

UM FERVOR QUE CURA. MILAGRES E CURAS ENTRE OS CIGANOS PENTECOSTAIS

UN FERVOR QUE CURA. MILAGROS Y SANACIONES ENTRE LOS GITANOS PENTECOSTALES

Miquel Fernández González

Universitat de València. Departament de Sociologia i Antropologia Social
miquel.fernandez-gonzalez@uv.es

Resumo: Este capítulo é resultado de um estudo etnográfico de dois anos com ciganos pentecostais num bairro de Barcelona. A investigação realizada pretende dar conta das formas religiosas de canalização da agitação social em bairros estigmatizados.

Especificamente, focarei nas estratégias de saúde dos ciganos pentecostais reunidos em torno da chamada Igreja de Filadélfia. Desde os seus primórdios em meados dos anos cinquenta do século passado até agora, esta nova congregação protestante pancigana transformará não só as formas de organização desta população, eternamente perseguida, mas também o seu sentido pessoal e coletivo da vida.

Isso acontecerá na forma do que conceituei como *Habitus Ferviente*. Esse *habitus* adotado pelos membros mais ativos da congregação manifesta-se em diferentes escalas. Em primeiro lugar, é o produto dos cultos intensos e emocionais que, através de celebrações quotidianas efervescentes, sensuais e participativas, carregadas de mensagens sobre como se orientar na vida, alteraram corpos e modificam progressivamente as suas práticas mais polémicas ou contraculturais. Além disso, essa transformação corporal afeta tanto a autoimagem individual e grupal do cigano, como a sua conceção vital e as suas expectativas de melhorar o

seu *status* e alcançar posições de trabalho intelectual e não apenas artístico ou comercial.

Palavras-chave: Igreja de Filadélfia; gitanos pentecostais; curas, milagres; habitus fervoroso.

Resumen: Este artículo es el resultado de una etnografía de dos años entre los gitanos pentecostales de un barrio de Barcelona. La indagación llevada a cabo tiene como objetivo fundamental dar cuenta de las formas religiosas de canalización del malestar social en barrios estigmatizados.

Concretamente me centraré en las estrategias sanitarias de los gitanos pentecostales congregados alrededor de la llamada Iglesia de Filadelfia. Desde sus inicios a mediados de los años cincuenta del siglo pasado hasta la actualidad, esta nueva congregación protestante pangitana transformará, no solamente las formas de organización de esta población, sempiternamente perseguida, también el sentido vital personal y colectivo.

Esto se llevará a cabo dando forma a lo que he conceptualizado como *Habitus ferviente*. Este habitus adoptado por los miembros más activos de la congregación, se manifestará multiescalarmente. Primero, será 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 o contraculturales. Además, esta transformación corporal afectará, tanto a la autoimagen individual y grupal del gitano, como a su concepción vital y sus expectativas de mejora de estatus y de alcanzar posiciones laborales intelectuales y no solamente artísticas o mercantiles.

Palabras-clave: Iglesia de Filadelfia; Gitanos pentecostales; sanaciones; milagros; habitus ferviente.

Introducción

Este texto es el resultado de una etnográfica de dos años entre los gitanos pentecostales de un barrio de Barcelona (Sabadell) entre 2018 y 2020. La indagación llevada a cabo tiene como objetivo fundamental dar cuenta de las formas religiosas

de canalización del malestar social en barrios estigmatizados. El texto se apoya en un trabajo de campo realizado con los gitanos pentecostales del barrio de Espronceda de Sabadell. Se han realizado cinco entrevistas a feligreses, pastores u obreros¹ y dos entrevistas colectivas a pastores y obreros que frecuentan la Iglesia de Filadelfia² (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.

Concretamente me centraré en las estrategias sanitarias de los gitanos pentecostales congregados alrededor de la llamada Iglesia de Filadelfia. Desde sus inicios a mediados de los años cincuenta del siglo pasado hasta la actualidad, esta nueva congregación protestante pangitana transformará, no solamente las formas de organización de esta población, sempiternamente perseguida, también el sentido vital personal y colectivo.

