas de su vida cotidiana.

La homología de forma y función con el *habitus ferviente* da cuenta de las intrincadas relaciones que otorgan al culto una dimensión central en la vida de una mayoría de población gitana en el Polígono Espronceda que reeduca los cuerpos y los pone a disposición de una «mejora» personal y comunitaria. Se trata de lo que, en términos de Ignacio Mena Cabezas es la «fe en el cuerpo» (2007). Esto es, de interpretar cómo, a través de movilizar los cuerpos mediante los ritos y los ritmos colectivos, paroxísticamente efervescentes, se apuntala toda una nueva ética de lo que significa ser gitano, alejada de los tópicos asociados a esta adscripción étnica (vagabundeo, pereza, delincuencia, tendencia a la insurrección, falta de «integración», alcoholismo, drogas, etc.) transformando estos indicadores en cosas del pasado o cosas de los no conversos. Convirtiendo entonces la nueva imagen del gitano en una persona responsable, honesta, trabajadora, generosa, confiable y tendente a superarse a sí misma.

El culto solo trae cosas buenas. Cosas buenas para los hombres, las mujeres, los niños. [...] yo no frecuento diariamente el Culto porque me gusta la fiesta, salir, beber y eso es incompatible con el Culto [...] quien va a la iglesia debe ser responsable y no una persona que le guste la fiesta (Entrevista a A.S. simpatizante no converso de la IF, mayo de 2018).

Esta superación se produce a través del culto, mediante un lento pero constante ascenso dentro de la organización religiosa. También se da, combinando las dotes artístico-musicales o intelectuales de sus miembros, para mejorar sus condiciones de existencia tanto como su esperanza de salvación. Con todo, este *habitus ferviente*, canaliza el malestar social e implementa nuevos proyectos morales a los que los gitanos conversos se unen para alabar a Dios. La adopción de este *habitus* resulta también una estrategia —el estar juntos, unidos— para luchar contra las injusticias que se comenten contra ellos, pero también para mejorar —frente a los ojos del Dios, es decir, de la sociedad— como individuos y como colectivo.

Finalmente, la noción de *habitus ferviente* también sirve a un último propósito que es el de explicar la construcción biocorporal como resultado de la experiencia de comunicación directa con el Espíritu Santo (Mena Cabezas, 2007) y, por tanto, de una fe asentada en el cuerpo, tanto individual como colectivo. Aspecto este ya destacado por la antropóloga Raluca Bianca Roman al estudiar gitanos penecostales finlandeses (2017). Según la etnografía, para estos gitanos, comprender el cuerpo implica un cambio o transformación «en el proceso de *nacer de nuevo en el Espíritu* [...] las formas en que la fe pentecostal misma se convierte en una forma de “disciplinar” el cuerpo». (ibídem: 256).

Es en este sentido que estamos conceptualizando una dimensión disciplinante del cuerpo a través de la fe (Mena Cabezas, 2007; Cazarín, 2018; Bianca Roman, 2017). Una fe, efectivamente, mucho más carnal, vívida, sensorial, emotiva que la que podían profesar con anterioridad los gitanos de Sabadell, el catolicismo. Religión imbricada hasta la médula con el régimen franquista que, no por casualidad, se llamó nacionalcatolicismo, cómplice a su vez de la tenebrosa persecución a la que se sometió a los gitanos desde 1941 hasta 1978. Aquí me centraré en la afinidad entre la necesidad de reagrupación o reetnificación de los gitanos como efecto de tres fenómenos: primero, persecuciones y migraciones; segundo, el proceso de

asentamiento urbano en un territorio en plena urbanización; y finalmente, la imperante necesidad de tener un refugio institucional contra el maltrato de las administraciones del Estado y en respuesta a la indiferencia generalizada de la Iglesia católica.

## 2.1. La permeabilidad de la religión en la vida cotidiana. Definiciones pertinentes

Para dar cuenta de los fenómenos mencionados, especialmente la rearticulación étnica de los gitanos del Polígono Espronceda a través del Culto, debemos hacer uso de unas definiciones adecuadas. Interesan aquí aquellas que son relativas a la búsqueda de sentido ya que aquí se asume que es «uno de los factores que empujan a los hombres a creer en dioses» (Geertz, 1981:105) y, por tanto, el campo donde se aplica la religión es el desconcierto, los sufrimientos y las paradojas morales. Oportunas igualmente las definiciones que ponen el acento en la afectación de la vida cotidiana por parte de la religión, precisamente, en situaciones de transformación, de forma que sea la religión «una corriente de procesos» que imprime a los congregados una actitud de excitación porque esta proporciona, más que cualquier otra institución, «un cauce de innovación creadora» (Worsley, 1980: 35). Las definiciones de la religión como «el corazón de un mundo sin corazón» o «el suspiro de una criatura oprimida» de Karl Marx *apud* Nisbet, 1966b: 70) o la canónica de Émile Durkheim según quien la religión «ha sido el motor de la transfiguración [de la sociedad] (2014[1912]: 221) son absolutamente apropiadas para este análisis.

La religión la podemos concebir también como un sistema simbólico que se adapta a los cambios del entorno y que lo hacen más comprensible y, por tanto, que permiten actuar sobre él de manera más dinámica (Wang *apud* Williams, 1991: 90). No es extraño que las definiciones sigan haciendo énfasis en la capacidad emotiva y movilizadora de los cultos religiosos. La religión sería «la conducta derivada de la afectación por lo divino» (Hermann Schmitz *apud* Kajitani, 2016: 90). Así, comprendemos mejor cómo el comportamiento se ve afectado por lo divino, es decir, que la religión no es una bruma que simplemente envuelve y da sentido a los creyentes. Es, además, una suerte de membrana —por no decir, estructura— que organiza el comportamiento y lo dirige hacia una salvación concreta, en este caso, de carácter milenarista.

En un sentido parecido Auguste Comte sostendrá que la religión debe atender a la relación «del dogma religioso con la personalidad, así como los vínculos del ritual con la integración de la familia, la comunidad y el Estado, y de la fe con el consenso moral» (*apud* Nisbet 1966b: 81). Esta definición nos ayuda a circunscribir el concepto de religión a la creación de nuevos proyectos morales que se desarrollan en el momento de profundas transformaciones del entorno y de la comunidad. Así, la religión entendida en términos de Georges Santayana como «otro mundo en el cual vivir» (*apud* Geertz, 1981: 87) insiste en la necesidad de comprender la religión en un plano amplio que tiene efectos sobre cuestiones cotidianas y concretas como son la estructuración social, la organización étnica y familiar o la división sexual del trabajo, así como la ética asociada a esta.

