

El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo

Gipsy pentecostal ascetism and body management

Ignacio R. Mena Cabezas
Universidad Pablo de Olavide

irmencab@upo.es

Resumen

Las creencias y prácticas religiosas pentecostales constituyen un conjunto elaborado de estrategias de transformación y renacimiento personal. Tanto la reforma corporal como diferentes aspectos de la experiencia vital y biográfica se convierten en factores decisivos de la construcción social de la realidad de los gitanos pertenecientes a la Iglesia de Filadelfia. El trabajo que presentamos se detiene en aspectos como: el cuerpo como objeto y sujeto de prácticas biopolíticas y religiosas; las relaciones entre experiencia religiosa y gestión corporal; las nuevas interacciones sociales y dinámicas comunitarias; los discursos autobiográficos como vehículos ideológicos de la conversión y transformación personal. Todos estos procesos reflejan el modo como las prácticas sociales reelaboran y canalizan los comportamientos y significados del cuerpo. Por otro lado, los dones carismáticos pentecostales canalizan y expresan las demandas individuales y comunitarias de los conversos de la Iglesia de Filadelfia y suponen elementos centrales de la gestión corporal y

Abstract

Pentecostal religious beliefs and practices consist of a complex set of strategies of transformation and personal renewal. Among other aspects of their experiences in the Church of Philadelphia, the social construction of Gypsy reality turns on the reform of the body. The present paper lies on aspects such as the body as object and subject of biopolitical and religious practices; the relationships between religious experience and body management; new social and community interactions; and autobiographical discourse as the ideological vehicle of personal conversion and transformation. All these processes reveal how social practices remake and shape bodily behaviour and its meaning. Pentecostal charismatic practices channel and express the community and individual demands of Church of Philadelphia converts, and represent central issues in the Pentecostal management of body and spirit. Our aim in this paper is to analyze the bodily practices which provide for believers' transformation, and which shape community rituals and the congregation's interactions.

vital pentecostal. El objetivo es, pues, analizar las prácticas corporales que permiten la transformación de los creyentes y configuran los rituales e interacciones comunitarias de las congregaciones.

Palabras clave: Ascetismo; Pentecostalismo; *Keywords: Gipsies; Pentecostalism; Anthropology of the body*
Antropología del cuerpo

Introducción

El desarrollo y contexto científico de los estudios sociales sobre el cuerpo¹ ha sido sintetizado recientemente por autores como Good (2003), en relación al concepto de racionalidad en la antropología médica; B. Turner (1989, 1994), enfatizando el contexto social y filosófico de la nueva subdisciplina sociológica, o Le Breton (1994, 2002), interpretando las lógicas sociales y culturales que atraviesan la corporeidad a partir de referencias etnográficas y reflexionando sobre las representaciones asociadas a la biotecnología. En el contexto nacional destacan las aportaciones de Francisco Ferrándiz (1995, 1999, 2004) sobre prácticas sensoriales y corporales (pero que tienen claras implicaciones sociales y políticas) sobre cultos espiritistas, médium y trances en Venezuela, y las de Mari Luz Esteban (2004) sobre transformaciones corporales en torno a la identidad de género y a los procesos de salud. Por su parte, Eduardo Menéndez (2002, p. 195-202) analiza críticamente el proceso de construcción científica del "cuerpo" como categoría central en el pensamiento contemporáneo a partir de tres ámbitos claves:

1. La pérdida de importancia a nivel simbólico y económico del cuerpo en los procesos productivos. Sin embargo, esta devaluación del cuerpo en su dimensión productiva se ha producido en paralelo al proceso de valorización y recuperación del cuerpo en términos de belleza, salud y juventud, sobre todo, en sociedades capitalistas que consideran el eje de su desarrollo la competitividad y eficacia individual.
2. El cuerpo fue también objeto de interés por parte del interaccionismo simbólico y del construccionismo en la medida en que estas dos corrientes prestaban especial atención a los procesos, situaciones e instituciones que controlaban y manipulaban los cuerpos anómalos, enfermos o desviados. Desde estas corrientes, el cuerpo aparecerá también como categoría analítica de los estudios de género.
3. En cambio, tanto la antropología médica como la biomedicina redescubren el cuerpo en relación a la crítica y permanencia de dualismos como alma-cuerpo o biología-cultura, y postulan un nuevo marco teórico más amplio para comprender los procesos corporales e identitarios.

A lo largo de la historia la gestión del cuerpo y la regularización vital han estado directamente relacionadas con la evolución de las formas ascéticas religiosas. El ascetismo está presente en todas las formas religiosas que enfatizan el dualismo antropológico. Tanto el cristianismo, como el budismo, el

¹ En la historia de los estudios socio-antropológicos sobre el cuerpo habría que destacar las aportaciones de Mauss, Douglas, Foucault, Merleau-Ponty, Bourdieu, Bryan Turner, Csordas, Comaroff, Scheper-Hughes, Wacquant, Good, Le Breton, Le Goff, Corbin, Vigarello, Elias.

hinduismo y el Islam han desarrollado prácticas religiosas ascéticas basadas en la austeridad, el rigor moral y la contemplación espiritual. Manifestaciones ascéticas pueden rastrearse en numerosos testimonios prehistóricos y en religiones indígenas asociadas a rituales animistas y totémicos. En el mundo occidental el ascetismo surge en el mundo griego (orfismo, cultos místicos, pitagorismo, platonismo, estoicismo) como renuncia a los placeres y apetitos corporales con el fin de purificar el alma y desarrollar el conocimiento. Junto al rigor moral sobre las pasiones y deseos (sexualidad, abstinencias, dietas, autodominio, mortificaciones, etc.) el ascetismo se vinculó como un método de unión con lo divino y trascendente a través de la oración, la meditación y la vida virtuosa.

Autores como Weber (1997), Harpham (1987) o Valantasis (1995), han considerado al ascetismo como un instrumento universal fundamental en el desarrollo del individualismo y en la transformación cultural. Además, supone un elemento cultural de primer orden que permite la comparación y la comunicación entre las culturas, aunque su incidencia sólo sea comprensible en los contextos específicos donde aparece. No es de extrañar que la tradición culturalista en Antropología propusiera: “una noción del cuerpo según la cual éste era algo dado y universal, que cada cultura modificaba a través de técnicas del cuerpo que establecían formas específicas de comer, caminar o relacionarse sexualmente, y lo que estudiaba la antropología era el cuerpo culturalizado” (Menéndez, 2002, pp. 203-204). No obstante, el presupuesto de que todo cuerpo humano está moldeado por la cultura no puede hacernos olvidar la importancia de los procesos económicos y políticos en la producción y construcción de los cuerpos. En este sentido, Harpham (1987) establece algunos elementos fundamentales presentes en el ascetismo en general que nos interesa resaltar:

1. Todo ascetismo implica un proceso de **identidad personal**. La práctica ascética permite el desplazamiento de un tipo de subjetividad a otro, una que se rechaza y otra que se postula². Así, por ejemplo, la bioidentidad cristiana pentecostal puede constituir un desafío a los modos de existencia cotidianos del conjunto de la población, una forma de resistencia, singularización y diferenciación.
2. Una redefinición de las relaciones sociales o **biosociabilidad**, desarrollando un conjunto alternativo de vínculos y construyendo un universo simbólico diferente. Dicho universo, de forma frecuente, se encuentra en conflicto con las estructuras sociales dominantes.
3. El ascetismo es una **práctica social y política**. Pese al carácter aparentemente individual o solitario de muchas formas ascéticas del pasado, la mayoría dependían del soporte comunitario. La dimensión social consistía en ser testimonio y ejemplo ante los demás, reforzando la solidaridad del grupo, los valores y necesidades de la comunidad.
4. Supone el ejercicio de la **voluntad racional**. Por medio de las prácticas ascéticas el individuo recupera el control y dominio de la voluntad en paralelo al conocimiento e imitación de Cristo. El inconverso, estulto, no se cuida a sí mismo, no posee constancia en su voluntad. Posee una voluntad débil y fragmentada frente a la voluntad libre y permanente del creyente. El control de sí es una cuestión de atención, vigilancia, constancia y concentración.

La mayoría de las definiciones del ascetismo han tratado de caracterizarlo desde uno o varios elementos de la práctica ascética (o de forma negativa como auto-renuncia cristiana), impidiendo considerar el

² El carácter liminal de algunas prácticas ascéticas podría ponerse en relación con la liminalidad de los procesos de conversión (Prat, 1997).

aspecto global y universal del fenómeno, aunque, no obstante, sus formas sólo sean comprensibles en los contextos culturales específicos y en los grupos sociales concretos. Para Valantasis (1995, p. 797), “el ascetismo puede ser definido como las *performances* en un medio social dominante con la intención de inaugurar una nueva subjetividad, relaciones sociales diferentes y un universo simbólico alternativo”. Como ya hemos comentado, el carácter alternativo puede ser puesto en duda en muchas formas ascéticas conformistas que pierden su impulso transgresor. Foucault define las prácticas ascéticas en relación con un conjunto de dispositivos biopolíticos de control de los individuos, es decir: “el conjunto ordenado de ejercicios disponibles, recomendados e incluso obligatorios, utilizables por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso para alcanzar un objetivo espiritual específico” (Foucault, 2001, p. 398).

