

Abril del 2009



Dones proféticos y contextos de conversión en el pentecostalismo gitano.

Prophetic gifts and contexts of conversion in the gypsy pentecostalismo.

Ignacio Mena ¹.

Recibido el 15. 11.08. Aceptado el 30.01.09

Resumen

La experiencia de una comunicación directa con el Espíritu Santo constituye un aspecto fundamental de las creencias y prácticas pentecostales gitanas. La circulación y posesión de carismas es fundamental en los contextos de conversión y en la dinámica congregacional. Este breve trabajo se detiene y analiza la apropiación y distribución de uno de los dones carismáticos: el don profético.

Palabras clave: gitanos, pentecostalismo, don profético.

Abstract

The experience of a direct communication with the Holy Spirit explains the fundamental aspect of the gypsy Pentecostal beliefs and practices. The circulation and possession of charismata are fundamental in the contexts of conversion and congregational dynamics. The present paper lies and analyzes the appropriation and distribution of one of the charismatic gifts: the prophecy.

Key words: gypsies, pentecostalism, prophetic gift.

Introducción.

La comunidad gitana española está compuesta por aproximadamente medio millón de personas, de ellas en Andalucía residen en torno a las 200.000. Junto a Andalucía la Comunidad Valenciana, Madrid y Cataluña concentran la mayoría residencial del colectivo (Gamella, 1999; FSG, 2008). Este pueblo constituye en el contexto actual de transformación y reestructuración del capitalismo y de los Estados hacia nuevas formas sociales, y que tiene en las tensiones entre la globalización y el reforzamiento de las identidades colectivas una de sus características principales, la principal minoría étnica no inmigrante, tanto de España en general como de Andalucía en particular. Los gitanos han demostrado, a lo largo de su ya dilatada historia de permanencia en nuestras tierras (hay cierto consenso en remontarla al siglo XV), una enorme capacidad de supervivencia y adaptabilidad a circunstancias socio-políticas muy adversas, y su empeño continuo por preservar su cultura tradicional.

Dicha comunidad, no sólo por cuestiones cuantitativas sino por diferentes factores históricos y culturales, ha sido siempre diversa, compleja y heterogénea, pese a que los estereotipos tiendan a unificarlos y estigmatizarlos. Cualquier intento de aproximación choca con el riesgo de caer en generalizaciones y prejuicios diversos. Más aún, el análisis se hace más problemático cuando la minoría étnica en cuestión está protagonizando, desde hace pocas décadas, un proceso de transformación y cambio cultural sin precedentes. Para cualquier investigador es inexorable constatar que las situaciones de desigualdad y exclusión social que afectan a los gitanos siguen estando presentes en la realidad cotidiana de los pueblos y ciudades españolas, pese a los avances que las políticas y los recursos destinados a combatir esas situaciones están llevando a cabo.

Los gitanos han estado siempre rodeados de polémicas sobre sus orígenes, creencias y costumbres. Sobre ellos, como “objetos”, se ha construido cierta tematización teórica muy alejada de sus reales y cotidianas problemáticas sociales. En cambio, como “sujetos”, sólo han podido refugiarse en la memoria oral ante el olvido de la historia. Y es que en las cuestiones estadísticas sobre la población gitana, por ejemplo, se han reproducido gran parte de los prejuicios y conflictos de la sociedad mayoritaria. El proceso de modernización, integración y construcción estatal y autonómica parece haberles llevado a la invisibilidad, una invisibilidad de la que salen solamente a través de referencias artísticas o delictivas en los medios de comunicación. Su identidad étnica, en cambio, a menudo se olvida pese al actual escenario de reivindicaciones de identidades colectivas.

La disolución de los sistemas tradicionales de diferenciación social constituye uno de los elementos fundamentales de la hegemonía occidental liberal y capitalista. La sociedad civil deja de ser el lugar donde se muestran las diferencias y se convierte en el espacio donde esas diferencias se ocultan y son negadas en pro de la igualdad y la democracia. Pero la negación de la existencia de esas diferencias, como el de la etnicidad gitana, por los dispositivos de control socio-económicos (poderes, padrones, censos) no hace más que evidenciar la legitimación y perpetuación de esas diferencias. Su inclusión formal o abstracta, que hace invisibles a los gitanos, desvela su exclusión real y cotidiana.