Cuando Durkheim escribe sobre la fuerza del creyente, establece que «el creyente que se comunica con su Dios no es sólo un hombre que ve nuevas verdades, ignoradas por el no creyente: es un hombre más fuerte. Siente dentro de sí más fortaleza, ya sea para soportar las pruebas de la existencia, ya sea para vencerlas» (*apud* Nisbet, 1966b: 104). Esta definición



conceptualiza claramente la noción según la cual la fuerza de la religión recae sistemáticamente en el fortalecimiento de nuevas subjetividades y el arraigo que obtendrán a través de una práctica religiosa ferviente.

## 2.2. El pentecostalismo y la reestructuración étnica de los gitanos en España. Mínimo estado de la cuestión

Diversos estudios sobre la IF en el Estado Español ponen el énfasis en la correlación positiva entre identidad étnica y práctica religiosa entre los gitanos (Gay y Blasco, 2000 y 2016; Cantón Delgado, 2010; Lagunas, 1996, Montañés, 2016). En palabras de Carmen Méndez López en un programa de radio y citando a Manuela Cantón Delgado: «[e]l Pentecostalismo evangeliza la cultura y gitana el evangelio» (2013). Para esta última, la sinergia entre gitaneidad y pentecostalismo es un caso paradigmático de etnogénesis (2015).

También ha habido estudios circunscritos a barrios etiquetados como problemáticos o estigmatizados, la mayoría de las veces precisamente por ser barrios con presencia de población gitana (Cantón Delgado, 2003). Así, los estudios han prestado atención tangencial a cómo la práctica del culto entre gitanos de barrios estigmatizados ha modificado o impulsado proyectos morales. Ahora bien, no han abordado específicamente las formas religiosas de canalización del malestar social. Cuestión esta, que considero especialmente pertinente tras los efectos devastadores que tuvieron los recortes en inversión pública como resultado de las políticas adoptadas para hacer frente al conocido como *crack* de la economía global del 2008 (Blanco, Oriol Nel·lo, y Jiménez, 2014).

En cambio, sí existe literatura que analiza el papel del pentecostalismo entre población roma francesa en el proceso de «tomar las riendas», tanto, a nivel grupal como personal. Así, Patrick Williams considera que el Evangelio delimita el pueblo gitano y permite su reapropiación más allá de las etiquetas de ladrón, violento o perezoso, (im)puestas por la sociedad no gitana o paya (Williams 1991).

Este artículo quiere cubrir esta laguna. Se trata de conocer de qué manera el culto pentecostal en barrios como Espronceda ha permitido estructurar poblaciones gitanas, así como alejarlas de los tópicos negativos asociados al colectivo. En este sentido, se quiere demostrar de qué manera el evangelio une a los gitanos y los *desestranjeriza* formalmente respecto a la sociedad mayoritaria.

## 3. SABADELL, CUNA Y CANTERA DE LA IGLESIA DE FILADELFIA

Será en 1962, después de las trágicas riadas que desbordaran los cauces del Ripoll provocando la desaparición y muerte de centenares de personas, además de la lógica destrucción de viviendas. Esta situación dará el empujón definitivo al inicio de las obras de construcción del polígono en 1963 (Asociación de Vecinos de Espronceda, 2004; Santamaria, 2017; Santos, 1995).

De manera muy parecida a la que se dará en los grandes centros industriales de toda Catalunya, se construirán polígonos de viviendas, de manera rápida, frecuentemente especula-

tiva, con pocos servicios sociales. Se construyeron 1.461 pisos en 404 bloques, 3 de ellos de diecisiete plantas y el resto de cinco y diez. Cada apartamento constaría de tres o cuatro dormitorios, sala de estar, baño y aseo. Además de doce locales comerciales (Santamaria, 2017). Las calles tardarán décadas en ser asfaltadas, los ascensores en los pisos de 10 plantas estarán sistemáticamente estropeados. El barrio estará diseñado encerrado en sí mismo, de espaldas al resto de la ciudad provocando una sensación de distancia insalvable respecto al centro de la ciudad que se verá reforzada por la atmósfera de cuartel, siguiendo el modelo clásico de «casas baratas»: auto provisión de servicios básicos absolutamente insuficientes (solo contaba con escuela y cantina, sin servicios médicos o sociales), disrupción respecto a la trama urbana, homogeneidad de sus habitantes y disposición panóptica de los bloques. Contaba apenas con una zona comercial básica de víveres de primera necesidad y una plaza que, durante los primeros años se conocía como «la plaza de los gitanos». Posteriormente, se instalará la sede de la Asociación de Vecinos, así como una pequeña biblioteca. Esta biblioteca desaparecerá en la última etapa del barrio.

En este contexto es en el que germina el fervor pentecostal entre los gitanos de Catalunya. A mediados de los sesenta llegan al Norte de España, siete predicadores gitanos: Jaime Díaz, Juan Castro, Enrique «Marido», Emiliano, Manolo, Lary Castro y Joselito. Juan Castro será uno de los «enviados» por Le Cossec para la evangelización de Catalunya (Cantón Delgado, 2001; Méndez López, 2011); se instala en Sabadell (Blanes, 2008: 221).

Es importante añadir que estos primeros predicadores venidos de Francia y distribuidos por toda España eran familias con cierto poder adquisitivo (Arencón Edo, 2012: 16) que, a su vez, ofrecerán todo su patrimonio para la consolidación de la obra pentecostal y morirán, según nos explican los informantes, habiendo ofrecido todos sus recursos para el levantamiento de las iglesias y la fe pentecostal en Sabadell y muriendo pobres. Aquí encontramos otro elemento que tienen en común estos primeros apóstoles de la misión gitana: su extrema generosidad proviniendo de ambientes económicos holgados. El caso paradigmático y que más influyó en el ethos de la Iglesia de Sabadell fue Juan Castro: «El ejemplo de personas como Juan Castro, que dilapidará toda su fortuna personal al servicio de la obra evangélica, muestra la calidad humana de la generación que encabezó el despertar protestante entre los gitanos de Cataluña» (ibídem: 19). Un informante clave añade que «Juan Castro que era un hombre rico, nunca jamás pidió a nadie que hiciesen una ofrenda, todo salía de su bolsillo [...]. Él fue el pastor que levantó [la obra en Sabadell] murió pobre, muy pobre. Dio todo, su juventud, su dinero y dio su salud, todo para la obra. Murió en un pisito más pequeño que este, pobrecito, muy pobre, pero aún hablabas con él y te llenaba de alegría (Entrevista a GC Fundador de la IF de Sabadell, 07/05/2019). Esta generosidad se agrandaba por el hecho que estos gitanos españoles habían prosperado económicamente en Francia por lo que «era necesaria mucha generosidad para dejar atrás una buena posición y volver a convivir entre la población gitana más desfavorecida residente en Cataluña» (ibídem: 20).