Esto se llevará a cabo dando forma a lo que he conceptualizado como *Habitus Ferviente*. Este *habitus* adoptado por los miembros más activos de la congregación, se manifestará multiescalarmente. Primero, será 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 o contraculturales. Además, esta transformación corporal afectará, tanto a la autoimagen individual y grupal del gitano, como a su concepción vital y sus expectativas de mejora de estatus y de alcanzar posiciones laborales intelectuales y no solamente artísticas o mercantiles.

Así ya se puede comprobar cómo este *habitus* establece también una dialéctica entre la sanidad y la santidad. El camino a la

¹ 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

² Todos los obreros y pastores son relativamente jóvenes, entre los 20 y los 20 años. Como media. La etapa de obreros implica un curso de formación de 5 años y una vez superado, pasan a servir a pastores, hasta que un buen día, se le asigna una iglesia. En esta iglesia pasarán un tiempo limitado que normalmente no supera los cinco años. Después de un periodo, este pastor es enviado a otra iglesia. Con este sistema se limita el poder del pastor sobre sus feligreses.

santidad sana, y el llevar una vida sana allana el camino a la santidad. Durante el culto –un mínimo de seis a la semana de unas dos horas de duración- los gitanos y gitanas adoran, corean y alaban al Espíritu Santo, mientras son acompañados por unos coros de una altísima calidad musical que coadyuvan a crear una atmósfera de efervescencia colectiva. La característica de estos ritos religiosos es que no son, de ninguna manera unidireccionales. La participación de los congregados es muy activa: además, pastores, obreros o testimonios de curaciones o milagros animan la sesión. Esta participación permite que los cuerpos individuales experimente una suerte de fusión en un solo cuerpo colectivo. Este hecho, por sí solo, ya consigue que los creyentes salgan “renovados” del culto. Hayan conseguido aparcar sus problemas cotidianos en la puerta de la iglesia y se hayan dejado, diríamos, sobrevolar, por el espíritu sanador de los efectos corporales de la experiencia y práctica comunitaria.

Al papel estructurador y purificador 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, 1980) 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” (Blanes, 2008; Cantón Delgado, 1997; Mena Cabezas, 2003; Valle et al., 2008)

Se trata entonces de ofrecer una explicación de estos milagros alrededor de la salud, en tanto hecho social tal y como proponen, por ejemplo, Jörg Stolz (2011) o Patrick Williams (1991). Existen personas, que pueden ser pastores o no, pero que están siempre vinculados orgánicamente a la Iglesia de Filadelfia, que en momentos que los que se siente poseído por el Espíritu Santo, sin saber exactamente y con precisión cómo ni porqué, es capaz de obrar con relación a la salud ajena. Este otro que se quiere sanar, suele ser un inconverso, de forma que el milagro, obra en, al menos, tres direcciones: sana 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.

A continuación, desplegaré los conceptos que permiten interpretar lo observado como germen y función del habitus ferviente y su capacidad de movilizar la fe y ponerla al servicio de un sistema de salud alternativo y efectivo que funciona en paralelo al institucional (Lagunas, 1999).

Marco teórico

En este apartado desarrollaré el concepto de *habitus ferviente* (Fernández, 2022). Se trata de una teoría sobre la estructuración comunitaria y la búsqueda de sentido a través del pentecostalismo.

La idea 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 cuerpos 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 es la "fe en el cuerpo" (2007). Se trata 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. Esta entrevista se realizó durante el trabajo de campo a un simpatizante del culto, aunque no practicante:

"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 Manolo Ginés, 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 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. Según la etnografía, para estos gitanos, comprender el cuerpo implica un cambio o transformación “in the process of being born-again in the Spirit and the ways in which Pentecostal faith itself becomes a form of “disciplining” the body.” (Roman, 2017, p. 256).