Desde los años sesenta del siglo XX se está desarrollando un movimiento religioso que está encauzando los procesos de redefinición étnica del pueblo gitano: las Iglesias evangélicas “Filadelfia”. No nos toca a nosotros como antropólogos valorar lo positivo o negativo de esa reelaboración sino intentar analizar las causas, funciones y significados del movimiento evangélico entre los gitanos. La extensión y vitalidad de las conversiones en España y Andalucía (como lo son también en Francia, Portugal o Italia) se ha producido por varios factores imbricados:

- El contexto de pluralidad y fragmentación religiosa contemporánea al hilo de una inacabada, por ficticia, “secularización” (Estruch, 1994; Ferrarotti, 1994; Cantón, 2001). En efecto, la crisis y retroceso de las iglesias institucionalizadas mayoritarias debido a la libertad religiosa y la racionalización que la modernización entraña, ha traído consigo la emergencia de nuevos movimientos religiosos que compiten en el mercado de los bienes simbólicos de salvación (González Anleo, 1985; Bourdieu, 1993).
- Los procesos de sedentarización e integración de los gitanos en las últimas décadas, tras el ocaso del mundo agrario y rural tradicional, ha reactivado ante nuevas problemáticas (drogas, viviendas, analfabetismo, mercados, aumento demográfico, desempleo, marginación) nuevas respuestas culturales identitarias y de transformación grupal (Ardèvol, 1994; San Román 1997). En esas respuestas identitarias el evangelismo, entre otras, ha supuesto un motor y cauce del cambio cultural.
- El movimiento religioso pentecostal de Filadelfia, cuyos integrantes son popularmente conocidos como “aleluyas”, ha sabido liderar desde dentro de la propia cultura gitana la adaptación a las nuevas condiciones y circunstancias históricas (San Román, 1999). Les ha dotado de un sistema simbólico en clave religiosa que, sin entrar en conflicto con muchas tradiciones gitanas (no en vano refuerzan el respeto a los ancianos, la emotividad, la virginidad de las mujeres o la honradez y la palabra), permite tanto la transformación cultural como la reafirmación étnica (Cantón, 1999; San Román, 1997). El pueblo perseguido, pecador y discriminado se convierte en el elegido por Dios (Gay Blasco, 2000. Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2004).

El trabajo que sigue trata de ofrecer una breve panorámica sobre el contexto social y étnico que han favorecido la extensión y vitalidad del pentecostalismo gitano de la denominación “Filadelfia.” Nuestra perspectiva ha consistido en subrayar los procesos de gestión corporal y de transformación de la experiencia cotidiana que las conversiones están generando². Los movimientos religiosos pentecostales subrayan, junto al carácter emotivo y sentimental de las manifestaciones “sobrenaturales” y extáticas -a través del Espíritu Santo-, la necesidad de una transformación global de la vida personal de los creyentes. La “regeneración” vital afectaría a todos los aspectos de las creencias y prácticas cotidianas de los creyentes. Los dones carismáticos constituyen en el pentecostalismo, un conjunto de estrategias simbólicas que refuerzan los procesos de transformación personal y relaciones intra e intercongregacionales. Las formas extáticas pentecostales forman parte de 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, se abre la posibilidad de comprender las prácticas ascéticas y carismáticas como una perspectiva global y adecuada para la observación y análisis de la transformación identitaria personal y étnica. Dado que anteriores trabajos hemos desarrollado aspectos como la glosolalia, los exorcismos, las sanaciones o la gestión corporal (Mena, 2003, 2007), en este estudio analizaremos la naturaleza, funciones y rasgos de las profecías.

El pentecostalismo gitano. Un movimiento étnico-religioso en la sociedad global.