La fase más reciente está caracterizada por la llamada crisis de las hipotecas que afectó a España entre los años 2010 y 2012, especialmente. Poco antes, a finales de siglo, los pisos construidos por la Obra Sindical del Hogar pasarán al mercado libre. Muchos de los antiguos usufructuarios, después una larga huelga de pago de letras (Asociación de Vecinos de Espronceda, 2004), conseguirán a finales de los años 90, amortizar la vivienda al precio de los años 60 y al mismo tiempo, el cambio de régimen y la recuperación de la competencia en materia de vivienda por parte de la Generalitat, facilitará el adecentamiento del barrio. Será

entonces cuando muchas familias vendan sus propiedades y marchen a otras partes de la ciudad menos estigmatizadas<sup>4</sup>. Los precios de la vivienda llegarán a máximos histriónicos que harán que muchas familias se endeuden de por vida aun perdiendo su casa para devolver la deuda contraída de manera no solo indecente sino, ante todo, fraudulenta (Sanmartín Cava, 2019).

### 3.1. El proceso de urbanización del Polígono Espronceda y su idoneidad para la germinación de las ideas y prácticas pentecostales

Le Cossec visita Barcelona en 1963 y registra las condiciones paupérrimas de los Gitanos en las barracas del Somorostro y de Montjuic. Poco antes de regresar a Francia, visitará Sabadell donde encontrará muy buena acogida y uno de los patriarcas gitanos más respetados, el Tío Polo, se interesará vivamente por el Evangelio. Le Cossec, enviará al «hermano Castro» para fortalecer la Misión en Sabadell (Arencón Edo, 2012). Esto permitió que se acelerasen las conversiones, precisamente cuando una hermana de Castro es sanada, juntamente con su hijo de dos años. Aquí aparecen ya una de las explicaciones del éxito del pentecostalismo entre los gitanos, el hecho social, en términos durkheimianos, de la capacidad para sanar en la que creen los conversos. Será esta sanación la que disparará el éxito del pentecostalismo entre los gitanos. Es decir, detrás de toda conversión individual, familiar —como en el caso de la familia Castro—, o grupal, como la que sucede entre una mayoría creciente de gitanos de Sabadell, siempre encontramos relatos de experiencias de sanaciones.

Podemos encontrar algunas explicaciones sociológicas tanto del origen como de la recepción en Catalunya, así como de su éxito actual, aún desenfrenado, del Culto Pentecostal entre los gitanos, tanto de Sabadell como del resto de Catalunya. Una de estas explicaciones la podemos encontrar en la función de refugio que han podido tener las iglesias desde sus más tempranos orígenes, ante las adversidades, cambios bruscos o persecuciones comunitarias<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> La estigmatización del Polígono Espronceda tiene varias fuentes: como ya se ha indicado, es uno —si no el que más— de los barrios descapitalizados de Sabadell, además de un barrio de inmigrantes venidos del mundo rural o por efecto de la destrucción de su infravivienda a causa de las riadas de 1962. En su inmensa mayoría, población necesitada de bienes básicos. Cabe añadir a la estigmatización de la pobreza, la política, siendo el polígono lugar reservado para adictos al régimen franquista, especialmente en sus plantas bajas donde procedían a la fiscalización del resto de vecinos, y finalmente, como también se ha indicado, por ser un barrio con fuerte presencia de población gitana.

<sup>5</sup> Y es que, por poco que conozcamos algo de la historia de los gitanos en España, fácilmente nos vendrá a la mente que ha sido un pueblo perseguido. Al menos, desde la Pragmática Sanción de 1587. Pero ya, desde 1499 los Reyes Católicos emitieron varias leyes dirigidas contra el vagabundeo y la práctica de oficios desconocidos, leyes que afectaron de manera directa a los gitanos (Szászdi León-Borja, 2003). Esta persecución no ha cesado prácticamente hasta nuestros días. De hecho, no fue hasta 1978, en medio de la llamada Transición, que se derogó la persecución oficial registrada en el reglamento de la Guardia Civil en 1941, poco después de la derrota republicana frente a los fascistas en febrero de 1939 (Información de El País, disponible en: [https://elpais.com/diario/1978/07/21/sociedad/269820021\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1978/07/21/sociedad/269820021_850215.html)). Aún hoy, el rechazo a la población gitana es uno de los elementos distintivos de la sociedad española donde es el grupo que provoca mayor desconfianza a la hora de convivir en un mismo barrio. Según la encuesta «Percepción de la discriminación en España» realizada por el CIS en 2016, un 17,5% considera que le incomodaría mucho o bastante convivir con gitanos, a mucha distancia del malestar que les provocaría convivir con musulmanes, inmigrantes, personas con VIH o transexuales (disponible en: [https://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3140\\_3159/3150/es3150mar.pdf](https://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3140_3159/3150/es3150mar.pdf); última consulta: 31/01/2022).



Según nos recuerda Pierre Bourdieu (2006), para Max Weber, que un territorio sea propicio para la aparición y desarrollo de una congregación religiosa moderna, requiere que se esté produciendo una honda transformación. Además, el hecho, no solamente que se esté urbanizando un lugar agrícola, también, que las poblaciones que se van progresivamente asentando, procedan de zonas rurales, convierte este proceso en un marco proclive para la emergencia de nuevos rituales y cultos religiosos. Para que se favorezcan la «racionalización» y «la moralización» de las necesidades religiosas, previamente debe haberse producido alteraciones tanto económicas como de organización doméstica y de la vida pública, en el medio rural. Cuando estas actividades resultan relativamente independientes de las incertidumbres naturales y, por tanto, relativamente proclives a la racionalización, propulsando el individualismo intelectual y espiritual, «en la medida, en que se favorece el desarrollo de un cuerpo de especialistas de la gestión de los bienes de salvación, la urbanización (con las transformaciones correlativas) contribuye a la «racionalización» y a la «moralización» de la religión» (Bourdieu, 2006: 38-39).