Es en este sentido que estamos conceptualizando una dimensión disciplinante del cuerpo a través de la fe (Bianca, 2017; Cazarín, 2018; Mena Cabezas, 2007). Una fe, efectivamente, mucho más carnal, vívida, sensorial, emotiva que la que podían profesar con anterioridad los gitanos de Sabadell, el catolicismo. Religión ésta 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.

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 convocar 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, p. 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 ya que esta proporciona, más que cualquier otra institución, "un cauce de innovación creadora" (Worsley 1980, p. 35). Las definiciones de la religión como "el corazón de un mundo sin corazón" o "el suspiro de una criatura oprimida" de Karl Marx o la canónica de Émile Durkheim como "la sociedad transfigurada" 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 citada en Williams, 1991, p. 90). No es extraño que las definiciones sigan haciendo énfasis en la capacidad emotiva y movilizadora de los cultos religiosos. La religión sería "the behavior derived from affectedness by the divine" (citado por Kajitani, 2016, p. 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" (Nisbet 1966b, p. 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" (citado por Geertz 1981, p. 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 éste.

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" (citado por Nisbet 1966b, p. 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.

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

Diversos estudios sobre la Iglesia de Filadelfia en el Estado Español hacen énfasis en la correlación positiva entre identidad étnica y práctica religiosa entre los gitanos (Gay y Blasco, 2000, 2016; Cantón Delgado, 2010; Lagunas, 1996; Montañés, 2016; entre otros). En palabras de Carmen Méndez, "El Pentecostalismo evangeliza la cultura y agitana el evangelio" (2011). Para la antropóloga Manuela Cantón Delgado, 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 et al., 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 *des-estranjeriza* formalmente respecto a la sociedad mayoritaria.

Metodología

Aparentemente puede resultar más fácil realizar trabajos etnográficos en comunidades alejadas, ya sea en el tiempo o en el espacio. La distancia, requisito primero de la construcción de todo objeto de estudio, se da en estos casos debido a que se estudia un fenómeno que tuvo lugar en el pasado o, por otro lado, que tiene lugar en el presente, pero en territorio ajeno al del investigador. En la indagación que tiene como resultado este artículo, la distancia no ha existido a priori. El tiempo de la investigación ha sido el presente y el territorio, si bien alejado durante años del investigador, fue el lugar donde vivió hasta la adolescencia. Esto ha ofrecido algunas ventajas y otros inconvenientes. En primer término, las ventajas han venido por el conocimiento previo y profundo del territorio, así como de algunos informantes clave que eran amigos de la infancia. Además, el hecho de poder reivindicar mi vinculación al barrio, considero que ha facilitado la familiaridad necesaria para que estos informantes se sintiesen con mayor confianza a la hora de explicar sus sentimientos y conocimientos sobre la práctica pentecostal en el barrio. Por otro lado, el inconveniente con el que he tenido que lidiar con más empeño ha sido el de evitar pasar, de la necesaria y característica empatía con el colectivo etnografiado, a la simpatía. Es decir, la dificultad está en no franquear esta delgada línea roja que separa el rigor del estudio, de la devoción por lo estudiado.

El trabajo de campo permite proponer una 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 si ¿las características del Pentecostalismo habrían favorecido una sinergia entre la etnicidad gitana y esta flexible dogmática religiosa?. Y seguida de esta pregunta, podremos formularnos la siguiente: 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? Todo esto se interpreta mediante el concepto de habitus ferviente. Resultante del trabajo teórico y etnográfico llevado a cabo durante esta investigación, esta variante del concepto bourdieiano de Habitus, permite articular esta hipótesis general con la siguiente.