La mayoría de los investigadores converge en considerar al pentecostalismo moderno como una corriente protestante que se remonta al metodismo fundado por Wesley a finales del siglo XVIII en los Estados Unidos, como corriente escindida del anglicanismo. Se caracteriza por una práctica ética rigurosa que propicia una regeneración espiritual y moral en todos los

órdenes de la vida, una transformación que se intenta reflejar en la distinción entre reino de dios - reino del mundo, santificados (bautizados) y mundanos. Además se opone a la idea calvinista de predestinación, atribuyendo la responsabilidad de la salvación a los individuos. El pentecostalismo subraya la necesidad de devolver a las iglesias el fervor del cristianismo primitivo a través de la manifestación del *espíritu santo* por medio de dones carismáticos. A la importancia de los dones se une la centralidad de la literalidad bíblica y las creencias milenaristas. Todos los rasgos y factores anteriores adquieren una significación peculiar y concreta en el pentecostalismo gitano al subrayar los contenidos más emotivos y sensuales de los cultos. Así, por ejemplo, la música y los coros de rumbas con mensajes evangélicos adquieren una relevancia central al contribuir al “calor” y fraternidad de las celebraciones y a la manifestación de formas extáticas.

Como movimiento étnico-religioso, la Iglesia Evangélica de Filadelfia, tiene sus orígenes en Francia en la década de los cincuenta cuando un pastor evangélico de las *Asambleas de Dios*, Clement Le Cossec, comenzó a predicar entre gitanos. Emigrantes españoles gitanos comenzaron a extender la nueva creencia en España a finales de los sesenta. La falta de medios y la persecución inicial ha dado lugar a una incipiente estructura institucional y un crecimiento y vitalidad espectaculares por toda España y Andalucía, propiciando una nueva e interesante síntesis cultural, religiosa y étnica. Y ello ocurre pese a que el número de gitanos conversos, conocidos como “aleluyas”, sigue siendo minoritario en relación con el conjunto de la población de esta etnia. La Iglesia de Filadelfia ha sabido constituirse en símbolo identitario tanto para sus fieles como para los que no lo son. El poder e influencia de Filadelfia se amplifica en todas las comunidades gitanas como signo de identidad y prestigio dado la ausencia o escasa presencia de otras formas de organización social o políticas gitanas como asociaciones o partidos. De esta manera, los cultos se convierten en protagonistas y mediadores privilegiados con las respectivas sociedades locales mayoritarias, y su papel será escasamente discutido por el resto de la población gitana. Este carácter mediador y representativo de las iglesias de Filadelfia se potencia debido a la diversidad y objetivos enfrentados de otras asociaciones gitanas (Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2004: 73).

De alguna manera, las conversiones gitanas al pentecostalismo 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 un poderoso mecanismo de redefinición personal y comunitarios. Precisamente, en la reestructuración de la identidad propia desde la cotidianidad y reflexividad, el cuerpo dejaría de ser en la actualidad un elemento residual en la conformación de la vida social (como aspecto secundario de la creciente racionalización), al promover la “resistencia a la colonización instrumental y globalizadora del mundo vital”³ y otorgar una esfera altamente expresiva y simbólica, repleta de significados tanto subjetivos como colectivos (Beyer, 1994). Los carismas, entendidos como estrategias de apropiación y distribución de bienes simbólicos en las congregaciones, sirven para revelar las relaciones entre creencias y prácticas. El análisis de los dones carismáticos gitanos implica el análisis del grupo social, las relaciones intraétnicas y las luchas por las formas de poder simbólico. Es así como para entender el trance, la glosolalia, la posesión, las profecías, etc, es necesario referirlos al ámbito ideológico colectivo y a las dinámicas comunitarias de los grupos de creyentes. De este modo, los dones carismáticos, como actividades simbólicas que condensan la gestión comunitaria, biográfica o corporal, tienden a formar vínculos entre lo propio y lo ajeno, entre la identidad y la alteridad (Mena, 2003).