Para Weber, el ascetismo protestante, pese a su diversidad, supone un modo unitario y sistemático de ordenación de la vida encaminado a la redención. Incluye una “metodología de salvación” dirigida a eliminar determinados aspectos cotidianos, vitales o corporales que enturbian “la permanencia y regularidad de la certidumbre de la gracia”. Dicha cualificación o acreditación religiosa y/o ética puede obtenerse de diversas formas, aunque generalmente significa la superación de determinados aspectos o tendencias de la naturaleza humana y/o de las relaciones sociales. La concreción de los bienes de salvación perseguidos determinará la diversidad de formas de cualificación religiosa ascéticas. Weber distinguirá entre formas ascéticas de rechazo del mundo y otras de orientación mundana. Dentro de estas últimas se incluye el protestantismo ascético (Weber, 1997: 212-216). En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, analizó cómo el protestantismo ascético acompañaba el proceso de creciente racionalización, burocratización, impersonalidad y desencantamiento del mundo moderno. La conducta ascética contribuía a la conformación racional de la existencia. De este modo, la dirección racional de la vida nació del espíritu del ascetismo cristiano. El puritanismo ascético transfirió las prácticas ascéticas monásticas a la vida cotidiana, transformando la ascesis extramundana en intramundana y participando en la construcción de un estilo y una reglamentación de la vida que con el tiempo generó algunas afinidades con las formas capitalistas. Como vemos, es fácil identificar el ascetismo intramundano de Weber con el conjunto de disciplinas corporales de Foucault. Bryan Turner (1994: 22-29) ha señalado la influencia de la filosofía de Nietzsche en Weber y Foucault, fundamentalmente su interpretación de la relación entre formas históricas y tipos de hombres y cuerpos. Precisamente, la sociología histórica de Weber puede ser entendida como un estudio de caracteriología al indicar la influencia entre el orden de vida capitalista, herencia del protestantismo ascético, con los tipos de personalidad. Por su parte, Foucault investigaría un tema paralelo al enfatizar la relación entre las prácticas y disciplinas de regulación corporal con el desarrollo de la racionalidad instrumental, el control de las poblaciones y la planificación de las ciudades en el capitalismo moderno.

Ha sido Norbert Elias (1987), entre otros, quien ha interpretado la modernización como un proceso en el que la racionalización va unida a un cambio en las costumbres, un control corporal y una transformación de las emociones. Considera que nuestra civilización ha significado la progresiva disminución de la espontaneidad corporal y emotiva mientras se reprimían las conductas más primarias y antisociales. En este proceso de represión de lo instintivo, racial, y de contención de la espontaneidad, se han desarrollado códigos de urbanidad, prudencia y autocontrol. El propio Weber asignó mecanismos paralelos al proceso del capitalismo en relación con la religión protestante. La nueva moralidad y privacidad religiosa transformaba los cuerpos hacia el ascetismo y el puritanismo. proceso de domesticación y racionalización de los instintos, impulsos y afectos ha sido foco de atención preferente

no sólo para Max Weber o Norbert Elias, autores como E. Troeltsch: *El protestantismo y el mundo moderno*; Michel Foucault: *Historia de la Sexualidad*; N. Luhmann: *El amor como pasión*; Edmund Leites: *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna* o Werner Sombart: *Lujo y capitalismo*, coinciden en destacar el papel de la racionalidad, el capitalismo y el puritanismo protestante en el desarrollo del control sobre las potencias irracionales internas, el autodomínio de las expresiones vitales o la reeducación y reorientación de las pasiones y las relaciones entre los sexos.

Resulta evidente que la forma de percibir y sentir el cuerpo ha estado influida culturalmente por el peso de creencias de tipo religioso y filosófico. La cultura occidental ha estado marcada por una concepción del ser humano como realidad escindida en cuerpo y alma. Este dualismo antropológico, con hondas raíces en la tradición filosófica griega, se acentuó en los contextos religiosos cristianos al concebir el cuerpo o materia como algo extraño y separado del propio yo³ De ahí que su control constituya una exigencia ética para el verdadero creyente y sea el objeto de un conjunto de estrategias para permitir su purificación y representación en clave bíblica, al mismo tiempo que se maldice y niega su realidad profana y diabólica. La reconciliación con el cuerpo sólo es posible en el marco de una conversión verdadera que posibilita tanto la salud como el bienestar, la felicidad y la salvación eterna.

En definitiva, el cuerpo se constituye en objeto-sujeto, *agente consciente*, base de la subjetividad humana, productor de realidades e interacciones sociales (Scheper-Hughes y Lock, 1987). Ese es el caso de las prácticas carismáticas de las iglesias pentecostales, donde el cuerpo se convierte en agente de transformación personal y congregacional. La producción, distribución y apropiación de bienes simbólicos de salvación, dones carismáticos, puede también relacionarse con los *modos de atención somáticos*, según Csordas (1993), elaboraciones culturales de la relación sensorial con el mundo, que desbordan el marco ceremonial o ritual donde se producen. Pero más allá de las consecuencias de regeneración personal de la posesión/comunicación con el “Espíritu Santo”, los cultos ofrecen el escenario para analizar las relaciones intracongregacionales, intraétnicas e interétnicas. Jean y John Comaroff (1992) propusieron examinar las experiencias corporales desde la dimensión colectiva y social, basándose en las nociones de habitus y capital de Bourdieu (luego retomadas por Wacquant (2004), y destacaron la importancia de los procesos de *reforma corporal o trabajo corporal* en la reconfiguración de la subjetividad y en las prácticas de los grupos subordinados al invertir las políticas corpóreas del colonialismo. Las prácticas corporales disidentes transformarían ámbitos de dominación relacionadas con el estigma social, la identidad social y étnica, el género, etc.

En nuestro análisis hemos tomado a la Iglesia Evangélica de Filadelfia como referente etnográfico. El trabajo de campo se desarrolló de forma discontinua entre 1998 y 2005. En este largo período hubo diferentes ritmos e intensidades, desde visitas semanales a mensuales a cada congregación. Como área de observación tomamos a iglesias y comunidades gitanas de varias localidades de la provincia de Sevilla: San Juan, Alcalá del Río, Utrera, Marchena, Lora del Río, Osuna, Brenes y Sevilla. El criterio de elección fue claro: la existencia de un local de culto o de algún punto de evangelización incipiente. El acceso “negociado” con los responsables y la posterior ratificación de los respectivos pastores permitió la asistencia a los cultos desde el rol de investigador e historiador del crecimiento de Filadelfia, antropólogo que buscaba un estudio serio y respetuoso, desde dentro de las iglesias, y en donde el testimonio de los conversos y las dinámicas de los cultos eran lo más importante. La negociación de las

³ Sobre la historia de las contradicciones de la ideología cristiana en torno al cuerpo, véanse: Corbin & Vigarello (2006) y Le Goff & Truong (2005).

condiciones de interacción y acceso a los informantes fue crucial y permanente dado la movilidad de los pastores y fieles. Aunque mi rol de investigador externo era claro, la duración de mi trabajo y el permanente cambio en las congregaciones supusieron utilizar otros roles más flexibles de participación (ocasionalmente converso dudoso o incipiente). Si bien evitaba mentir sobre mi rol al mismo tiempo no dudaba en compartir y participar en ciertos momentos de las ceremonias. El acceso a los conversos fue más fácil de lo que me pensaba. Una vez establecida una relación cordial e igualitaria en charlas informales procedía a plantearle una entrevista o testimonio de mayor profundidad. En ocasiones utilizaba como intermediarios a pastores o fieles. Aunque tuve interés en utilizar la grabadora poco a poco abandoné ese recurso dado las distorsiones que provocaba en algunos informantes. La observación participante (adaptativa a cada converso y congregación), la asistencia continuada a las ceremonias, el contacto con los fieles, las entrevistas y las interacciones informales en la vida cotidiana, fundamentalmente los mercadillos ambulantes, permitió obtener numerosos materiales etnográficos: relatos autobiográficos, entrevistas y testimonios de pastores y fieles, fotografías, recopilación de diferentes ediciones y circulares internas, fichas de observación, participación en diferentes eventos y contextos (bautizos, reuniones festivas intercongregacionales, bodas, presentaciones, entierros), así como observar las manifestaciones carismáticas y extáticas que se desarrollan en el interior de los cultos. El lector interesado puede encontrar más información sobre la Iglesia de Filadelfia y sobre aspectos etnográficos en Cantón, Marcos, Medina y Mena (2004) y Mena (2006).

La Iglesia Evangélica de Filadelfia constituye un movimiento pentecostal que se ha extendido fundamentalmente entre la población gitana de Francia, España y Portugal. Los gitanos han sabido adaptar y reapropiar como referente identitario los contenidos religiosos de la denominación hasta convertirse en un movimiento étnico-religioso sin precedentes en la historia del pueblo gitano. El trabajo de campo en los contextos pentecostales gitanos nos ha permitido ensayar y articular estas nociones tanto con los procesos de cambio cultural de la etnia como con los discursos evangélicos de conversión religiosa. Se ha considerado de forma genérica que los gitanos habían mantenido ciertas resistencias a estos procesos “civilizatorios” en el marco del catolicismo. Sin embargo, la génesis y extensión de las iglesias evangélicas gitanas parecen conjugar la lógica social general racionalizadora con el mantenimiento de la espontaneidad, la emotividad y la “resistencia a la estructura” de algunas costumbres gitanas. Tanto los procesos evangélicos de control de conductas, emociones y cuerpos, como su contrapartida, las manifestaciones extáticas y carismáticas, expresarían un intento de equilibrio o síntesis entre los procesos “civilizatorios” y los étnicos, entre la lógica de dominación y la lógica de resistencia. Por supuesto, es esta una idea que presentamos con enorme cautela. Una limitación que debemos tener siempre presente para evitar una excesiva generalización respecto al conjunto diverso de los conversos gitanos y la propia minoría que siguen siendo los “aleluyas” en el colectivo gitano.

Los dones carismáticos constituyen las manifestaciones religiosas más características del pentecostalismo (Cox, 1999; Poloma, 2000; Robbins, 2004). Nuestro interés fundamental consiste en establecer su correspondencia con otras prácticas comunitarias más amplias de gestión corporal y biográfica. Es decir, vincular las formas extáticas con los sistemas simbólicos de redefinición del cuerpo, la vida y el mundo. Al contemplar los carismas como estrategias individuales y congregacionales de apropiación y distribución de los bienes simbólicos intentaremos comprender el ascetismo y la construcción del cuerpo como una vía posible de acceso a la observación de la transformación identitaria

personal y étnica⁴. Las conversiones han promovido la construcción de una nueva forma de definirse a sí mismos y ante los otros, una nueva forma reflexiva de recrear y entender su historia, presente y futuro, y sus relaciones con el entorno. Pero también han generado una nueva forma de redefinir la identidad personal y social en relación a las prácticas corporales y vitales propias del pentecostalismo. La imagen y gestión corporal del creyente se convierten en poderosos mecanismos de redefinición personal y comunitarios y desvelan una esfera altamente expresiva y simbólica, repleta de significados tanto subjetivos como colectivos (Beyer, 1994). Los carismas pentecostales ofrecen formas alternativas de corporalidad, desarrolladas en espacios y rituales fuertemente emotivos y sensoriales⁵, que si bien reproducen y legitiman las estrategias denominacionales de las iglesias, asumen también los intereses y demandas de los sujetos, movilizan y recomponen los fragmentos biográficos de los fieles, los deseos, esperanzas y frustraciones de la vida cotidiana, construyen una identidad personal y étnica, ya que como movimiento étnico-religioso el pentecostalismo gitano, cristaliza narrativas y discursos alternativos y positivos sobre la historia de los gitanos.