Hay que tener presente que el culto se celebra generalmente seis días por semana, exceptuando el sábado. En ocasiones se ce-

lebra también este día y, excepcionalmente, también se celebran dos cultos en un mismo día. Esta densidad de cultos implica una producción de energía colectiva disponible que se dispersa entre la comunidad ferviente durante el Culto. Esta “energía especial”, dirá Émile Durkheim, será la responsable de la creación de conciencia colectiva, que no es otra cosa que:

“[E]l resultante de la vida en común, un producto de los actos y reacciones que se efectúan entre las conciencias individuales [...] Si todos los corazones vibran al unísono, no es debido a una concordancia espontánea y preestablecida; es que una misma fuerza las mueve en el mismo sentido. Cada uno es arrastrado por todos (2001, pp. 47–48 [1895]).”

La observación de los cultos diarios ha permitido contrastar cómo esta energía electrifica los cuerpos o, dicho en términos de James G. Frazer (1981[1890]), establece una suerte de “telepatía salvaje” a través de la efervescencia colectiva. Esta comunicación “sin hilos” de pensamientos y emociones se expresan compulsivamente a través de los cuerpos, los gritos y los llantos. Esto agita el cuerpo colectivo, pero sin más objetivo que mostrar la excitación a través de los cuerpos que acaban sintonizándose mediante el ritual, deviniendo cuerpo social.

Y es aquí donde se puede observar más claramente la función del habitus ferviente. Éste establece un vínculo manifiesto entre estos rituales diarios de exaltación y la convicción que se toman las riendas del destino, tanto colectivo como individual. Se trata de una interpretación parecida a la que propone Rafael Cazarin cuando sostiene que “The idea of learning and teaching a kind of knowledge that allows one to take control of body and mind” (2018, p. 173). En otras palabras, se somatizan las palabras sabias en una actitud corporal y, por tanto, moral³. Así, esta hipótesis general se complementa con la siguiente sub-hipótesis: La forma en la que se encarna estos nuevos proyectos morales, es a lo que llamo Habitus Ferviente. Consiste en aplicar una ética de purificación de la conducta en muchos aspectos de la vida cotidiana de los conversos,

³ Sin querer ahora ahondar en esta cuestión, considero pertinente apoyar esta afirmación en un par de reflexiones que considero especialmente pertinentes a este respecto. La primera de ellas es Hérault de Sechélles y dice lo siguiente: “La moral es la ciencia de las intenciones o inclinaciones físicas. Tiene por tanto como objeto los fenómenos de la atracción y la repulsión” (2005[1800] p. 56). Evidentemente, en los textos del Marqués de Sade es donde esta relación entre moral y cuerpo se resuelve más explícita cuando afirma que existe “una extrema conexión entre lo moral y lo físico” (Sade en Apollinaire, 1970, p.34).

ya sea el trabajo, la vida doméstica, las relaciones con el resto de la población no conversa y no gitana, que se incorpora en el cuerpo individual y colectivo de los gitanos aleluyas⁴, mediante la reiterada asistencia diaria al Culto.

Análisis y resultados

A continuación, paso a exponer los resultados de la investigación. Primero explico la importancia de Sabadell de la expansión del culto entre los gitanos de Catalunya. Algunos motivos por los cuales Sabadell tiene este protagonismo tienen que ver con la proximidad tanto a la frontera con Francia como al proceso de urbanización de Polígonos de viviendas (como el caso de Espronceda) y la llegada y concentración importante de gitanos que viene del mundo rural o que han sobrevivido a las importantes riadas que se produjeron en el año 1962. También tiene que ver el carisma de un gitano de Sabadell, el Tío Polo, así como las experiencias de sanaciones que se multiplican rápidamente (entrevista Hno. Paco 10/2018). Finalmente, la extrema generosidad de estos primeros apóstoles será otro de los elementos que favorecerá la expansión del Culto entre los gitanos de Sabadell (Arencón Edo, 2012)