Para nosotros es importante destacar los usos que los gitanos han hecho de la religión, es decir, la hibridación y sincretismo entre elementos religiosos y étnicos, de esta manera algunos elementos tradicionales se reelaboran buscando una fundamentación bíblica o teológica como: la importancia del parentesco y los linajes, la autoridad de los ancianos, el papel de las mujeres y el respeto a la virginidad, la honestidad y la solidaridad intraétnica. Tanto la historia de una larga diáspora de persecución y discriminación, que conformó la imagen de un pueblo estigmatizado, como la reinención y reactualización de muchos de sus valores tradicionales, que estaban siendo sometidos a una constante disolución, acaban siendo legitimados como valores religiosos (Cantón, 1999; Gay Blasco, 2000). Por otro lado, el pentecostalismo gitano enfatiza de manera evidente el carácter sentimental y emotivo de la tradición evangélica. Los cultos “aleluyas” son espacios de fuerte emotividad y cohesión comunitaria, en donde la creencia en la “intervención directa del Espíritu Santo” tanto en los pastores y fieles como en el propio ritmo y desarrollo de los cultos, se hace patente a través de los dones carismáticos con manifestaciones extáticas de todo tipo. El rigor ético y el fundamentalismo bíblico logran amortiguarse en rituales fuertemente expresivos y participativos.

La reinterpretación bíblica que determina gran parte de las creencias y prácticas religiosas pentecostales se articula ideológicamente como un referente válido de legitimación histórica para conformar la idea de los gitanos como “pueblo elegido”. Las persecuciones, diáspora, discriminación y estigmatización sufridas por los gitanos, en analogía con el pueblo judío, tienen su correlato en la historia sagrada y en las profecías de salvación colectiva. La literalidad bíblica posibilita también los componentes milenaristas de las doctrinas. Por otro lado, ha permitido indudables logros en la alfabetización de muchos gitanos. Es decir, la religión evangélica parece que sí ha sabido posibilitar entre muchos gitanos lo que los sucesivos procesos e intentos de aculturación y alfabetización por parte del Estado no han conseguido en las últimas décadas. Por último, hay que hacer constar que la sencillez de las doctrinas pentecostales, la autonomía de las congregaciones, el carácter participativo, espontáneo, emotivo y festivo de los cultos han sido bien acogidos por los fieles gitanos. La descentralización, la escasa organización y normatividad institucional, la ausencia de burocracia y la posibilidad de una relación directa y próxima, sin apenas intermediarios, con la divinidad, frente a la rutinización y formalidad de otras iglesias institucionalizadas, han jugado un papel clave en el éxito del pentecostalismo entre los gitanos. No obstante, la Iglesia de Filadelfia ha sabido conjugar, hasta ahora, las tendencias antijerárquicas, autónomas y espontáneas de las congregaciones y fieles con los intentos paulatinos de mayor reconocimiento legal y centralización.

En relación a la dinámica pentecostal, los cultos “aleluyas” mantienen un constante y tenso equilibrio entre lo que Turner denominó la estructura y la *communitas*. Es cierto que en la historia de cualquier grupo religioso pueden encontrarse sucesivas fases de una y otra. Y que toda *communitas* es propensa a convertirse en estructura. Pero desde la jerarquización y estructuración institucional las fases de *communitas* pueden ser vistas como potencialmente peligrosas, y aunque pueden ser estimadas y necesarias en circunstancias coyunturales, su encauzamiento y control es vital para los pastores. Por ello, tanto las conversiones y “avivamientos” incesantes como los rasgos emotivos y participativos de los rituales que posibilitan todo tipo de manifestaciones extáticas y carismáticas alejan a las iglesias de Filadelfia de los parámetros característicos de la estructura (Leach, 1985; Turner, 1988). El dinamismo interno y externo, el proceso de conversión individual y la evolución de las congregaciones, parecen propiciar una *communitas* reacia a cualquier estructuración. Sin embargo, el carácter a veces difuso, indiferenciado, antijerárquico, desordenado, sencillo y espontáneo de los rituales no deja de ser fruto de un conjunto de prácticas articuladas y sistemáticas. La *communitas* y fraternidad deseadas, la manifestación extática que concede

rienda suelta a las emociones, se establece y controla desde una estructura litúrgica e institucional flexible y cambiante, pero existente. Las manifestaciones carismáticas, pese a establecer fuertes lazos comunitarios, aparecen así reguladas y seleccionadas. De este modo, *communitas* y estructura parecen mantener un tenso equilibrio en las congregaciones.