“Humillar el cuerpo y ordenar la vida”

La “carne”, junto al “diablo” y el “mundo”, constituye uno de los elementos centrales de rechazo y estigmatización en los cultos pentecostales. Ya sea como instrumento mediador o como agente sustantivo, la “carne” articula en torno a sí la construcción de un imaginario simbólico específico y es

⁴ Una interesante comparación de los dones carismáticos con el sistema de circulación de dones de Mauss puede verse en Coleman (2004).

⁵ Los “cultos” suelen celebrarse en bajos comerciales, casas alquiladas, locales privados o municipales. El mobiliario es escaso y consiste en los bancos, asientos y en algún tipo de estrado y púlpito para el pastor. Cercano al púlpito se coloca el coro femenino (formado por las creyentes más jóvenes de la congregación) y los músicos con sus instrumentos, básicamente piano eléctrico y caja acústica (pero también es posible encontrar guitarras, baterías, bombos). Las ceremonias comienzan con los primeros coros (“coritos”, canciones con letras bíblicas), saludos e invocaciones del pastor. La labor del coro es fundamental para marcar los ritmos y diferentes partes de la liturgia, todo ello bajo la supervisión del pastor y de una “encargada o jefa” del coro. Con una música y voces, a veces estremecedoras, se intercalan coros de alabanza, gloria y oración. Le sigue la predicación y lectura bíblica por parte del pastor, normalmente breves versículos que son entrelazados con mayor o menor fortuna. Los predicadores, que pueden ser pastores u obreros invitados, gritan, gesticulan, escenifican e interpelan constantemente a los *hermanos*, buscando una emotividad e interacción efectiva y explícita por medio de palmas, “amén”, “glorias” y “aleluyas”. Tanto la predicación y los versículos concretos elegidos, como el ritmo y desarrollo del culto dicen ser “inspirados por el Espíritu Santo”. También puede ocurrir que desde el comienzo se invoque a la oración, la meditación y las manifestaciones glosolálicas y carismáticas. En esos casos, las lenguas surgen por doquier, junto a breves trances y espasmos. Si el pastor o la congregación insisten es posible que aparezcan danzas, profecías, imposición de manos, liberación de espíritus (pero muy raramente). Durante la semana suelen desarrollarse cultos más o menos diferentes: cultos de oración, cultos de predicación y lectura bíblicas, cultos de alabanza y poder del Espíritu Santo. Serán precisamente éstos últimos los más propicios a las manifestaciones carismáticas: las oraciones y plegarias individuales y colectivas dan paso a las alabanzas y coros en paralelo a un aumento gradual de la exaltación que pronto acaba en gritos, palmas, espasmos, tics nerviosos, trances, glosolalia (don de lenguas), profecías, sanaciones, etc.

objetivo permanente de estrategias y dispositivos de control y purificación. El cuerpo físico queda así sometido a una expresiva reducción epistemológica que comprende los límites y contradicciones de las acciones simbólicas sobre él: el cuerpo como mera carne pierde su neutralidad biológica, axiológica y social y se convierte en sujeto activo o pasivo del pecado y las impurezas. Pero, al mismo tiempo, la gestión biopolítica y religiosa sobre él en los contextos carismáticos y extáticos lo redefinirán como medio privilegiado de comunicación con lo sobrenatural. Para Bryan Turner, en su interpretación materialista o corporalista de este tipo de cuestiones, el cuerpo pasa a ser el eje articulador de las prácticas religiosas: “vemos así que el estudio de la religión es empresa materialista, ya que nuestra corporalidad es parte constitutiva de nuestra experiencia de parodia de la existencia. En los sistemas religiosos, el cuerpo es un vehículo para la transmisión de la santidad y un importante símbolo del mal como ‘carne’; es el medio por el cual se educa nuestra alma, y a la vez el obstáculo para nuestra salvación.” (Turner, 1989: 12).

Con el ascetismo pentecostal, el cuerpo será sometido a una regulación y control tendente a su superación y transcendencia como prueba de acreditación religiosa, participación activa en la congregación, cualificación carismática y superación de la condición humana pecaminosa. La regularización corporal y vital poseerán un valor simbólico esencial como base de un renacimiento personal, un “alma purificada”, dueña de sí y libre de “las cadenas de la carne”, que mediante prácticas ascéticas y carismáticas se legitima públicamente en la congregación y frente al exterior. Este “nuevo yo” dará unidad y dirección al creyente dentro de los órdenes del mundo: familia, trabajo y comunidad. Pero el orden vital está amenazado por el peligro de abandonarse a la facilidad y comodidad de los deseos corporales. Este es el testimonio de un candidato a pastor, Manuel, 30 años, ante los oídos atentos de otros *hermanos*:

“Mira, basta que cedas una vez a los deseos de la carne para que lo que tanto esfuerzo has ganado con la disciplina y las oraciones y los ayunos lo pierdas y luego te arrepientes por lo necio que has sido pero es que así es la vida del cristiano... por eso los inconversos no están dispuestos a tanta dedicación... ellos piensan en una vida fácil pero los creyentes sabemos que hay que estar alerta porque en cualquier momento todo lo ganado con tanto esfuerzo el diablo te lo roba”

El cuerpo como fuente de pecado y corrupción y, a la vez, como medio de comunicación con lo trascendente, sintetiza sin paradoja alguna el campo religioso pentecostal. El control del cuerpo conlleva un sistema simbólico de creencias y prácticas que manifiestan su transformación, desde la contaminación hasta su purificación, como escenario del éxtasis, y del “gozo y posesión del espíritu santo”. No someter la carne a la “dirección del espíritu” desencadena una catarata de imprevisibles y futuros efectos secundarios negativos cuya pluralidad y complejidad parece inagotable, entre los más conocidos estarían la violencia, el alcoholismo, las drogas, el adulterio, los vicios, la posesión diabólica, los tumores malignos, la videncia, la idolatría, los celos. Los ejemplos son tan diversos que basta con este relato de Juani, una *hermana* 40 años:

“Se deja de orar, de ayunar, se está cansado para venir al culto... y uno no sabe que el diablo está alerta y por una rendija se mete en nuestras vidas... y es una pena que por una tontería te apartes del culto... aquí venía antes una familia que se ha apartado porque el marido decía que se había enfriado... y en esa casa entró la enfermedad a su mujer y a un hijo suyo lo cogieron con la droga “

La “carne” debe ser permanentemente objeto de atención por los fieles tanto en un sentido cotidiano como disciplinario y bíblico-ideológico. A veces aparece como mera pantalla de distracción, embrutecedora del ser humano, y destinada en realidad a someter al creyente confiado a la voluntad del maligno. Y he aquí la muestra en una predicación desde el púlpito de un pastor, Rafael, 50 años:

“Parece que la carne no tiene nada malo pero el diablo se aprovecha de nuestra debilidad cuando nos apartamos del escudo de dios...busca siempre evitar la cruz del evangelio con astucia y paciencia... ten en cuenta que se llevó en su caída y arrastró un tercio del cielo al infierno... por eso la carne no es mala pero si no eres firme te arrastra.”

Ordenar el cuerpo es paralelo al proceso general de ordenación de la vida espiritual hacia la salvación, no puede haber una sin la otra, de ahí que sea necesario un poder-saber que se haga cargo de las estrategias y rutinas de control corporal. Ese poder-saber, teniendo en el horizonte especulativo a Foucault (1994) y Bourdieu (1991), es lo que hemos denominado en este trabajo *biopolítica corporal y gestión vital*.

El cuerpo de cada creyente evangélico, a lo largo de sus años de conversión, lleva de un modo u otro la marca de su fe, el rastro de las transformaciones que moldean su nueva identidad⁶. Ropa, movimientos, expresión, habla, hábitos de higiene y salud, etc, reflejan el respeto y seguimiento de la ley sagrada, de suerte que a ojos del espectador exterior el hombre constituye la imagen de la autoridad divina sobre su vida. La conversión cambia actitudes, ideas y gestos. Un nuevo hombre distinguible y autopercebido. Así nos lo relata Antonio, *hermano*, 30 años:

“Al gitano que es cristiano se le nota en seguida porque no tenemos vicios, ni vamos a fiestas, ni maldecimos... tenemos respeto y palabra, orden e higiene... mira hasta en los andares se nos nota o en el vestir... el ojo de dios te vigila, además hay un pueblo ahí fuera al que tenemos que demostrar el camino y dar testimonio de lo que el evangelio hace en nuestras vidas.”

La necesidad de una relación estrecha con Dios convierte al cuerpo en signo comunicativo. Es el hombre quien organiza la significación y establece las relaciones partiendo de la única materia prima de la que dispone, a saber, la naturaleza corporal. De esta manera el cuerpo está siempre en la esfera del significado y del significante, es cosa y signo, objeto y testimonio. Una realidad que significa algo (aunque sean atributos o impurezas) y una realidad significada para el creyente. Una materialidad pura sería impensable o absurda, una amenaza al orden divino. El cuerpo se presta así a la expresión de mensajes de los que parece que no es autor ni agente. La metáfora religiosa de lo corporal traduce la lógica orgánica y física en lógica simbólica. Afirma la subordinación del poder individual o natural sobre el organismo al poder divino y trascendente.

⁶Mari Luz Esteban, interesada preferentemente en los procesos de identidad de género, modelación corporal y salud, denomina *itinerarios corporales* a “procesos vitales individuales pero que remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales” (Esteban, 2004: 54). Esteban toma, a su vez, el concepto de Francisco Ferrándiz (1995: 142) quien lo utiliza para analizar los procesos de aprendizaje y desarrollo sensorial de los médium que intervienen en los cultos sincréticos de María Lionza en Venezuela.