Así, y para finalizar, se relacionará este fervor, con una afectación del comportamiento de los gitanos del polígono y, por extensión de toda Sabadell, que generará y establecerá un habitus ferviente entre los conversos más implicados en el Culto y su organización. Este habitus se originará dentro de las iglesias mediante la exaltación de la fe a través de cultos apasionados, cantos muy emotivos y participación generalizada de los congregados en el culto. Este habitus creado a través de experiencias corporales, dejan huella en las disposiciones de los imbuidos por este habitus que fundará un nuevo proyecto moral colectivo además de nuevas subjetividades o habitus que podemos adjetivar de fervientes. Coincidiendo con otras etnografías (Meyer, 2010), se puede afirmar este sensual habitus responde a una suerte de estética de la persuasión que se subjetivará en la práctica laboral, la ética económica, así como las relaciones familiares y extra-gitanas o extra religiosas.

⁴ La denominación *aleluya* se empleó en los inicios de los procesos de conversión por parte, tanto de los gitanos no conversos como por parte de los no gitanos de tradición católica. Actualmente, los conversos han adoptado esta formulación perdiendo así, una original acepción peyorativa.

“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 lo propuso Jericó, 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, p. 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”⁵. 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

⁵ 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...

La relación íntima entre la doctrina, los milagros y rituales de sanación, de posesión y las conversiones. El auxilio material y espiritual

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 pentecostalismo "reencanta" al protestantismo ascético, el pentecostalismo gitano refuerza aún más esta tendencia" (Cantón Delgado, 2001, p. 63). Este reencantamiento basado en la experiencia carismática que transforma los cultos en manifestaciones sensuales 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, porqué, como nos recuerda David Lagunas "la legitimación sobrenatural crea estados de lealtad y fidelidad más poderosos que la legitimación político-secular" (1996, p. 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; Valle, Delgado & Blanes, 2008).

Desde el primer contacto con los gitanos de Sabadell del fundador de la Misión Evangélica Gitana de Francia, precursora de la Iglesia de Filadelfia 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, "[a]quest fet, així com un altre episodi de sanitat a la vida de Dolores Castro i del seu marit Santos, són determinants per apropar tota la família vers Déu" (Arencón Edo, 2012, p.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 Iglesia de Filadelfia de Sabadell, el Hermano Paco, 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. (Entrevista Hermano Paco realizada por Jericó, otoño de 2018). 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 &García Sánchez, 2005; Méndez López &Ramírez Hita, 1999; Valle et al., 2008). En palabras de una de las investigadoras citadas, las iglesias pentecostales, especialmente en procesos migratorios, devienen “instituciones sociales «protectoras» frente la marginalidad y la precariedad” características del inicio de los ciclos migratorios (Griera, 2008, p. 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, en momentos que los que se siente poseído por el Espíritu Santo, sin saber exactamente y con precisión cómo ni porqué, 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 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 “El culto es tan importante para los dioses como

para los hombres. Pues los dioses no son más que manifestaciones o personificaciones de la Sociedad" ([1912] 2014, p. 322).

Las mejoras en la salud como efecto de “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 salud colectiva e individual, así como 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. (citado en Bourdieu 2006, p. 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 ésta 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, p.64). En este sentido, se puede afirmar que ser miembro de la Iglesia de Filadelfia 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 (Gay y Blasco, 2000; Williams, 1991).

El pentecostalismo, tal como después glosaré, facilita que, tanto nivel colectivo como a nivel personal o individual, se expanda y suscriba, tanto entre los creyentes, como frecuentemente entre los no creyentes un relato, según el cual, los conversos, de una manera categórica "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 Iglesia de Filadelfia de Sabadell, así como el de las iglesias "hijas" como la de Manresa, Montcada, Terrassa, etc., disfrutaban en cada culto de unas interpretaciones musicales extraordinarias (Marfà, 2008). En el culto la música juega un papel doctrinal fundamental (Flórez López, 2018). Como ya se ha comentado 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 Youtube⁵ 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 asociado al prestigio y 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, p.62 citado en Cantón Delgado, 2001, p.65). Y es que, como recuerda David Lagunas, la oratoria contundente y fuertemente pasional de los pastores que, a un tiempo, les otorga carisma como líderes espirituales y reconoce la importancia de la tradición oral entre los gitanos (2006). 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:

"the act of transferring prestige and authority from older to younger men—through mechanisms enabled by the adoption of Pentecostal Evangelism—represents a Gitano attempt to take social change in their own hands in the face of the spread of drug-dealing and drug-addiction among Gitanos, and of the strengthening and expansion of control in the part of the Spanish State [...] Evangelism can be seen as an attempt by many Gitanos to take social change in their own hands (Gay y Blasco, 2000, pp. 1, 16.)"

Todo lo mencionado hasta ahora converge en una idea clave: El *habitus* ferviente se expresa en la sensación 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 “Le succès du pentecôtisme qui est nous avons dit avènement du peuple tzigane signifie aussi la maîtrise ou tout au moins li sentiment de la maîtrise de chacun sur sa propre existence” (1991, p. 90), comprendemos mejor el éxito del pentecostalismo en el barrio de Espronceda como escuela de vida y de aprendizaje vital, familiar, personal o social. Como hemos dicho, los asistentes al culto, en términos de cantidad es enorme y términos de calidad (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, Germán, Jericó y Antonio José, mayo de 2019).

Conclusiones

El resultado de dos años de investigación de carácter etnográfico entre los gitanos pentecostales de Sabadell permite proponer algunas conclusiones provisionales. La primera de ellas, tiene que ver con la afinidad entre grandes alteraciones urbanas, como los procesos de urbanización ligados a los procesos migratorios, labran el territorio para 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. La transformación que están sufriendo como jóvenes gitanos que se emancipan y que contemplan un mundo en continuo y acelerado cambio, son respondidas con la transformación de sus cuerpos como efecto directo de su progresiva implicación en la Iglesia de Filadelfia. Una participación que, en algunos casos, comportará una absorción paulatina pero creciente de sus vidas por el ritual diario y por la inmersión en las intrincadas y multi interpretables lecturas de la Biblia. Así, esta transformación, que, en sus inicios, fue básicamente urbana es hoy una constante en la vida de los jóvenes – gitanos o no gitanos, conversos o no - y es respondida con otra transformación que es incorporada, transmutándose, la nueva sociedad en la que está entrando y transfigurando a su vez al joven. Porque sí, como sostuvo Durkheim, “la verdadera función de la religión [...] es hacernos actuar y ayudarnos a vivir”, hoy, respecto al caso estudiado, y gracias a los avances teóricos propuestos por Bourdieu, esto se comprenderá gracias al concepto de habitus ferviente. La adopción de este habitus convertirá a estos jóvenes abismados a la anomia a devenir, no simplemente “un hombre nuevo”, también un hombre que “puede más”, que ve “nuevas verdades ignoradas por los no creyentes” (Durkheim, [1912] 2014, p. 631). Para que se produzca esta transformación, es preciso

que este objeto adorado –para los pentecostales, el Espíritu Santo– “desprenda una energía superior a aquella de la que disponemos y que tengamos algún medio para hacerla penetrar en nosotros, añadiéndola a nuestra vida anterior”. Como se puede comprobar, lo que aquí he propuesto en conceptualizar como habitus ferviente, no es otra cosa que este proceso desvelado hace ya más de cien años por Émile Durkheim ([1912] 2014, p. 632).