Y esta transformación favorece otra de las cuestiones pertinentes para el análisis que desarrollaré más adelante. Se trata de la emergencia de la distinción entre prácticas laborales materiales e intelectuales, que según Karl Marx son producto de la separación de la ciudad y del campo (*apud* Bourdieu, 2006: 37). Esta especialización en actividades intelectuales dará lugar a lo que Patrick Williams llamará «la Maîtrise» del gitano (1991). Volveré sobre ello.

Finalmente, existe una tercera explicación de esta correlación positiva entre urbanización (en el doble sentido de proceso de urbanización y de procesos de asentamiento urbano de población rural) y aumento de la creatividad religiosa. Se trata de lo que David Lagunas (1996: 66), a partir de Patrick Williams, llama reacción contracultural de los gitanos contra la manipulación a la que se podían ver sometidos por la mayoría no gitana. Esto se produjo a través del desarrollo del asociacionismo gitano, tutelado externamente por las nuevas administraciones públicas municipales. Esta situación provocó una renuencia que favoreció la adscripción a las nuevas iglesias pentecostales, que contaban con una mayor autonomía económica y política.

Sabadell y concretamente su zona sur, recibirán una cantidad notable de población migrante proveniente, en su mayoría de zonas rurales del resto del Estado, siendo Andalucía el mayor proveedor de nuevos habitantes. Aquí ya tenemos un primer elemento que queremos aquí consignar. Se trata de lo que María del Mar Griera ha llamado acertadamente «afinidades electivas [entre] pentecostalismo e inmigración» (2008). La autora muestra cómo, en el caso de Catalunya, pero extrapolable a otras zonas de Europa, el pentecostalismo tiene una incidencia mayor entre las personas que han realizado un proyecto migratorio. Además, resulta elocuente para esta investigación que, en la mayoría de los casos de creación de nuevas iglesias, la mayoría de sus miembros no proceden de la tradición pentecostal. Es en el lugar de llegada, donde los antiguos creyentes cristianos, inician una ferviente «*militancia pentecostal*» (*ibidem*: 65).

Por ser migrantes, por provenir de una catástrofe como la riada de 1962 y ser establecidos en un territorio en absoluta nueva urbanización como es el polígono de Espronceda y por ser gitanos, el pentecostalismo encontró la tierra labrada para responder a su función de refugio para poblaciones perseguidas, desestructuradas o desgajadas de sus núcleos familiares protectores. Nos encontramos, pues, ante formas de resiliencia concertada que se incardinan a través de unas formulaciones ideológicas que llamamos «religiones» (Lévi-Strauss, 1965)

que se materializan a través de unos espacios hasta cierto punto autónomos respecto al poder de la sociedad mayoritaria. Es lo que James Scott (2000) tituló «La creación de un espacio social para una subcultura disidente». Estos espacios son conducidos por asambleas de fieles fervientes que las únicas interferencias que aparentemente reconocen son las del Espíritu Santo.

### 3.2. «Acercarse a Dios es algo muy íntimo, muy personal pero también es algo muy público». Generación y usos de un *habitus ferviente*

La acertada y lúcida formulación que encabeza este apartado la propuso Alfonso, un joven y muy activo pastor en uno de nuestros encuentros. Resulta un ejemplo paradigmático de la expresión de lo que estoy llamando *Habitus ferviente*. La vinculación, público/ privado que propone es análoga a la heurística micro-macro. Con ella, se está interpretando la práctica ferviente cotidiana y sus efectos, no solamente estructurantes y cohesionadores —ya descritos por los primeros etnógrafos decimonónicos y analizados canónicamente por Émile Durkheim— también resuelve su «extraordinaria eficacia en orden a su función latente de constitución y reproducción del ser social» (Múgica Martinena, 2006: 103). Los efectos de estas efervescencias sociales se plasman en las conductas de los más fervientes, diríamos que aquellos que han tenido un «bautismo de fuego» y no solamente «de agua»<sup>6</sup>. Entre ellos encontramos una serie de características que describiré en el siguiente subpartado.

El concepto sirve, finalmente, para comprender, tanto la generación como la función de estas efervescencias colectivas, así como los rituales de posesión que se describen como «me llené del Espíritu Santo» o «el Señor me colmó» y su función a la hora de ubicar al creyente en un camino, que puede llamarse de expiación y salvación pero que es también un sentido profundo relativo a la convicción del deber que tiene como creyente. De esto resultará una progresiva adquisición de estatus, que no solamente irradiará sobre sus más próximos compañeros o familiares, también trascenderá el grupo familiar, local o barrial para ecualizarse a nivel nacional y estatal, e incluso internacional. En este sentido, cuánto más imbuido está el Pastor de esta atmósfera carismática y efervescente, más aumenta su capacidad para electrizar al auditorio. Estos son los hitos que, entre otros de carácter burocrático o de implicación en las tareas de la iglesia, permiten al obrero o Pastor, aumentar su estatus que le servirá para ir ascendiendo en la organización.

#### A) Los efectos del fervor pentecostal entre la comunidad gitana conversa del Polígono Espronceda

La doctrina pentecostal tiene una enorme efectividad para religar la comunidad gitana, también en el caso de los gitanos del Polígono Espronceda. Según Manuela Cantón, «si el pente-

<sup>6</sup> Se considera «bautismo de agua» el ritual bautismal realizado alrededor de un adulto que decide convertirse al Pentecostalismo. En cambio, con «bautismo de fuego», los creyentes definen su primer contacto *físico* con el Espíritu Santo. Este bautismo de fuego puede ser una visión o una experiencia de posesión del creyente o alguna experiencia más sutil, como sentirse cubierto por un manto grueso. Este bautismo de fuego acostumbra a ir acompañado de algunos mensajes relativos a su posibilidad de redención como pecador, el establecimiento de una misión u objetivo vital, «prodiga la palabra del Señor», «ocúpate de los que no creen a tu alrededor», etc.

costalismo “reencanta” al protestantismo ascético, el pentecostalismo gitano refuerza aún más esta tendencia» (2001: 63). Este reencantamiento basado en la experiencia carismática que transforma los cultos en manifestaciones sensitivas y emotivas provee de una elevada eficacia a las congregaciones de Filadelfia que superan, en este sentido, a las asociaciones políticas y culturales gitanas. Y ello sucede por esta dimensión, efervescente del culto, porque, como nos recuerda David Lagunas, «la legitimación sobrenatural crea estados de lealtad y fidelidad más poderosos que la legitimación político-secular» (1996: 62).