En un sentido general, Prat (1997) y Delgado (1999) mantienen posturas relativamente opuestas en relación con los aspectos de *communitas* y estructura aplicados en la interpretación de los nuevos movimientos religiosos. Prat entiende que el concepto de liminalidad y transitoriedad asociado a la *communitas* permite la comparación con las experiencias religiosas sectarias. Sin embargo, las conversiones gitanas a Filadelfia no nos parece que puedan ser interpretadas desde esos parámetros. En muchos casos las rupturas que suponen las conversiones están muy lejos de ser sectarias. El fuerte sentido identitario, cohesionador y de prestigio de los contextos de conversión a Filadelfia son percibidos como signos de estatus e integración frente a la fragmentación y desunión colectiva. Y no se trata de los testimonios ideológicos de los propios conversos sino de percepciones y representaciones reflejadas en los discursos de las relaciones intra e interétnicas. El carácter intersticial de la *communitas* pentecostal es pues muy relativo.

Delgado considera que estas nuevas religiones son estructuras intersticiales que suponen mecanismos de enlace y mediación entre sujetos ante la debilidad de la *communitas* y se sorprende de que puedan ser tipificadas como anhelos de *communitas*, en el sentido de liminalidad e indeterminación de los ritos de paso según desarrolló Turner: “es contra la *communitas* generalizada que representa la experiencia de la complejidad contra la que estos grupos se revelan, puesto que no aspiran a derrocar la estructura social existente, sino a rebatir la imposibilidad de organizar pautas capaces de dotar de seguridad, homogeneidad y equilibrio moral la existencia en las sociedades urbano-industriales. Sería, por ello, mucho más propio reconocer que los nuevos cultos se justifican como reacción de protección y defensa ante esa fuente general de peligro y contaminación que representa una sociedad que ha desertificado moralmente grandes extensiones de su territorio y que parece dominada por las inconsistencias y los tránsitos, es decir, por síndromes de *liminalidad-communitas*” (Delgado, 1999:140). No obstante, esta interpretación es muy relativa cuando tiene que articularse con algunos rasgos del pentecostalismo gitano, como por ejemplo: el mantenimiento de fuertes tradiciones culturales e identitarias y la pervivencia de los lazos de parentesco entre los conversos. Además olvida todo el proceso de inclusión y exclusión de la etnia en relación al Estado y la sociedad mayoritaria.

Por su parte, Rodrigues (1995,1999) ha tratado el tema del pentecostalismo en Brasil en un contexto reflexivo y social mucho más amplio. Desde una mirada antipositivista intenta devolver a la antropología su capacidad de asombro y de reencantamiento del mundo, “lo que está en juego es la recuperación para y en la antropología de la conjunción del orden del logos y el mito, en un mismo momento y en un mismo movimiento del trabajo de pensar el mundo a través de sus culturas” (Rodrigues, 1995:36). Aunque no aborda de manera sistemática la cuestión de la dialéctica entre creencias y prácticas, sí que podemos sugerir en su distinción entre religiones “emic” y “etic” cierta perspectiva de comprensión. Para este autor, por una parte existen religiones más simbólicas y *mostrativas*, que suelen naturalizar su revelación al contar con saberes de sí, pero no buscan elaborar una teoría sobre su creencia o saber sobre sí, ancladas en la tradición o lo popular y abiertas a las relaciones entre significados, individuos e identidad. Del otro lado, estarían las religiones institucionales, que establecen relaciones claras con la sociedad, la historia y el estado y proporcionarían saberes eruditos y *demostrativos* sobre sí. El pentecostalismo estaría emparentado con las religiones del primer tipo: “esta es la posición exactamente opuesta a la de aquellas religiones que se resisten en pasar del orden del mito al orden del logos, que no producen explicaciones de sí mismas y que persisten en reencantar al mundo, aún en el caso de que lo satanicen, como lo hace el