Referências

- Amador López, M. J. (2017). “Guerreras de Cristo”. *Aportaciones de mujeres gitanas a la transformación social desde la Iglesia Evangélica Filadelfia*. Universitat de Barcelona.
- Apollinaire, G. (1970). *El Marqués de Sade / Guillaume Apollinaire*. Edit. Brújula.
- Arencón Edo, R. (2012). Els Inicis del protestantisme gitano a Catalunya (1957-1966). *DivÈrsia*, 1(1), 20.
- Bautista, A. (1994). *Milagros y curaciones por fe entre los gitanos españoles*. Clie.
- Bianca Roman, R. (2017). Body limited: Belief and (trans)formations of the body in a pentecostal roma community. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 256–273.
- Blanco, I., Nel·lo, O., Brugué, J., & Jiménez, E. (2014). *Barris desafavorits davant la crisi: segregació urbana, innovació social i capacitat cívica. Una recerca dins el marc del programa RecerCaixa*. Una recerca dins el marc del programa Recercaixa. Institut de Govern i Polítiques Públiques (IGOP) Bellaterra.
- Blanes, R. L. (2008). Satan, agent musical. *Terrain*, 50, 82–99. <https://doi.org/10.4000/terrain.9003>
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 108, 29–83.
- 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.
- Cazarín, R. (2018). Emotions and spiritual knowledge: Navigating (in)stabilities in migrant initiated churches. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 8. <https://doi.org/10.1163/9789047429470>
- Durkheim, É. ([1912] 2014). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza.
- Durkheim, É. (1895 [2001]). *Las reglas del método sociológico*. In Traducción de Ernestina de Champourcín (Ed.), *Krebs* (1986). Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, M. (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. International Journal on Collective Identity Research*, 1 (marzo)(Proyectos morales y nuevas subjetividades religiosas en el espacio público). <https://doi.org/http://doi.org/10.1387/pceic.22870>

- 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 Telethusa*, 11(13), 5–11.
- Gay y Blasco, P. (2000). The politics of evangelism: Masculinity and religious conversion among Gitanos. *Romani Studies*, 10(1), 1–22. <https://doi.org/10.3828/rs.2000.1>
- Gay y Blasco, Paloma. (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. In *La interpretación de las culturas* (pp. 87–117). Gedisa.
- Goffman, E. (1971). La carrera moral del paciente mental. In *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* (pp. 133–172). 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 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*, 08/b.(Miscelània).
- Lagunas, D. (1996). Notes sobre l'evangelisme 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.
- Mena Cabezas, I. (2008). Gypsy pentecostal ascetism and body management. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 0(13), 1.
- 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).
- Mena Cabezas, I. R. (2007). La fe en el cuerpo. La construcción biocorporal en el pentecostalismo gitano. *Revista de Antropología Experimental*, 6, 71–91.
- Méndez López, C., & Ramírez Hita, S. (1999). Gitanos: contextos, trayectorias y salud. *FMC. Formación Médica Continuada En Atención Primaria*, 6(4), 213–217.
- Meyer, Birgit. (2010). "Aesthetics of persuasion: Global christianity and pentecostalism's sensational forms." *South Atlantic Quarterly* 109(4), 741–63.
- Montañés, A. (2016). Etnicidad e identidad gitana en los cultos pentecostales de la ciudad de Madrid. El caso de la "Iglesia Evangélica de Filadelfia" y el "Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús". *Papeles del CEIC*, vol. 2016/2, papel 160, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco.
- Múgica Martinena, F. (2006). *Emile Durkheim: El principio sagrado (II). De la experiencia ritual de lo sagrado a la verdad sociológica de la religión* (C. D. A. FILOSÓFICO, Ed.). Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.

- Nisbet, R. A. (1966a). *La formación del pensamiento sociológico 1*. Amorrortu Editores.
- Nisbet, R. A. (1966b). *La formación del pensamiento sociológico*. Amorrortu Editores.
- 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.
- Valle, M. C., Delgado, M. C., & Blanes, R. L. (2008). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Ankulegi.
- Williams, P. (1991). Le miracle et la nécessité : à propos du développement du pentecôtisme chez les tziganes. *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*. Siglo Veintiuno Editores.