Al papel estructurador del culto, en la organización del mundo de la vida gitano, hay que añadir el efecto de atracción y fortalecimiento étnico-religioso que producen las sanaciones o milagros. Varios autores han coincidido en relacionar los masivos procesos de conversión al pentecostalismo por efecto de las sanaciones públicas de enfermos, en algunos casos, considerados terminales (Bautista, 1994) o desintoxicaciones de drogas (Mena Cabezas, 2008) y, en general, a todo esto, se suma el efecto, causa o consecuencia de la conversión, para ser alejados de la criminalidad y de una vida «desordenada» (Cantón Delgado, 1997; Mena Cabezas, 2003; Cornejo, Delgado, y Blanes, 2008).

Desde el primer contacto con los gitanos de Sabadell del fundador de la Misión Evangélica Gitana de Francia, precursora de la IF en España, Clement Le Cossec, será la sanación de la esposa de Lary Castro, hermano de Juan, y de su hijo de dos años, otro acontecimiento que acelerará las conversiones de los gitanos de Sabadell, «[este] hecho, así como otro episodio de sanidad en la vida de Dolores Castro y de su marido Santos, son determinantes para acercar a toda la familia hacia Dios» (Arencón Edo, 2012: 13).

De hecho, la inmensa mayoría de las conversiones relatadas en esta investigación, pasan antes o después por un episodio de sanación o de posesión. Sirva como ejemplo entre muchos, el testimonio de Gabriel Cortés anteriormente citado. En una entrevista con uno de los miembros fundadores de la IF de Sabadell, el Hermano Pepe, este trufaba su relato de numerosas sanaciones que se inician, precisamente, con la suya y afirma la experiencia de posesión «Empezaron a hablar del Señor [...] predicaron, cantaron alabanzas. Entonces llamaron a mi mujer y a mí para orar pa nosotros... y el Espíritu Santo me pegó a la pared»<sup>7</sup>. El informante, uno de los participantes en el avivamiento original producido en Sabadell a mediados de los años 60 del siglo pasado, relata decenas de ejemplos como este, en los que se correlacionan milagros, sanaciones y conversiones.

De entrada, entre los gitanos pentecostales, el auxilio material y espiritual no pueden disociarse (Amador López, 2017; Arencón Edo, 2012; Griera, 2008; Lagunas, 1999; Lagunas Arias, 1999, 2006, 2007; Lagunas Arias y García Sánchez, 2005; Méndez López y Ramírez Hita, 1999; Cornejo, Delgado y Blanes, 2008). En palabras de una de las investigadoras citadas, las iglesias pentecostales, especialmente en procesos migratorios, devienen «instituciones sociales “protectoras” frente a la marginalidad y la precariedad características del inicio de los ciclos migratorios» (Griera, 2008: 69).

Durante el trabajo de campo, los milagros relatados han sido siempre vinculados a la salud. Se trata entonces de ofrecer una explicación de estos milagros en tanto hecho social tal y como propone, por ejemplo, Jörg Stolz (2011). Generalmente, la persona que ora, el pastor,

---

<sup>7</sup> Entrevista realizada al Hermano Pepe en otoño de 2018 para celebrar el aniversario de la IF en Sabadell. Finalmente, ni se editó ni se publicó.

en momentos que los que se siente poseído por el Espíritu Santo, sin saber exactamente y con precisión cómo ni porque, es capaz de obrar con relación a la salud ajena. Este otro suele no ser un converso, de forma que el milagro, obra en, al menos, tres direcciones: sana a la persona enferma, se convierte en una prueba de la existencia, presencia o efectos curativos de la fe en el espíritu santo, y, finalmente, amplía el conjunto de fieles de la Iglesia —el mismo interesado, su familia, o personas de alrededor que ven en este milagro un motivo imponderable para convertirse—.

Podríamos concluir este subapartado afirmando que, efectivamente el milagro no es solamente la curación del enfermo, es también el efecto dominó que implica con relación a la conversión y al aumento de conciencia colectiva y, por tanto, de sentimiento comunitario de multitud de personas, los milagros. Casi no encontramos una sanación que no haya implicado conversiones, y a la inversa, todas las conversiones, pivotan en un momento u otro, alrededor de los milagros que han presenciado ellos o sus familiares cercanos. Concluyendo podemos recuperar una cita de Max Weber revisada por Patrick Williams (1991) y es que Dios necesita tanto de los milagros como los milagros de Dios... sin los milagros no hay iglesia, sin la iglesia no hay milagros. Similar era la aproximación de Émile Durkheim cuando afirmó que «[e]l culto es tan importante para los dioses como para los hombres. Pues los dioses no son más que manifestaciones o personificaciones de la Sociedad» (*apud* Nisbet, 1966a: 105).

## B) «Tomar las riendas de su vida personal», familiar, profesional y espiritual. Coros, maestrazgo y estatus

El papel de los coros y la música, además de encender o sincronizar los ánimos individuales con uno colectivo, también sirven a la construcción de una carrera, tanto espiritual como artística o intelectual. Al igual que la relación entre las curaciones, los milagros y las conversiones, la asiduidad de la asistencia al culto y las actuaciones dramáticas y siempre efervescentes que allí se producen seis días por semana, pueden funcionar como carburante para estrategias prácticas de rearticulación étnica y así como de proyecto moral colectivo.

Nuevamente es Karl Marx quien toma nota de este primer efecto de la relación ya mencionada entre urbanización y religiosidad en la obtención de ocupaciones intelectuales, cuando afirma que:

«La división del trabajo no deviene efectivamente división del trabajo sino a partir del momento en que se opera una división del trabajo material e intelectual. A partir de ese momento, la conciencia puede verdaderamente imaginarse que es algo distinto a la conciencia de la praxis existente, que representa realmente algo sin representar algo real [...]. (Ella) deviene capaz de emanciparse del mundo y de pasar a la formación de la teoría «pura», teología, filosofía, moral, etcétera.» (*apud* Bourdieu, 2006: 37)

Y es de esta manera como podemos entender la génesis de la carrera «académica» o la maestría del gitano (música, don de la palabra, formación académica) en busca de trabajos intelectuales que otorguen estatus, experiencia esta fácilmente observable entre los feligreses. Es en este sentido que se puede establecer una analogía entre la noción de carrera académica o profesional como carrera moral o a la inversa, una carrera moral que lleva a una carrera profesional (Goffman, 1971). Trayectoria esta, vinculada con el mundo gitano

pero elaborada «desde fuera», es decir, sustituyendo el conjunto de «expertos», académicos e investigadores que estamos analizando sus organizaciones y formas de hacer colectivas, por jóvenes pastores.