Precisamente, las reiteraciones de las interacciones verbales que acompañan y se prodigan en los cultos y en los discursos de los gitanos pentecostales (*dios te bendiga, gloria a dios, padre mío bendíceme, Cristo sálvame, amén*, etc.), junto a la profusión de notas y papeles con citas y comentarios bíblicos, que algunos conversos apuntan - sin apenas saber escribir pero con un esfuerzo y dedicación admirables - donde pueden y a cualquier hora, suponen una vida cristiana llena de jirones de fe, testimonios de aprendizaje y conversión. Y además, el portar las Biblias, como signos de prestigio y reconocimiento mutuos ante la falta de imágenes o signos religiosos observables, constituye un elemento característico en la "presentación del yo" de muchos de ellos. Biblias a través de las que muchos mejoran su capacidad lectora y algunos incluso aprenden a leer, biblias que sirven en ocasiones para mostrar concordancias o interpretaciones genuinas, biblias que condensan la memoria y conocimiento reconocibles por los demás *hermanos*.

En definitiva, el autocontrol impuso la idea de que el cuerpo exterior es expresión del interior del hombre, cuya personalidad o alma se expresa en gestos, modales, actitudes y vestidos. Una idea que resultaba compatible con la tradición dualista de la filosofía occidental. Así, la construcción de la propia apariencia cristiana se impone como prueba de la fe. Cuando se pierde ésta, y la vida desordenada y los vicios corporales se desvelan, la imagen del converso se tambalea:

"Han perdido la imagen de cristianos ante mí y los demás hermanos...les da vergüenza venir al culto porque ya no pueden engañarnos, no pueden seguir mostrándose de una forma que sabemos que no es verdad... aunque dios lo sabe todo desde antes... pero volverán cuando yo ya no esté de pastor y puedan aparentar como cristianos ante otro pero no a los hermanos del culto... ahora hay muchos así en las iglesias, están viniendo a saltos toda la vida pero se enfrían y apartan cuando se les exige disciplinas para ser auténticos cristianos... es normal que estén el trigo y la cizaña juntos..." (Javier, pastor, 30 años).

Llevar una vida ordenada es un requisito indispensable de la fe de los creyentes. "Ordenar y humillar la carne" se hace una tarea necesaria para el encuentro del espíritu con la divinidad. Cobra así aún más sentido que la redención pase por el cambio radical de vida y por el rechazo del mundo. La ambigüedad y fragmentación del mundo exterior queda eliminada, la conversión permite "remitologizar la propia vida" según expresión de Melton y Moore (citado por Prat, 1997: 88). Vivir en el mundo pero no ser del mundo. Sólo la pertenencia a la iglesia distribuye la gracia. Pero no se busca poseer a dios sino ser un instrumento de dios, "llenarse de él", ser "un vaso que acoja su gracia". De ahí que lo no divino -la carne, el mundo, el demonio-, tenga que eliminarse de la vida cotidiana. El carácter positivo de la acreditación de la salvación exige un comportamiento práctico de virtuosismo religioso (Weber, 1997: 210 y ss.).

El estricto código moral se convierte en un poderoso signo comunicativo en las interacciones cotidianas. El propio cuerpo y sus comportamientos se convierten en la metáfora de la transformación social y cultural. La autopresentación del *nuevo hombre salvo por el Espíritu Santo* lleva a regular la apariencia física, a la pulcritud del cuerpo y vestidos, a cuidar los discursos, a censurar las maldiciones e insultos, a prohibir la ingestión de alcohol, tabaco o drogas, a evitar visitar lugares de "vicios mundanos". La metodología de salvación impregna emociones, gestos, placeres, modos de habla y "hasta los andares". Dicha transformación es tomada como compromiso individual ajeno a disposiciones de iglesias, pastores o hermanos. Es tomada como una relación directa con el "espíritu santo" pero es evidente que confirma públicamente la fe. El éxito de su renacimiento es "un éxito de dios mismo" al que el propio sujeto ha

contribuido, o al menos, un signo de la especial bendición de su persona y de su comportamiento. El creyente, de acuerdo con una autodisciplina metódica racional, exigirá siempre el orden y reglamentación corporal y ética (Weber. 1997: 222 y ss.). estas conductas ascéticas han resultado eficaces para numerosos gitanos, como estrategias prácticas para vertebrar, desde la religión, una autoimagen más positiva de su cultura y de sus relaciones con la sociedad mayoritaria. En una sociedad individualista, en la que la tradición y eficacia de las leyes gitanas están perdiendo su papel relevante, triunfan códigos de autocontrol impuestos por la modernización capitalista y urbana relacionados con unos modos de vida centrados en el ámbito privado y en el trabajo que transforman y redefinen el marco de las experiencias vitales, la gestión de los propios cuerpos y el sentido del espacio y tiempo. Estos nuevos códigos se reelaboran en el contexto evangélico gitano permitiendo una reapropiación que se legitima de forma bíblica.

“Ahora vivimos cada uno en nuestras casas y no queremos saber de los demás... cada gitano va a lo suyo, su familia y el mercado y no quiere meterse en problemas de otros...la vida ha cambiado mucho y no somos andarríos sin orden... el evangelio nos ha cambiado mucho ordenando nuestras vidas según el mandato bíblico.” (Carmen, *hermana*, 40 años).

En este largo y costoso proceso es normal que la vergüenza -como sentimiento asociado a la interiorización del control social- transforme su objeto. Abandona la exterioridad social y corporal y se interioriza en las rendijas y pliegues de la fe más íntima. Vemos aquí un ejemplo de un hermano avergonzado por sus pecados y debilidad ante la “carne”:

“Yo podía haber venido al culto como siempre y a menos que se lo contara al pastor o algún hermano nadie se habría enterado de lo mal que lo estaba pasando...pero te miras dentro y aunque sabes que dios te ama no soportas haberlo decepcionado...te entra una lache (vergüenza) y una carga (preocupación) en tu interior que es lo que más te importa”(José, *hermano*, 50 años).

Por otro lado, la sedentarización y progresiva urbanización del mundo gitano fue alzando también muros invisibles entre los cuerpos, y entre éstos y sus funciones corporales, como ya ocurría al resto de la sociedad mayoritaria. Precisamentetanto Foucault como Elías pusieron de manifiesto como el proceso general de *disciplinarización* los cuerpos corrió paralelo al establecimiento y funcionamiento de las instituciones modernas y al control social de la población. De alguna manera podemos sostener como hipótesis provisional que los cultos evangélicos permiten desarrollar simbólicamente una síntesis entre el proceso racionalizador puritano y la lógica cultural densamente emotiva y espontánea gitana. Las experiencias extáticas pentecostales junto - y sin contradicción- a la ordenación y control corporal serían sistemas de autorregulación del conflicto entre la lógica social de integración y la lógica étnica de resistencia, una autorregulación ritual que manifiesta las contradicciones fundamentales de la estructura y las normas sociales. Dichos sistemas simbólicos religiosos, enormemente adaptativos, serían compatibles con la herencia cultural gitana.

Biopolítica corporal y conversión pentecostal

En la tradición protestante que inició Lutero la piedad y espiritualización de la vida religiosa constituían el eje central reformador. Nadie debía ser considerado cristiano por las apariencias externas de sus obras o comportamientos sino desde la fe que emanaba del espíritu interior. Esta profundización en el dualismo antropológico -con enormes coincidencias con la filosofía y ciencias modernas, así como con la génesis del capitalismo-, no estaba exenta de contradicciones en la medida en que la “cura de almas” necesitaba toda una explícita y compleja transformación de los cuerpos. La “carne”, mundana y profana, nos separaba de lo sagrado, de ahí la necesidad del puritanismo y el ascetismo. Tal como plantearon autores como Durkheim (1992) y Douglas (1991), esta cercanía y proximidad de lo sagrado y lo profano, pese a su radical oposición y separación, configura el campo religioso: lo puro y lo impuro no son géneros separados sino dos unidades de un mismo género. La estructura social o grupal se protege de posibles peligros externos con el poder sagrado, un poder que recurre a las reglas simbólicas de contaminación y pureza para garantizar su orden y continuidad. No es de extrañar que la formulación de los códigos de impurezas sean vistos como sistemas simbólicos para preservar la salud y reproducción del grupo converso; y, también, para mantener sin conflictos una relación problemática con el mundo, en ese “estar en el mundo sin ser de él”, es decir, una transformación personal en la vida cotidiana pero no para este mundo, como predicán constantemente los pentecostales (Douglas, 1999).

Desde este punto de vista, los pecados del cuerpo suponen transgresiones al marco simbólico, dado que atentan contra el orden ideal y moral evangélico en la medida que este marco esté vivo para el pecador y los que le rodean. El desorden aplicado al orden divino provocan el horror y la aversión propias de un sacrilegio. Esos pecados pueden violar la ley sagrada no sólo de forma transitoria sino de forma permanente como estado natural de la “carne corrupta”. Por supuesto, esas transgresiones son resultado de acciones humanas donde ni dios ni la propia iglesia intervienen en su producción, dado que incumben directamente a los sujetos. Pero el estado pecaminoso entraña invariablemente penas y peligros no sólo para el débil converso sino para el grupo, al fin y al cabo el pecado le privará de su vínculo con la iglesia y la comunidad. Asimismo, la contaminación del pecado implica la amenaza de aflicciones temporales que pueden alcanzar al pecador, sus bienes o familiares. Y si esta transgresión se prolonga llegará a producir la muerte, tal y como es interpretada desde la fe pentecostal. El sistema simbólico de impurezas puede esquematizarse en el siguiente cuadro:

Sagrado – Profano
Orden - Caos
Pureza - Impureza
Vida - Muerte
Salud - Enfermedad
Limpieza - Suciedad
Iglesia - Mundo
Espíritu - Cuerpo
Converso salvo - Inconverso

Orden y vida representan el estado normal coherente y sagrado, a ellos se oponen el caos y la muerte. En este contexto cobra particular relieve el cuerpo como sistema clasificatorio. Para Mary Douglas, el orden social (macrocosmos) se refleja en el cuerpo físico (microcosmos). El cuerpo como metáfora del sistema social, constituye el principal dispositivo clasificatorio de categorías que ofrecen una respuesta humana al desorden, el riesgo, la incertidumbre y la contradicción de la realidad. Dado que el cuerpo humano está expuesto a las amenazas exteriores es normal que en él se manifiesten de forma especial las preocupaciones de pureza, control y ordenación de la vida.