pentecostalismo, ya que la satanización religiosa del mundo no es más que el lado perverso de su máximo maravillamiento” (Rodrigues, 1995:34). En las religiones “emic”, diríamos nosotros, se mantiene una confusión polisémica y dinámica de creencias y prácticas propiciada por el superávit de símbolos y el contexto descentralizado de vivencias de las conversiones. Con las religiones tipo “etic”, en cambio, el proceso de separación entre creencias y prácticas es propiciado por la emergencia de estructuras históricas, estatales y sociológicas.

Los fundamentos doctrinales del pentecostalismo, basados en interpretaciones literales del Nuevo Testamento, llevan a los conversos a “sentirse tocados por el Espíritu Santo”, cuya acción presente en el mundo y las vidas es considerada como incuestionable, y suele manifestarse a través de los dones o carismas. De hecho, es el carácter carismático del pentecostalismo lo que propicia fenómenos extáticos. El éxtasis abarca esferas de significación bastante diferentes e imprecisas pero aquí designamos como tal a las experiencias y técnicas asociadas a situaciones de trance, posesión, delirios, disociación mental, abandono y excitación en contextos religiosos. Dichas experiencias se dotan de fuerza y sentido en el terreno psicológico y terapéutico al hacer: “especialmente atractivos a los grupos o movimientos carismáticos cuando son capaces de solventar en la práctica vivida y directa procesos que afectan significativamente al estado de ánimo o la salud de la persona. La explicación de las causas del sufrimiento y de la enfermedad en el contexto del sistema de creencias y, lógicamente, una posible rehabilitación o curación, acaban de validar la funcionalidad y eficacia terapéutica o taumatúrgica del grupo y dan más sentido que nunca a la opción que representa” (Vallverdú, 2001).

La apropiación de dones es un elemento central en la conversión y supone un cambio radical en la vida interior y exterior del creyente, un antes y después que reorienta la biografía, la moral, los valores, las relaciones sociales, la percepción del mundo y la imagen y gestión del yo y del propio cuerpo (Vallverdú, 2001). La metodología de salvación tras la conversión supone la reorientación bíblica de los comportamientos y vida global del creyente. Su incorporación a la Iglesia de Cristo y la bendición del Espíritu Santo implica necesariamente su separación y distinción del “mundo y la carne”, para poder formar parte del grupo de los “elegidos o salvos”. No ingerir sustancias nocivas, no maldecir, no blasfemar, no acudir a espectáculos o fiestas “inmundos”, asistir a los cultos, velar por los *hermanos*, contribuir con el diezmo al mantenimiento de las iglesias, respetar al cónyuge, educar moralmente a los hijos, colaborar con la congregación y ayudar al pastor, atender el cuidado del cuerpo y la imagen pública, desarrollar un trabajo honrado, racionalizar la vida y los negocios, obedecer a las leyes y las autoridades, son algunos de esos rasgos (Cantón, 1999, 2003).

Del conjunto de dones que aparecen en las cartas en las iglesias evangélicas gitanas predominan los siguientes:

- - El don de lenguas o *glosolalia*. Constituye uno de los dones más extendidos en las iglesias.
- - *La interpretación* de lenguas aparece junto a la glosolalia pero su práctica es muy reducida.
- - Las *profecías*. Se trata de un don escaso y minoritario en las iglesias, asociado a pastores o miembros muy comprometidos.
- - *Visiones*. Los pastores y creyentes suelen tener visiones en el contexto de sus oraciones y cuando dicen ser inspirados por el Espíritu Santo
- - *Sanaciones*. A través de la imposición de manos del pastor el poder del Espíritu Santo permitiría aliviar los pesares o producir la curación de enfermedades.