Esta es otra de las diferencias importantes entre los gitanos conversos. El pentecostalismo, a diferencia del protestantismo clásico, «reacciona contra el pragmatismo y las prácticas acomodadas y genera una disposición para el trabajo serio, pero vaciándolo de pretensiones de éxito económico» (Lagunas, 1996: 64). En este sentido, se puede afirmar que ser miembro de la IF significa que se es el señor de su propio destino. El avivamiento del pueblo gitano a través del pentecostalismo significa también tomar las riendas de su propio destino o al menos, el sentimiento de control de la propia existencia individual (Williams, 1991; Gay y Blasco, 2000).

El pentecostalismo facilita que, tanto a nivel colectivo como a nivel personal o individual, se expanda y suscriba un relato entre creyentes y no creyentes según el cual los conversos «tomen las riendas de su destino» en los términos que Williams lo refleja (1991). Esta práctica religiosa establece una especie de maestría en la que tanto las agrupaciones gitanas como los fieles afirman la conducción de sus propias vidas y trayectorias, con una seguridad y confianza propias. Obtienen así, no sólo un relato interno de quien son los gitanos y «hacia dónde van», sino también un relato externo que permite a los no gitanos comprender su elección de vida colectiva y respetarla. Se evocan así nuevas fuentes de legitimidad o poder que surgen con Pentecostés.

Es obvio que dentro del pentecostalismo los gitanos inventan una práctica propia. Así realizan el gesto tradicional que los hace existir como comunidad. Como gitanos están perpetuamente definiéndose y redefiniéndose, ahora a través de la criba carismático pentecostal y siempre en relación con una determinada sociedad no gitana. En el caso de los gitanos de Espronceda cuando miramos la génesis de la congregación, nos damos cuenta, coincidiendo con Patrick Williams, que es con lo que toman prestado de las sociedades donde viven los procesos de urbanización que construyen su singularidad: distinguirse de los otros es lo que constituye su diferencia (1987) que, al mismo tiempo, les facilita la complicidad con otros grupos étnico-religiosos minorizados.

Respecto a los coros, cabe decir que los fieles de la IF de Sabadell, así como el de las iglesias «hijas» como la de Manresa, Montcada, Terrassa, etc. disfrutan en cada culto de unas interpretaciones musicales extraordinarias (Marfà i Castán, 2008). En el culto la música juega un papel doctrinal fundamental (Flórez López, 2018). Los coros suelen ser de más de diez miembros: entre dos y cuatro voces femeninas y una o dos masculinas, teclado, percusión, batería, bajo y guitarra. La Iglesia cuenta con un canal de Youtube donde retransmiten cada día la oración.

Evidentemente, otro de las maestrías que movilizan y animan a los feligreses es el arte de glosa propia de los pastores o los aspirantes a pastores, los obreros. Los pastores con capacidad reconocida de glosa son muy buscados y se les invita de una iglesia a otra. Es este, pues otro de los aspectos interesantes. Y es que los pastores se convierten en agentes de cambio sociocultural, o, dicho de otro modo, el rol de pastor está asociado al prestigio y a la movilidad social ascendente. Además, como explican otros autores «dentro de las iglesias pentecostales, todos y cada uno son agentes intelectuales, y pueden intervenir activamente en las relaciones de poder (simbólico) dominantes. No todos lo hacen, pero la posibilidad está abierta a todos, y no reservada a una *inteligencia específica*» (Kamsteeg, 1990: 62, *apud* Can-



tón Delgado, 2001: 65). Y es que, como recuerda David Lagunas Arias (2006), la oratoria contundente y fuertemente pasional de los pastores, a un tiempo, les otorga carisma como líderes espirituales y, por otro lado, reconoce la importancia de la tradición oral entre los gitanos. La oralidad es pues, el medio privilegiado de enculturación y, por este mismo motivo, es tan apreciada la glosolalia (o el don de lenguas) que une estatus y capacidad oratoria.

Este fenómeno del carisma asociado a la capacidad oratoria tiene otro efecto en la estructura organizativa de los gitanos pentecostales. El culto define posiciones sociales nuevas: los «ancianos» ahora son los «hombres que tienen canas de Dios» (hay que tener en cuenta que la mayoría de los pastores u obreros no sobrepasan los 35 años). Son hombres sabios en el conocimiento de la doctrina y especialmente dotados para ser «Canal del Espíritu Santo». A pesar de su juventud, esta posición mediadora, les otorga cierto privilegio ante los fieles en los asuntos del culto que, no hace falta decirlo, puede pasar por encima, del poder tradicional de los ancianos gitanos. En un sentido similar se expresa Paloma Gay y Blasco cuando sostiene:

«el acto de transferir prestigio y autoridad de los hombres mayores a los más jóvenes, a través de mecanismos habilitados por la adopción del evangelismo pentecostal, representa un intento de los gitanos de tomar el cambio social en sus propias manos frente a la propagación del tráfico de drogas y la adicción entre gitanos, y del fortalecimiento y expansión del control por parte del Estado español [...] El evangelismo puede verse como un intento de muchos gitanos de tomar el cambio social en sus propias manos.» (2000: 1-16)

Todo lo mencionado hasta ahora converge en una idea clave: el *habitus ferviente* se expresa en la sensación de conducir el cambio social en las propias manos, frente a los problemas derivados del consumo y tráfico de drogas, la persecución por parte del Estado Español o el menosprecio proveniente de algunos sectores de la iglesia católica. El culto es vivido por estos fieles imbuidos por el *habitus ferviente* como una universidad *sui generis* que, a ojos de la sociedad mayoritaria, aparta al gitano de las atribuciones a espacios y prácticas estigmatizantes al mismo tiempo que dota sentido y dignifica su ocupación intelectual. Suscribiendo así la hipótesis de Patrick Williams —ya mencionada anteriormente— según la cual «[e]l éxito del pentecostalismo que es, como hemos dicho, el advenimiento del pueblo gitano, significa también el dominio o al menos el sentimiento de dominio de cada uno sobre su propia existencia.» (1991: 90), se comprende mejor el éxito del pentecostalismo en el barrio de Espronceda como escuela de vida y de aprendizaje vital, familiar, personal o social. Como he dicho, los asistentes al culto, en términos de cantidad es enorme y términos de diversidad (importante presencia de adolescentes y jóvenes prestando máxima atención y concentración general) es impresionante. La interpretación de esta capacidad de congregación nos la pueden dar los mismos obreros o pastores jóvenes. Una de las respuestas a la pregunta «¿por qué vienen los fieles cada día al culto?» es que los asistentes son atraídos por motivos sobrenaturales y por motivos naturales. El primer conjunto de motivos se refiere a la atracción provocada por la presencia del Señor y su capacidad de movilizar a la gente. El segundo conjunto de motivos se refiere al deseo de aprender de los congregados. En el culto aprenden a cómo vivir, cómo enfrentar la vida cotidiana: «Para nosotros, es como ir a la universidad» [...] «aquí se superan a sí mismos» o «aquí aprendemos a ser mejores cristianos, mejores personas» (Entrevista colectiva, Pastores sin iglesia asignada, obreros E., A. y J.D., 10/05/2019).