La vida religiosa consiste tanto en la exteriorización como en la introspección de las manifestaciones vitales en relación con la experiencia con lo sobrenatural. Precisamente, la expresión de las vivencias, como todo lo relacionado con la caja de resonancia del cuerpo, configura un sistema de mediación entre la privacidad de las creencias y la identidad personal y social. En estrecha conexión con las palabras y las acciones, las expresiones corporales sirven de indicio de la seriedad de la conversión y revelan si el creyente se engaña a sí mismo o a los demás. El cuerpo expresa una biografía y señala unas relaciones sociales. La gestión de las manifestaciones corporales y vitales estará inserta en un contexto biográfico individual pero al mismo tiempo será intersubjetivamente válida para la comunidad de creyentes.

Las experiencias vitales se integran en la convergencia de una **biografía**. Esta unidad está anclada en la identidad de un yo y en la articulación de un sentido. La identidad se determina en la dimensión temporal como síntesis selectiva de vivencias. La identidad que se manifiesta en el curso de la vida de los creyentes auténticos será el sello del triunfo conquistado sobre la corrupción de la carne y el mundo. La autobiografía, como construcción personal y social de un discurso homogéneo sobre la variedad del currir vital, se realizará pues en el curso del tiempo y en relación a un sistema de referencia legitimador. Las vivencias de triunfos sobre el cuerpo, el mundo y el diablo, dependen de que esa identidad del yo se constituya en relación a ese sistema de significados compartidos. El sentido, sin embargo, debe ser continuamente restablecido mediante interpretaciones retrospectivas de la biografía personal, incesantemente renovado, rectificado y ampliado en el curso de la experiencia religiosa que toma como única referencia válida la salvación. De ahí, que la fuerza del grupo consista enormemente en testimoniar y escuchar testimonios ajenos.

Por otra parte, los significados no son nunca privados dado que tienen siempre una validez intersubjetiva. Una autobiografía de conversión absolutamente singular o monádica sería incomprensible. Por esta razón la biografía debe su significado tanto al contexto individual como al contexto colectivo de los cultos (Prat, 1997. Cantón, 1998.). La experiencia biográfica se constituye en comunicación con otras experiencias. Los testimonios autobiográficos pertenecen así al terreno de las significaciones colectivas, como los mitos o las leyendas (Cantón, 1996: 476). Esas experiencias comunes articulan la idoneidad intersubjetivamente válida y vinculante de un mismo sistema simbólico para un grupo de actores sociales que comparten creencias religiosas. De ahí que la biografía se constituya no sólo en sentido vertical, como continuidad temporal de las experiencias individuales de reforma y control de la vida y el cuerpo, sino horizontalmente, sobre el plano de la intersubjetividad compartida, en la comprensión recíproca con otros sujetos del sistema cultural que interactúan.

La perspectiva teórica de Alfred Schutz (1974, 1993), que sigue las propuestas fenomenológicas de Husserl sobre el mundo vital, constituye un marco interpretativo apropiado para entender el proceso de la conversión religiosa. La conversión constituye siempre una modificación global de la experiencia corporal. Las estructuras y prácticas sociales de los contextos de conversión canalizan y modelan la

deconstrucción del mundo vital previo, al mismo tiempo que contrarrestan esa ruptura y disolución con la edificación de una vida nueva en la fe. Para Schutz el hombre se sitúa en el mundo y dota de sentido la realidad del entorno a partir del esquema natural del sentido común. El sentido común constituye la actividad y actitud espontánea de organización de la experiencia y la acción cotidianas, frente a otros esquemas más elaborados y específicos de relación con el mundo, los demás y uno mismo como son el arte, la religión⁷ o la ciencia. Entre sus elementos y características podemos destacar:

- El sentido común ofrece una *forma específica de experimentar el yo*. En la vida cotidiana el yo y el cuerpo son considerados los agentes de nuestros comportamientos y acciones. Pero la conversión produce una escisión y ruptura en esa unidad. La vida pasada pecaminosa es narrada y representada desde el extrañamiento y alienación del cuerpo y del yo. El cuerpo impuro se convierte en un objeto extraño que actúa por sí mismo, movido por pasiones y deseos mundanos, que arrastran al yo, al alma o la conciencia a un torbellino de sinsentidos. Sólo tras la conversión el yo recuperará la unidad e indivisibilidad con el cuerpo. El “Espíritu Santo mueve tu vida”, imprime nuevos lazos a las acciones y construye una nueva forma específica de gestión del yo y del cuerpo.
- El mundo del sentido común está dotado de una *forma característica de sociabilidad*. Vivir y compartir el mismo mundo que los demás es algo obvio e incuestionable, implícito y natural. Pero los relatos autobiográficos vuelven problemático el mundo previo a la conversión. La vida anterior es vista desde el presente como un mundo separado y escindido, donde todas las relaciones eran ficticias, frías, vacías, superficiales y faltas de emotividad.
- El sentido común permite ofrecer una *perspectiva temporal y espacial común*. El hecho de compartir un mismo entorno y percibir la sucesión temporal de forma espontánea con los demás se vuelve también problemático a raíz de la conversión. El tiempo se desploma y adquiere un valor fundamental tras la conversión. Los conversos *están* en el mundo pero no son *del*. El tiempo se experimenta de forma diferente. El tiempo interior y comunitario de la fe pentecostal y el tiempo exterior carecen de sincronía. La temporalidad mundana se rechaza, y les recuerda el próximo final del mundo y segunda venida de Cristo.
- El sentido común cuenta con una *estrategia narrativa y simbólica* para ordenar las acciones y dotar de sentido la realidad. La experiencia es representada y relatada, los acontecimientos son

⁷Geertz, siguiendo a Schutz, resumía así la perspectiva religiosa: “difiere de la del sentido común en el hecho de que, como ya lo señalamos, va más allá de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más amplias que corrigen y completan las primeras, y el interés que la define es, no la acción sobre esas realidades más amplias, sino la aceptación de ellas, la fe en ellas. Difiere de la perspectiva científica por el hecho de que cuestiona las realidades de la vida cotidiana, no a causa de un escepticismo institucionalizado que disuelve lo dado en el mundo en una maraña de hipótesis de probabilidad, sino porque postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias. En lugar de desapego, su santo y seña es la entrega, en lugar del análisis, el encuentro. Y difiere de la perspectiva artística porque en lugar de desembarazarse de toda la cuestión de lo efectivo y de crear deliberadamente una atmósfera de semejanza e ilusión, ahonda el interés de lo efectivo y trata de crear una aureola de extrema actualidad. (...) Pues, es en el rito -es decir, en la conducta consagrada- donde esta convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos se genera de alguna manera” (Geertz, 1992:107).

presentados con un orden significativo y coherente. La conversión necesita la elaboración de estrategias narrativas para ordenar la transformación vital y el renacimiento personal en la biografía, y de este modo hacerla compatible con la salvación. La narrativización permite situar la secuencia de actos en un orden significativo compatible con la ideología religiosa, comunicable y reforzada en la comunidad de creyentes.

Fenomenología de los procesos de control biocorporales

CUERPO FÍSICO	CUERPO IMPURO	CUERPO BÍBLICO-SIMBÓLICO			
Ojos	Videncia-Idolatría	Visiones-Leer Biblia			
Oídos	Confundir-Sordos a la Palabra	Escuchar en los Cultos			
Boca	Maldecir-Mentir	Testimoniar			
Lágrimas	Impasibilidad	Emoción Espiritual			
Risa	Risa diabólica	Alegría			
Manos	Venganza - Tarot	Ayudar			
Piernas	Caída - Baile Discotecas	Levantar			
Piel	Tatuajes	Higiene			
Sexo	Vicios-Adulterio	Orden			
Andar	Torcerse	Rectitud			
Estómago	Gula	Moderación			
Ropa	Trovador*	Elegancia honesta			
Dormir	Ocio	Laboriosidad			
Respirar	Fumar	Aliento divino			
Cuerpo	Desunión Inconversos	Iglesia- Cuerpo de Cristo			
Sangre	Droga-Alcohol	Limpieza			
Carne	Enfermedad	Salud			
BIOPOLÍTICA DE SALVACIÓN					
Oración	Gozo	Glosolalia	Profecías	Ayunos	Imposición de Manos
Regulación sexual		Danzar en trances			Liberación de Espíritus
Éxtasis	Disciplinas	Quebrantamientos		Sanación	Milagros.

* El Espíritu Trovador consiste, según nuestros informantes, en cambiar a menudo de apariencia y de ropa sin sentido.

A continuación nos proponemos ilustrar los procesos específicos de transformación del cuerpo físico en el pentecostalismo. El cuerpo deja de ser un hecho natural y objetivo, un conjunto de órganos y funciones según las leyes biológicas. Y pasa a ser una estructura simbólica inserta en una trama de

significados determinados por el grupo social que lo define. Dentro del pentecostalismo gitano las manifestaciones corporales y vitales de un individuo pasan a ser significantes para el resto de la congregación. Obtienen su sentido en relación al conjunto ideológico del grupo. El esquema que presentamos no trata de ser exhaustivo sino ofrecer un marco analítico de los procesos de redefinición y gestión religiosa del cuerpo a partir de las observaciones y discursos registrados en el trabajo de campo⁸, es decir, un modelo de gestión corporal y vital fundamentada en la apropiación y distribución de carismas y otros valores congregacionales. La lógica de control de los procesos biocorporales, algo de por sí variable y específico en cada contexto social y cultural (Le Breton, 2002), se convierte en el interior del imaginario pentecostal gitano en una necesaria biopolítica de salvación.