- - *Liberación de espíritus* o exorcismos, es un don propio de los pastores y está asociado a la intervención diversificada, permanente y “real” del diablo en la vida de los hombres y el mundo.

Las profecías como diálogo intracongregacional.

Las profecías constituyen uno de los dones carismáticos más frecuentes en los rituales pentecostales. A pesar de la poca frecuencia en que se manifiestan en relación con la glosolalia, tanto los pastores como los fieles se refieren a ellas constantemente en sus discursos y forman parte de las prácticas de oración más íntimas de los creyentes. Las profecías siguen siendo en Filadelfia un don carismático recibido sin distinción de cargos y no ha dado lugar todavía a un ministerio profético exclusivo. Pero veamos, antes de avanzar, algunos ejemplos recogidos en el trabajo de campo. En un contexto de intensa espiritualidad, con las manos entrelazadas, casi a oscuras, con oraciones y glosolalia sucesivas, una mujer de 60 años comienza una profecía, con voz alta pero extraña y afectada, mientras el resto de la congregación aguarda con un silencio expectante:

“ Hermanos míos...hijos mío... escuchar a Cristo vuestro Señor y al Espíritu Santo que os habla...hijos míos.. abrid vuestros corazones... que vuestros oídos no estén sordos a la Palabra del Señor...aquí estoy entre vosotros para dar testimonio de mi poder y de mi amor a mis hijos...no tengáis preocupación, ni tribulación, ni tristeza alguna, que yo os salvaré...mi hijo vendrá de nuevo a la Tierra y se llevará con él a los mansos de corazón y bautizados por el espíritu...”

El elemento profético del pentecostalismo en general, y de la Iglesia gitana de Filadelfia en particular, ofrece un paradigma diferencial a la hora de comprender la autopercepción como pueblo elegido por Dios, las relaciones intracongregacionales y las relaciones rituales con la divinidad. Si para muchos cristianos el presente, la conducta y el proceder cotidianos, determina el futuro y la promesa de salvación en el más allá; para muchos pentecostales es el futuro el que determina activamente el presente, los designios divinos se anuncian, proclaman y condicionan la experiencia. De alguna manera, la perspectiva escatológica y milenarista pentecostal condiciona los actos humanos, la percepción de la realidad y el transcurso de la historia (Poloma, 2000). Por otro lado, las profecías ofrecen una “teología narrativa” para describir las interacciones sociales y las prácticas cotidianas. Stark (1965, 1999), entre otros investigadores del pentecostalismo, ha enfatizado el papel de las profecías como carismas y el retorno de los profetas como elemento central del pentecostalismo americano contemporáneo. La restauración profética va unida a la génesis de los movimientos restauracionistas y a los sucesivos reavivamientos pentecostales del siglo XX.

El pentecostalismo configura la experiencia religiosa común y cotidiana, tanto en la experiencia privada como en los cultos en las iglesias, desde la posibilidad de una comunicación directa e inmediata con la divinidad. La comunicación con el Espíritu Santo se vuelve algo natural y fluido para todos los “bautizados en el espíritu”. De este modo, la ideología religiosa tiende a resignificar toda una serie de experiencias mentales y psicológicas como sueños, visiones, imágenes, obsesiones, etc., como fenómenos sobrenaturales. Aunque desde el “ateísmo metodológico” de los investigadores sociales se niega la posibilidad de esa comunicación efectiva, si que podemos intentar comprender las consecuencias sociales y significativas que el don profético adquiere en los creyentes. La profecía como don carismático debe ser entendida dentro de una red simbólica más amplia que supone el diálogo

y comunicación constante con el Espíritu Santo, un don recibido que permite establecer una trama narrativa de mensajes con o sin elementos propiamente predictivos. De hecho, la profecía raramente es utilizada como predicción del futuro, siendo las prácticas de los astrólogos, adivinos, mistagogos, hechiceros y tarotistas, fuertemente estigmatizadas en los discursos pentecostales gitanos.