## 4. CONCLUSIONES

El resultado de dos años de investigación de carácter etnográfico entre gitanos pentecostales de Sabadell permite proponer algunas conclusiones provisionales. Destaca la afinidad entre grandes alteraciones urbanas, como los procesos de urbanización ligados a los procesos migratorios, y los procesos de conversión religiosa masivos. Esto explicaría, en parte, el éxito de Sabadell en relación con el avivamiento religioso que se inició en el mismo momento de la urbanización del Polígono Espronceda a principios de los años 60 del siglo xx. En el caso de los gitanos de la zona sur de Sabadell, han encontrado en el culto todo un abanico de nuevas expectativas que les permite dirigir sus ocupaciones a actividades no siempre asociadas al mundo gitano. Estas son las de carácter intelectual que germinan precisamente, con todas las disposiciones que la organización permite, para aumentar el conocimiento de sus obreros y pastores. Así se diversifican sus ocupaciones permitiendo entre los gitanos un desarrollo de tareas que requieren un dominio intelectual como la oratoria, pero también la escritura y, por su puesto, la atenta y minuciosa lectura de los libros sagrados. Toda una suerte de hermenéutica que les permite mantener un estatus de personas cultas y formadas a las cuales, no se les puede regatear su capacidad, no solamente para dirigir cultos con gran presencia de feligreses, también cursar estudios superiores en disciplinas como la sociología o la filosofía, dictar conferencias o interpelar de manera directa a técnicos municipales. En este sentido, la función de refugio que puede tener la religión emerge de una manera diáfana, permitiendo a los gitanos aleluyas una protección, no solo simbólica, también material e institucional.

Entre los creyentes, los proyectos morales se establecen y concretan a través del culto. Esto lo podemos comprender a través del *habitus ferviente*. Se trata de transformaciones colectivas e individuales, materiales, simbólicas y cognitivas. Antes que nada, es en los numerosos, intensos, emotivos y sensitivos cultos como se estructuran el día y la semana entre los gitanos pentecostales del Polígono Espronceda. Posteriormente, aquellos que reciben la llamada del Espíritu Santo a través de un bautismo de fuego, dirigirán sus vidas a emplearse en las sagradas escrituras, la elaboración de sermones, el perfeccionamiento de la oratoria, la capacidad de alcanzar el corazón y la cabeza, las emociones y el intelecto de su auditorio. Evidentemente, estas transformaciones abren la puerta a contemplar su vida de una manera distinta, tomar las riendas de su destino y contemplar un progreso social y un fortalecimiento del grupo, la familia y el propio individuo. Lo que aquí he propuesto en conceptualizar como *habitus ferviente*, no es otra cosa que este proceso de transformación simbiótica entre cuerpo individual y cuerpo social, desvelado hace ya más de cien años por Émile Durkheim ([1912] 2014: 632).

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- Amador López, M.J. (2017). «Guerreras de Cristo». *Aportaciones de mujeres gitanas a la transformación social desde la Iglesia Evangélica Filadelfia* (Tesis doctoral inédita). Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Arencón Edo, R. (2012). Els Inicis del protestantisme gitano a Catalunya (1957-1966). *DivÈrsia*, 1(1), 2-20.

- Asociación de Vecinos de Espronceda (2004). *Historia de Espronceda 1970-2006*. Disponible en: [http://www.avvespronceda.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=65&Itemid=6](http://www.avvespronceda.org/index.php?option=com_content&task=view&id=65&Itemid=6)
- Bautista, A. (1994). *Milagros y curaciones por fe entre los gitanos españoles*/Alfredo Bautista Giménez. Madrid: Clie.
- Bianca Roman, R. (2017). Body Limited: Belief and (Trans)Formations of the Body in a Pentecostal Roma Community. En M. Wilkinson y P. Althouse (Eds.), *Annual Review of the Sociology of Religion. Pentecostals and the Body* (pp. 256-273). Leiden: Brill.
- Blanco, I., Oriol Nel-lo, J.B., y Jiménez, E. (2014). *Barris desfavorits davant la crisi: Segregació urbana, innovació social i capacitat cívica. Una recerca dins el marc del programa Recercaixa*. Bellaterra: Institut de Govern i Polítiques Públiques (IGOP).
- Blanes, R.L. (2008). Satan, agent musical. *Terrain*, 50, 82-99.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 108, 2983.
- Cantón Delgado, M. (1997). Evangelismo gitano y creatividad religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión. *Antropología*, 14, 45-68.
- Cantón Delgado, M. (2001). Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias «Filadelfia» en Andalucía, España. *Alteridades*, 11(22), 59-74.
- Cantón Delgado, M. (2003). Creencias protestantes, estrategias gitanas. El evangelismo de las iglesias de Filadelfia en el Sur de España. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 58(2), 179-199.
- Cantón Delgado, M. (2010). Gypsy pentecostalism, ethnopolitical uses and construction of belonging in the South of Spain. *Social Compass*, 57(2), 253-267.
- Cantón Delgado, M. (2013). Conversando con los gitanos «aleluyas», religión y liderazgo étnico. *Amarí. Revista Cultural Gitana*, 5-6. Disponible en: <http://www.amarirevista.com/2015/06/21/conversando-con-los-gitanos-aleluyas-religion-y-liderazgo-etnico/>
- Cantón Delgado, M., y Marcos Montiel, C. (2004). *Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Ediciones.
- Cazarín, R. (2018). Emotions and Spiritual Knowledge: Navigating (In)Stabilities in Migrant Initiated Churches. En S. Lefebvre y A. Pérez-Agote Poveda (Eds.), *Annual Review of the Sociology of Religion. The Changing Faces of Catholicism* (pp. 159-176). Leiden: Brill.
- Cornejo Valle, M., Delgado, M.C., y Blanes, R.L. (2008). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Donosti: Ankukegi.
- Davis, M. (1999). L.A.'s Pentecostal Earthquake. *Grand Street*, 68(Symbols (Spring)), 97-101.
- Durkheim, É. ([1912] 2014). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Estruch, J. (2005). Església de Filadèlfia. En A. Riera et al. (Ed.), *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya* (pp. 116-120). Barcelona: Editorial Mediterrània.