En el cuadro anterior vemos como lo que he denominado “biopolítica de salvación”, es decir, los dispositivos y prácticas de control religioso en relación con lo corporal y las manifestaciones vitales básicas, sirve de soporte simbólico y práctico de los procesos, transformaciones y redefiniciones del cuerpo físico natural al cuerpo contaminado por los pecados desde el modelo bíblico-ideológico. En la primera columna aparecen diferentes órganos y funciones fisiológicas junto a otros elementos asociados al cuerpo humano (el andar, la risa, la ropa, etc.) que por algún motivo son objeto de atención preferente en los discursos gitanos pentecostales. Estos elementos son sometidos a un proceso sistemático de redefinición y contraste entre, por un lado, lo profano-impuro-contaminado que aparece en la segunda columna, y por otro lado, lo santificado-puro-bíblico que se muestra en la tercera columna del cuadro. Bajo estas tres columnas aparece el modelo de gestión corporal y ordenación vital que hemos denominado *biopolítica corporal* y que da soporte simbólico y práctico a las sucesivas transformaciones. Como vemos estos procesos comprenden preferentemente dones carismáticos como: glosolalia, profecía, imposición de manos, liberación de espíritus, sanación y milagros⁹. Y además otros elementos emotivos, congregacionales y espirituales como: oración, ayunos, gozos, danzas, disciplinas y

⁸ La observación participante, la convivencia, el diálogo informal, las entrevistas, etc., constituyeron las técnicas fundamentales para la producción de información relevante. En nuestro caso, las características del estudio no exigían tanto una presencia continuada en cada congregación como un período dilatado de tiempo para poder ser testigos de la dinámica interna de los cultos y la evolución de las conversiones. De esta forma, lográbamos la familiaridad con los informantes y podíamos asistir a la dinámica interna de las congregaciones: altibajos en las conversiones, tensiones, crisis, rupturas, “avivamientos”, dinámica estacional, influencia de los pastores, dinámicas carismáticas, bautizos, “enfriamientos” (pérdidas del entusiasmo, testimonio y participación), etc. El acceso al campo y nuestros roles eran, por tanto, algo más que una cuestión de estar o no estar en los cultos. Conocedores de que nuestra presencia podía provocar alteraciones en los rituales y los comportamientos, debíamos resolver el problema añadido de nuestra presencia prolongada -aunque discontinua- durante más de seis años (un tiempo superior a las conversiones de algunos hermanos) y tratar de proporcionar una explicación coherente al respecto. Aunque la familiaridad y confianza con los fieles más antiguos permitía interacciones desde el rol de investigador externo autorizado y concocedor de la intrahistoria de Filadelfia, ante los nuevos conversos o visitantes mi posición podía quedar desdibujada hasta la de converso indeciso y sólo las sucesivas interacciones permitían desvelar mi auténtico rol. La observación participante nos permitía registrar las manifestaciones carismáticas del interior de los cultos y los procesos de trabajo o reforma corporal de los diferentes grupos de conversos.

⁹ Un análisis más detenido sobre los dones carismáticos y su relación con la gestión corporal puede encontrarse en Mena (2003; 2006).

“quebrantamientos”. Pero es a partir de los dispositivos y estrategias del estrato inferior, es decir, la biopolítica de salvación, desde donde cobra sentido todo el esquema fenomenológico¹⁰ anterior.

Una temática específica en el objetivo de la gestión corporal y ordenación de la vida, que como hemos visto es también regulación del grupo y legitimación de la propia institución religiosa, son las **disciplinas** internas. Un catálogo de normas explícitas o implícitas que ordenan el cuerpo, la vida y las relaciones sociales del grupo converso. Las disciplinas afectan a todos los cristianos bautizados pero su cumplimiento y seguimiento es seguido con mayor atención en los cargos de las iglesias: pastores, diáconos, ofrenderos, coros, ancianos. Dicha normativa¹¹, pese a ser clara y tajante, es sometida en la práctica a cierta flexibilidad, ya sea por el carácter y preparación de los pastores o por las circunstancias de cada culto concreto. Las disciplinas suelen aplicarse a casos de desobediencia, vestir deshonestamente en el coro, fumar, beber alcohol, asistencia a fiestas “mundanas”, riñas entre hermanos. Y de forma menos corriente a prohibiciones de unión o matrimonio con inconversos (con disciplinas para los padres cristianos que las alienten), prohibiciones para desempeñar cargos o entregar ofrendas a creyentes que se sepan traficantes de drogas, maltratos, adulterios, delitos, etc. Habitualmente consiste en meros consejos y advertencias.

Otra temática específica relacionada con la gestión bíblica de lo corporal y que muestra la dialéctica entre contaminación y pureza corporal son las **drogas**. Por supuesto que el fenómeno de las drogas ya ha sido previamente estigmatizado por la sociedad en general, y convertido en la figura contemporánea del mal. En el caso gitano las drogas han supuesto, además, la destrucción de las redes tradicionales familiares y sociales (ASGG, 1993). Asociadas a los contextos de marginación y desintegración, han implicado la desarticulación de los lazos comunitarios. Parece normal, por tanto, que los evangélicos gitanos se enfrenten a este tema desde una doble perspectiva estigmatizadora: la social y la religiosa. Es preciso hacer notar aquí que cuando se conversa sobre este fenómeno en relación con el cambio vital y la gestión corporal los informantes no suelen tratar el tema concreto de los drogadictos (víctimas enfermas que las familias gitanas tratan de proteger sin apenas recursos), sino el de la lucha simbólica por dos modelos de vida opuestos muy explícitos para la cultura gitana actual: el cristiano que mejora honradamente en sus mercados y el traficante. Así lo relata Marcos, un pastor, 30 años:

“Lo ha intentado mucha gente, políticos, payos y policías, y nosotros como pastores luchamos contra el mal y el pecado que arrastran pero es un tema muy delicado... nosotros tratamos de dar ejemplos en nuestras vidas, ver que se puede ir con orden y buscarte la vida sin caer en eso...nosotros los cristianos podemos ser como ellos, tener furgonetas y vestir tan bien como ellos e ir rectos y orgullosos cuando andamos entre gitanos o castellanos”

¹⁰ “Fenomenológico” es entendido en su sentido más fenomenista (ajeno al uso filosófico estricto husserliano), es decir, la descripción amplia de los discursos, conductas o representaciones que admiten una clara correspondencia observacional en relación a los procesos de gestión corporal.

¹¹ El Consejo Nacional de Filadelfia, autoridad máxima de esta denominación pentecostal, compuesta por ancianos de la obra y responsables de zona, emite y recuerda anualmente un decálogo de normas internas para los cultos. Los pastores y obreros deben obediencia al responsable de zona, y éstos al Consejo Nacional. Y anualmente, pastores y predicadores con más de quince años de ministerio, votan para elegir al presidente del Consejo.

Por otra parte, el problema de la droga y sus efectos traumáticos tanto en muchas familias como en la cultura gitana en general, suponen una atención preferente de las Iglesias de Filadelfia. Es más, resulta bastante significativo que el movimiento pentecostal se desarrollara en los años setenta y ochenta de forma paralela y como respuesta cultural a los estragos que las toxicomanías estaban provocando en la población gitana. El mundo de las drogas era el reflejo mismo del pecado, símbolo de la acción diabólica sobre los hombres y el espacio en el que se desarrolla la marginación, la criminalización y la estigmatización social sobre la etnia (Proyecto Barañí, 2000). De ahí que la Iglesia de Filadelfia focalizara su labor social en paliar los efectos de las adicciones entre los varones gitanos, aunque permitiera en sus centros la asistencia a cualquiera que lo necesitara.

En esta tarea concreta se enmarcan el trabajo de un ministerio itinerante de la denominación, el “ministerio de la carpa” y los centros propios de desintoxicación de drogodependientes. Bien es verdad que las drogadictos son objeto también de atención proselitista preferente desde otras instancias confesionales evangélicas y que, por tanto, la labor de Filadelfia no es única ni original, pero sí resulta importante destacar el hecho de que desde las creencias pentecostales gitanas se constituya un modelo intraétnico y alternativo frente al modelo médico mayoritario (Marcos, 1999; Ramírez, 2002). El proceso terapéutico de desintoxicación, rehabilitación y reinserción se centra en la voluntad de los sujetos, el apoyo familiar, la reclusión en un centro, la ayuda de otros extoxicómanos y monitores y la acción permanente de evangelización. La ausencia de fármacos implica que se considere a la “acción divina” y el “milagro”, el elemento articulador de la curación. El toxicómano renace “sano y salvo” para el Señor. La rehabilitación de drogadictos supone, pues, un conjunto específico de prácticas religiosas y sociales de gestión corporal y vital que está directamente relacionado con el modelo más amplio de la biopolítica de salvación.

Siguiendo este somero análisis de la fenomenología corporal entramos en la regulación del **comportamiento sexual**. La ordenación sexual de los pentecostales gitanos parte del supuesto ascético y ético protestante de hostilidad a la sexualidad natural, pero jamás suscriben la abstinencia sexual. Es decir, parten de la vinculación esencial del pecado asociado a lo sexual y al deleite de los sentidos “en el mundo inconverso e inmoral”. El orden se convierte en vigilancia, dominio y encauzamiento bajo el matrimonio establecido. Así lo relata Joaquín, *hermano*, 60 años.

“La sexualidad debe ser como dice la Biblia, gozar de la mujer bendecida en matrimonio, de ahí que sea malo el adulterio y todas las relaciones viciosas...pero no es verdad lo que dicen los gitanos inconversos que se meten con nosotros diciendo que los cristianos sólo se pueden acostar una vez a la semana, eso es mentira lo que pasa es que pedimos gozar y tener con la mujer orden y respeto y eso no lo hacen ellos...depende si ponemos a la carne como lo primero o al amor ”

Los pentecostales comparten el rechazo de orgías, desórdenes, homosexualidad, vicios, relaciones libres, etc. (Weber, 1997:279). Los pastores no suelen hablar explícitamente de estos temas, salvo la estigmatización del adulterio y sólo mediarán en aquellos casos de hermanos que planteen dudas o problemas. Con las mujeres los pastores tienen escasa o nula posibilidad de diálogo sobre estos temas, para ello se sirven del papel central y mediador de sus esposas, las “pastoras”, que aconsejan y charlan con mayor libertad sobre estos temas íntimos.

“Hay que someter la carne para no enturbiar el espíritu. La disciplina y el orden se consiguen aunque sea difícil pero es nuestra tarea si queremos salvarnos...mediante ayunos, oración, evitando vicios y una sexualidad mala...tiene que haber orden en el matrimonio y dialogar pero no mandar ni levantar la mano... pero si hay problemas sexuales en las parejas las pastoras hablan con más confianza con las hermanas, a nosotros estaría mal visto y podrían pensar cosas que no son” (Marcos, pastor, 30 años).