- Flórez López, S. (2018). El otro Sonido Filadelfia. Una aproximación a las prácticas musicales de la Iglesia Evangélica de Filadelfia. *Revista Del Centro de Investigación Flamenco Telethus*, 11(13), 5-11.
- Fundación Secretariado Gitano Jaén (2013). *El Pueblo Gitano y la Religiosidad*. Carmen Méndez López. Jaén: UniRadio Jaén, Programa «El viento gitano».
- Gay y Blasco, P. (2000). The politics of evangelism: Masculinity and religious conversion among Gitanos. *Romani Studies*, 10(1), 1-22.
- Gay y Blasco, P. (2016). 'It's the Best Place for Them': Normalising Roma Segregation in Madrid. *Social Anthropology*, 24(4), 446-61.
- Geertz, C. (1981). La religión como sistema cultural. En *La Interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Barcelona: Gedisa.
- Goffman, E. (1971). La carrera moral del paciente mental. En *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* (Vol. 2a, pp. 133-172). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Griera, M. (2008). D'afinitats electives: pentecostalisme i immigració. El cas de les esglésies africanes pentecostals a Catalunya. *Revista Catalana de Sociologia*, 23, 59-77.
- Kajitani, S. (2016). Atmosphere and Religion: The Phenomenology of Hermann Schmitz and the Possibility for a Comparative Study of Religion. *Religija Ir Kultūra*, 18(18-19), 89-98.
- Lagunas, D. (1996). Notes sobre l'evangelism gitano: una nova síntesi cultural. *Antropologies*, 6, 60-67.
- Lagunas, D. (1999). Víctimas y redentores: la reciprocidad absurda entre los gitanos y el poder. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 31(73), 259-268.
- Lagunas Arias, D. (1999). Resolviendo la salud. Los gitanos catalanes. *Gazeta de Antropología*, 15(2), 1-8.
- Lagunas Arias, D. (2006). El Buen Gitano. Imaginarios, poder y resistencia en la periferia de la Gran Barcelona. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 8, 1-19.
- Lagunas Arias, D. (2007). Una Mirada Etnohistórica: Estrategias Económicas de Una Comunidad de Gitanos. *Nomadic Peoples*, 4(1), 50-66.
- Lagunas Arias, D., y García Sánchez, J.A. (2005). *Los tres cromosomas: modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes*. Granada: Comares.
- Lévi-Strauss, C. (1965). *El Totemismo en la actualidad*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Marfà i Castán, M. (2008). El ritmo de la conversión: la extensión del pentecostalismo entre los gitanos catalanes de Barcelona y el papel de la rumba patalana. En M. Cornejo, M. Cantón Delgado y R. Llera Blanes (Eds.), *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión* (pp. 157-72). Donosti: Ankulegui.
- Mena Cabezas, I.R. (2003). Sobre dones carismáticos: una aproximación a la glosolalia y la liberación de espíritus en los cultos pentecostales gitanos. *Gazeta de Antropología*, 19(20), 1-16.

- Mena Cabezas, I.R. (2007). La Fe en el Cuerpo. La construcción biocorporal en el pentecostalismo gitano. *Revista de Antropología Experimental*, 6, 71-91.
- Mena Cabezas, I. (2008). El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 13(1), 1-26.
- Méndez López, C. (2011). *Por el camino de la participación: una aproximación contrastada a los procesos de integración social y política de los gitanos y las gitanas* (tesis doctoral inédita). Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Méndez López, C., y Ramírez Hita, S. (1999). Gitanos: contextos, trayectorias y salud. *FMC. Formación Médica Continuada en Atención Primaria*, 6(4), 213-217.
- Montañés, A. (2016). Etnicidad e identidad gitana en los cultos pentecostales de la ciudad de Madrid. El caso de la «Iglesia Evangélica de Filadelfia» y el «Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús». *Papeles del CEIC*, 2016/2(160), 1-26.
- Música Martinena, F. (2006). *Emile Durkheim: El principio sagrado (II). De la experiencia ritual de lo sagrado a la verdad sociológica de la religión*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Nisbet, R.A. (1966a). *La formación del pensamiento sociológico 1*. Barcelona: Amorrortu editores.
- Nisbet, R.A. (1966b). *La formación del pensamiento sociológico 2*. Barcelona: Amorrortu editores.
- Rizo, A. (2009). Pérdida de influencia de la Iglesia Católica y auge de la Iglesia Evangélica de Filadelfia entre los gitanos españoles. El caso de la provincia andaluza de Huelva. *Revista Cultura y Religión*, 1, 96-111.
- Sanmartín Cava, L. (2019). *PAHWER Análisis etnográfico de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca* (tesis doctoral inédita). Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Santamaria, A. (2017, Octubre). Historia de Sabadell. Los orígenes del Polígono Espronceda. *Isabadell.Cat*, 1-12. Disponible en: <https://www.isabadell.cat/barris/sectorsud/espronceda/historia-de-sabadell-los-origenes-del-poligono-espronceda/>.
- Santos, I. (1995). *Espronceda, Sabadell* (Els barris d'Adigsa, núm. 49). Barcelona: Generalitat Catalunya. Departament de Benestar Social. ADIGSA.
- Scott, J. (2000). La creación del espacio social. En *Los dominados y el arte de la resistencia* (pp. 137-167). Ciudad: Ediciones Era.
- Stolz, J. (2011). «All things are possible»: Towards a sociological explanation of pentecostal miracles and healings. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 72(4, Winter), 456-482.
- Szászdi León-Borja, I. (2003). Reflexiones sobre la persecución de los gitanos por la justicia de los Reyes Católicos y del Emperador. En L.A. da Fonseca, L. Adão, L.C. Amaral y M.F. Ferreira Santos (Eds.), *Os reinos ibéricos na Idade Média: livro de homenagem ao professor doutor Humberto Carlos Baquero Moreno* (pp. 561-566). Porto: Ed. Civilização.
- Williams, P. (1991). Le Miracle et la nécessité : à propos du développement du pentecôtisme chez les tsiganes. *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 77(1), 81-98.
- Worsley, P. (1980). *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos «cargo» en Melanesia*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.