En los cultos se reproduce la tradicional segregación gitana de roles masculinos y femeninos y subordinación de la mujer a la autoridad masculina-patriarcal. Esto implica que la mayoría de los conversos remitan a la circunscripción de la mujer en su papel más tradicional de esposa y madre, al cual, no obstante, se le otorga una importancia fundamental. Se sabe que es el pilar central de la familia y de la nueva “fraternidad” que representa la comunidad de creyentes. Por todo ello, las mujeres gitanas encuentran en los cultos pentecostales espacios protegidos, aunque limitados, de participación, donde fomentar la autoestima e incrementar las interacciones sociales ajenas a la familia (Méndez, 2002: 252).

Entre los gitanos conversos, más allá del control de la sexualidad adúltera o el respeto a la virginidad de las mozas hasta el matrimonio cristiano, la oposición familiar a determinados enlaces sigue siendo un tema controvertido. La preferencia por matrimonios entre cristianos no siempre es posible y debe conjugarse con las circunstancias. Por lo demás, el reconocimiento del prestigio identitario de Filadelfia lleva a celebrar matrimonios religiosos entre parejas inconversas o con escasas semanas de asistencia al culto. Además, la costumbre tradicional de la fuga o “llevarse a la novia”, sigue estando muy vigente en las familias de las congregaciones pentecostales gitanas (San Román, 1997: 119; Ardévol, 1994: 102). Entre las causas se encuentran: la necesidad de forzar la aceptación de las familias, los lutos prolongados, un tiempo demasiado largo e insoportable entre la “pedía” de novia y la boda, e incluso, la imposibilidad de afrontar los gastos de una boda. En esos casos, el pentecostalismo gitano no se distanciará de la respuesta tradicional, es decir, tratará de conciliar la situación de hecho con las familias afectadas y ofrecer una legitimación posterior con la mera bendición del culto, si la escapada ha implicado relaciones sexuales (la boda gitana no tendría razón sin la virginidad de la novia), o la boda cristiana, si el “raptó de la novia” consistió en el respeto a la virginidad de la novia y la fuga a un domicilio de algún familiar cercano intermediario en el conflicto. Muchos *hermanos y pastores* reconocen, con cierto arrepentimiento, que esta fórmula tradicional fue su forma de enlace matrimonial, pero también que fueron sometidos a algún tipo de disciplina. Estas fueron las razones de un *obrero*, Joaquín, 30 años, sobre la cuestión:

“La Iglesia no ve bien ese tipo de matrimonio porque significa que no estás bendecido por Dios y eso es algo que no se puede aprobar, otra cosa es que sea una costumbre muy gitana que es muy difícil de cambiar y los pastores no podemos hacer nada... a los jóvenes se les habla y prepara para que no intenten esa solución y si podemos hablamos con las familias...pero si ocurre entre hermanos cristianos tratamos de bendecirlos después en la iglesia y que pidan perdón y sepan que han hecho mal... los pastores le someterán a algún tipo de disciplina, si ella está en el coro lo dejará, si el novio tiene algún cargo se disciplinará un tiempo”.

Pero si hay un escenario específico donde los intereses del pentecostalismo compiten más abiertamente con otras perspectivas del “mercado” religioso es el tema de la de la salud y enfermedad. Las creencias

y prácticas carismáticas constituyen un conjunto de estrategias simbólicas de percepción, definición o diagnóstico, control, manipulación y rehabilitación de determinados síntomas, males, conflictos, anomalías y pecados de la carne y el alma. No hay pentecostalismo sin afirmación de la absoluta omnipotencia divina en los acontecimientos humanos y corporales. La providencia divina redefine las fronteras entre lo sagrado y profano. De ahí que, en relación con las **sanaciones y milagros** sea oportuno partir de las observaciones generales de Bourdieu (1993). El campo religioso actual es descrito por este autor como el escenario de una lucha por el control de la definición legítima de lo religioso, el monopolio de la manipulación legítima de los bienes de salvación. Este contexto explica que los límites, definiciones y competencias entre el campo religioso y otros campos relacionados no estén claros. Sostiene el autor que esta disolución de las fronteras de lo religioso favorece la extensión y creatividad de nuevas formas religiosas y asimismo guarda relación con una redefinición de la división del alma y del cuerpo, y del trabajo de cura de almas y cuerpos.

Hasta mediados de los años ochenta del pasado siglo, la falta de cobertura sanitaria y la pervivencia de enfermedades asociadas a la pobreza y la marginación aparecían como factores fundamentales en la situación sanitaria del colectivo gitano (San Román, 1980, 1986). A partir de la universalización del sistema público de salud y las mejoras de las condiciones de vida, estos aspectos perdieron importancia y fueron otros los que se pusieron de moda entre los estudiosos, como el sida y los efectos de la drogadicción, por ejemplo. Desde los años noventa, y bajo la influencia de la Antropología de la Medicina, los aspectos cognitivos y culturales de la salud gitana han tomado un claro relevo en los trabajos científicos. Tanto Marcos (1999), como Lagunas (2002) y Ramírez (2002), han analizado las representaciones y prácticas culturales gitanas en relación a los procesos de salud/enfermedad/atención desde los sistemas simbólicos o modelos médicos existentes: médico-farmacológico, alternativo-pentecostal y el de autoatención o medicina popular. Estos tres autores han destacado el papel central de las creencias y prácticas evangélicas en relación a las drogas y los procesos de desintoxicación (Marcos, 1999), los trastornos psicológicos y las drogas (Lagunas (2002) o los procesos generales y específicos de la salud, enfermedad y atención (Ramírez, 2002).

La enfermedad supone una desobediencia de los preceptos divinos ya sea por un pecado, vicio o por acción del diablo. Pero la enfermedad se configura también como metáfora de la acción divina sobre la fe. De esta manera, la enfermedad puede ser entendida como una advertencia necesaria y divina al arrepentimiento. La curación implica la aceptación de Cristo y la conversión. El proceso salud/enfermedad/curación adquiere una dimensión simbólica trascendente, es decir, una experiencia social que remite al territorio del pecado y a la lucha entre fuerzas trascendentes al individuo concreto. No obstante, el individuo es el único responsable de la enfermedad. Como ya hemos comentado las enfermedades tienen su origen en la desobediencia de los preceptos divinos ya sea como producto del pecado individual o de la acción del demonio o como prueba de Dios sobre la fe, pero en todos los casos la responsabilidad recae en el individuo, que debe cuidarse a sí mismo en todos los aspectos de la vida cotidiana. Isabel, gitana conversa de 60 años, nos lo resumía así:

“Hay males del cuerpo y males del alma. Los males del cuerpo los pueden curan los médicos y las medicinas pero los males del alma sólo los cura el Espíritu Santo y no hay medicina ni ciencia en el mundo que los sane porque el origen de la enfermedad está en la carne y en el mundo y vivir apartado de las enseñanzas de la Biblia... El pecado nos aparta de Dios y ensucia el alma y el cuerpo con enfermedades malas que

los médicos no pueden cortar porque sólo el poder del espíritu santo puede obrar milagros”

Pero a pesar de la confianza en los médicos, los creyentes refuerzan esa capacidad por medio de oraciones, imposición de manos y ruegos a Dios. Los pastores son intermediarios pero la condición es el arrepentimiento del creyente. La sanación es del cuerpo, la salvación es del alma. Por ello: “El papel clave que tienen la enfermedad y su sanación reside en la posibilidad de esta comunidad de creyentes de justificar su doctrina. Por un lado, la fe es una condición para incorporarse a la iglesia. Por otro, es a través de la enfermedad y la curación donde se evidencia la fe y la obra de Dios.” (Ramírez, 1999:153). Normalmente se acepta la validez de la medicina científica siempre que los procesos curativos tengan eficacia, pero no ocurre así con videntes, brujos y curanderos, considerados algo pecaminoso y diabólico. Lo cual no debe resultar extraño dada la competencia tanto en la cura de almas como de cuerpos que se produce en la más reciente modernidad, precisamente: “En este campo de cura de almas ensanchado, y de fronteras imprecisas, se asiste a una lucha de rivalidad nueva entre agentes de un tipo nuevo, una lucha por la redefinición de los límites de la competencia.” (Bourdieu, 1993:104). Curarse por la fe, la sanación de cuerpos, la expulsión de espíritus malignos, salir de la droga, la presencia real de milagros, profecías que se cumplen, forman una parte importante de la cotidianidad de las iglesias pentecostales. El proceso curativo se expresa así por el refuerzo de la relación personal con Cristo y el compromiso con la iglesia de adopción.

Tanto las sanaciones como otros dones carismáticos permiten una relación directa con el Espíritu Santo, eliminan al pastor agente y lo reducen a mero intermediario, y confirman públicamente la fe en el seno de la congregación. Para sanar el cuerpo la vida del paciente debe someterse a los preceptos divinos. El arrepentimiento es la condición necesaria de la eficacia de la fe para transformar las vidas y los cuerpos. La sanación es “guiada por el espíritu santo” a través de oraciones y alabanzas. En el momento ritual de la sanación carismática la glosolalia, la imposición de manos y los trances, pueden hacerse presentes. El individuo tiene entonces la posibilidad de experimentar lo sobrenatural en su propio cuerpo. El que llora, grita, se quebranta, habla en lenguas, danza, etc, demuestra haber sido tocado por el don de la sanación siendo los pastores actores secundarios de la “acción directa del espíritu santo” sobre el hombre.

Conclusiones

Las prácticas carismáticas constituyen estrategias centrales de la transformación corporal y vital de los fieles gitanos de la iglesia de Filadelfia y conllevan interesantes consecuencias en los procesos de identidad colectiva. La producción, distribución y apropiación de bienes simbólicos de salvación en los cultos gitanos, más allá del renacimiento personal, ofrecen el escenario para transformar e invertir ámbitos de dominación relacionadas con el estigma social, la identidad social y étnica. En el caso gitano, los procesos de regeneración moral del ascetismo llevan a consecuencias muy significativas en la gestión corporal y vital de los creyentes. La ordenación religiosa de la vida y del cuerpo, la preocupación por la higiene, el cuidado corporal, el rechazo de la violencia o la prohibición de ingerir sustancias nocivas (tabaco, alcohol, drogas), inciden especialmente en los contextos sociales gitanos, marcados todavía por la marginación, la pobreza, la delincuencia y el tráfico de drogas. Ello explica que las conversiones constituyan elementos importantísimos en las relaciones intra e interétnicas. La nueva fe

se convierte en un poderoso agente de resocialización que reorienta los códigos éticos y los modelos de conducta tradicionales de muchos gitanos.

Las manifestaciones carismáticas como trances, quebrantamientos, profecías, sanaciones o glosolalias, que marcan la adquisición paulatina de *habitus* pentecostales, son un aprendizaje claramente corpóreo y emocional basado en la imitación de otros “hermanos”, en la repetición temporal de esquemas de percepción y comportamiento, en el ensayo y error de posturas, gestos y movimientos que aunque admiten variaciones individuales son claramente legitimados y ordenados por el pastor y la congregación. A medida que el desarrollo conversional crece, se produce la sintonización gradual del cuerpo desde formas más espontáneas y caóticas hacia modos más estables y personales, que se expresan en esquemas corporales de mayor coordinación e identificación. Dicho proceso constituye una “reforma corporal” según Jean y John Comaroff (1992), formas de acción colectiva que reconfiguran los usos del cuerpo y modifican las relaciones entre los individuos y los procesos sociales, llegando a producir nuevos sujetos históricos. Por otro lado, los otros fieles contribuyen a delimitar los contornos y el relieve de la experiencia corporal. Dentro de la congregación las manifestaciones corporales o expresivas de un miembro serán potencialmente significantes para los demás. Tendrán sentido en relación a la trama simbólica del grupo. En este sentido, no se espera lo mismo en cuanto a la aceptación de las normas implícitas en las manifestaciones extáticas, expresión gestual, etiqueta corporal, a un converso reciente que a un hermano “tocado” o postulado para ser candidato a pastor. Es la posición en el grupo y el contexto de la interacción el que regula el modo de gestión corporal (aunque se viva según un estilo individual).

Por último, otro de los aspectos más interesantes del análisis de la gestión corporal y vital propiciada por el pentecostalismo gitano es su estrecha relación con la imagen cristiana y la identidad étnica. Tanto la extensión y vitalidad de los cultos gitanos como la unidad y cohesión de Filadelfia han contribuido a fomentar las conversiones como referente identitario privilegiado tanto a nivel interno como externo a la cultura gitana. La nueva imagen o apariencia cristiana se vincula, de este modo, con los cambios en las relaciones intra e interétnicas. Ser gitano y ser pentecostal no parece que provoque disyuntiva alguna entre los creyentes de Filadelfia, es más bien una nueva forma de entender su identidad en clave religiosa. En definitiva, las creencias y prácticas religiosas pentecostales constituyen un conjunto elaborado de estrategias de transformación y renacimiento personal. Tanto la reforma corporal como diferentes aspectos de la experiencia vital y biográfica se convierten en factores decisivos de la construcción social de la realidad de los conversos gitanos. Este modo, en muchos aspectos el “ser cristiano y parecer cristiano por dentro y por fuera” estructura todas las prácticas cotidianas y corporales, de ahí que aparezca como intrínseco y natural al modo de ser gitano. Para los creyentes, “ser cristiano” constituye la forma actual de organizar la diversidad, de crear un marco simbólico apropiado donde ser gitano adquiera su *verdadero sentido*, su continuidad y vitalidad frente al deterioro cultural de la marginación y la asimilación. Todo ello nos permite constatar la importancia que el factor religioso ha adquirido en la construcción de la identidad social y personal.

Referencias

Ardévol, Elisenda. (1994). Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos. *En* Teresa San Román (Comp.). *Entre la marginación y el racismo* (pp. 61-108). Madrid: Alianza.

- ASGG. (1993). *El fenómeno de las drogas en la comunidad gitana*. Madrid: Asociación Secretariado General Gitano.
- Beyer, Peter. (1994). *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Bourdieu, Pierre. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. (1993). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Cantón, Manuela. (1996). Curar y creer en Guatemala. A la conversión religiosa (pentecostal) por la sanación física. En José Antonio González Alcantud y Salvador Rodríguez Becerra, (Eds.). *Creer y curar: la medicina popular* (pp. 457-481). Granada: Diputación Provincial.
- Cantón, Manuela. (1998). *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala, 1989-1993*. Antigua (Guatemala)-Vermont (EEUU): Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumssock Mesoamerican Studies.
- Cantón, Manuela; Marcos, Cristina; Medina, Salvador y Mena, Ignacio. (2004). *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura.
- Coleman, Simon. (2004). The Charismatic Gift, *Journal of Royal Anthropological Institute*, 10, 421-442.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco: Westview Press.
- Corbin, Alain y Vigarello, George. (2006). *Historia del Cuerpo*. Barcelona: Taurus.
- Cox, Harvey. (1999). Pentecostalism and Golbal Market Culture, en M.W. Dempster, B.D. Klaus & D. Petersen (eds.) *The Globalization of Pentecostalism*. (pp. 386-395). Oxford: Regnum Books.
- Csordas, Thomas. (1993). Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135-156.
- Douglas, Mary. (1991). *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: S.XXI.
- Douglas, Mary. (1999). La pureza del cuerpo. *Revista de Occidente*, 222, 37-50.
- Durkheim, Emile. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Elias, Norbert. (1987). *El proceso de la civilización*. Madrid: FCE.
- Esteban (2004). *Antropología del Cuerpo*. Barcelona: Publicaciones UAB.
- Ferrándiz, Francisco. (1995). Itinerarios de un médium:espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea. *Antropología*, 10, 133-166.
- Ferrándiz, Francisco. (1999). El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios y cuerpos. *Alteridades*, 9(18), 39-55.
- Ferrándiz, Francisco. (2004). *Escenarios del Cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Univ. Deusto: Dep. Publicaciones.

- Foucault, Michel. (1994). *Microfísica del poder*. Barcelona: Planeta
- Foucault, Michel. (2001). *L'Herméneutique du sujet*. París: Seuil-Gallimard.
- Geertz, Cliford. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Good, Bryan. (2003). *Medicina, racionalidad y experiencia*. Barcelona: Bellaterra.
- Harpham, Geoffrey. (1987). *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lagunas, David. (2002). Resolviendo la salud, *I Tchatchipen*, 38, 24-32.
- Le Breton, David. (1994). Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia, *REIS* (Monográfico sobre Sociología del cuerpo). 68, 197-210.
- Le Breton, David. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Goof, Jacques y Truong, Nicolas. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- Marcos, Cristina. (1999). Adicción a tu palabra. Legitimación, deslegitimación y reinterpretación de las prácticas curativas en la Iglesia Evangélica Filadelfia. En Manuela Cantón, Joan Prat y Jaume Vallverdú (Coords.) *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (pp. 135-147). Santiago. Actas del VIII Congreso de Antropología.
- Mena, Ignacio. (2003). Sobre dones carismáticos. Una aproximación a la glosolalia y a la liberación de espíritus en los cultos evangélicos gitanos, *Gazeta de Antropología*. 19. Versión electrónica en: www.ugr.es/local/pwllac
- Mena, Ignacio. (2006). *Cristo en los mercados. Evangelismo gitano y comercio ambulante*. Biblioteca Cervantes-Taller Digital.
- Méndez, Lourdes. (2002). La mujer gitana. Entre el catolicismo y el pentecostalismo. En Aurora González Echevarría y José Luis Molina, (Coords.). *Abriendo surcos en la tierra. Investigación básica y aplicada en la UAB* (pp. 233-254). Barcelona: UAB.
- Menéndez, Eduardo. (2002). *La parte negada de la cultura*. Barcelona: Bellaterra.
- Poloma, Margaret. (2000). The Spirit Bode Me Go. Pentecostalism and Global Religion, *En Association for the Sociology of Religion. Annual Meeting*. Versión electrónica en <http://www.hirr.hartsem.edu/sociology>
- Prat, Joan. (1997). *El estigma del extraño*. Barcelona: Ariel.
- Proyecto Barañí. (2000). *Criminalización y reclusión de mujeres gitanas*. Madrid: Asociación La Kalle. Versión electrónica en <http://www.web.jet.es/gea21/sociologico>
- Ramírez, Sandra. (1999). El pentecostalismo y las prácticas de salud en una población rural. En Manuela Cantón, Joan Prat y Jaume Vallverdú (Coords.) *Nuevos Movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (pp. 149-157). Santiago. Actas del VIII Congreso de Antropología.

- Ramírez, Sandra. (2002). Mujeres, madres, curanderas. Modelos y prácticas terapéuticas entre los gitanos. *I Tchachipen*, 38, 34-42.
- Robbins, Joel. (2004). The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity, *Annual Review of Anthropology*, 33, 117-143
- San Román, Teresa. (1980). Gitanos en el mundo del trabajo. *Documentación Social*, 41, 73-88.
- San Román, Teresa (Comp.). (1986). *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid: Alianza. 1994.
- San Román, Teresa. (1997). *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales gitanas*. Madrid: S.XXI.
- Scheper-Hughes, Nancy y Lock, Margaret. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 6-41.
- Schutz, Alfred. (1974). *El problema de la Realidad Social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schutz, Alfred. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- Turner, Bryan. (1989). *La religión y la teoría social*. México: FCE.
- Turner, Bryan. (1994). Avances recientes en la Teoría del cuerpo, *REIS*(Monográfico sobre sociología del cuerpo). 68, 11-39.
- Valantasis, Richard. (1995). Constructions of Power in Ascetism, *Journal of the American Academy of Religion*, LXIII(4), 793-810.
- Wacquant, Loïc. (2004). *Entre las cuerdas*. Madrid: Alianza.
- Weber, Max. (1997). *Sociología de la Religión*: Madrid: Istmo.

Historia editorial

Recibido: 22/12/2006

Primera revisión: 05/11/2007

Aceptado: 15/01/2008

Formato de citación

Mena, Ignacio R. (2008). El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo. *Athenea Digital*, 13, 1-26. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/323>.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)