En el don profético hay que distinguir dos elementos diferenciados: la profecía entendida como carisma y por tanto distribuida de forma desigual por los fieles; y los profetas, entendido como cargo o ministerio pero acompañado de una revelación personal y carisma, “entenderemos como profeta el portador de un carisma puramente personal, que en virtud de su misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino. No estableceremos ninguna diferencia básica si el profeta anuncia una antigua revelación (real o supuesta) o presenta revelaciones completamente nuevas, es decir, según que aparezca como renovador o como fundador de religión” (Weber, 1997:105). Las revelaciones proféticas, en su sentido más general, suelen aparecer junto a fenómenos como sueños, visiones, oraciones, trances y tienen como función edificar, animar, confortar a las congregaciones. En ocasiones también pueden proporcionar correcciones, castigos o avisos para los fieles en concreto o en general. La receptividad de las mujeres para las profecía religiosas rara vez se mantienen más allá de las primeras etapas de las comunidades en las que el carisma pneumático se valora como rasgo distintivo (Weber, 1997:160). Después la rutinización y la reglamentación de las relaciones sobreviene un contraataque contra los fenómenos pneumáticos en las mujeres, considerados como morbosos y discordantes, así lo sentencia la carta de San Pablo: 1 Corintios, 14: 34, “vuestras mujeres guarden silencio en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley lo dice. Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos; porque es indecoroso que una mujer hable en la congregación”.

Tanto la bibliografía consultada como nuestra experiencia etnográfica a lo largo de casi seis años en los cultos Filadelfia de Andalucía, han puesto de relieve la reiteración de una serie de ejes comunes en las narraciones proféticas. En primer lugar, se trataría de metarelatos, cuyo sentido y referencia sólo adquieren relevancia y eficacia simbólica en el interior del paradigma congregacional y denominacional, se trataría, por tanto, de construcciones fuertemente ideológicas que, pese a las variaciones concretas, responden a las pautas y marcos sociales y culturales del grupo. La profecía es narrada en un contexto fuertemente emotivo y extático que permite redefinir su eficacia a la luz de las experiencias pasadas y presentes de los fieles. En segundo lugar, el elemento profético concreto o la iluminación divina sobre el futuro, permite reforzar algunas experiencias grupales o individuales, enjuiciar o valorar otras y olvidar otros comportamientos o acciones. Las contradicciones, antagonismos, rupturas, resistencias, escisiones, dudas, cavilaciones, preocupaciones o tensiones pueden encontrar una referencia o eco paradigmático para reconstruir la experiencia individual o los lazos perdidos de la comunidad. En tercer lugar, la pertenencia común y la conformidad entre el relato profetizado y el modelo congregacional avalan su autenticidad y relevancia. El porvenir desconocido aclara y explica lo conocido. La apropiación carismática del profeta, generalmente pastores o miembros reconocidos por su virtud, y los vínculos congregacionales, conforman una actitud empática compartida que refuerza lazos sociales, establece fronteras posibles de contaminación y peligrosidad y reactualiza la vulnerabilidad del individuo fuera del grupo. Al mismo tiempo, las profecías predisponen y orientan las creencias milenaristas y la reiterada presencia del Espíritu Santo en el mundo Pentecostal. Veamos otro ejemplo que ilustre el enfoque anterior:

“ (La profecía se inicia con una serie de sonidos desconocidos e inefables, típicos de la glosolalia, hay una pausa de breves segundos y la profeta, mujer de 50

años, con los ojos cerrados, comienza su relato con un tono elevado que distorsiona un poco su voz cotidiana...) Hijos míos, el Señor de la Verdad y la Vida os habla en esta sierva, tened fe en mi palabra, si entre nosotros pasta una oveja incierta y enfriada que tenga fe y fuerza en el Espíritu Santo, todo el poder y la gloria caerá sobre el que lo bendice y todo el pecado y sufrimiento para el que se pierde y aleja, nuestra iglesia vivirá momentos inciertos y los que creen en mí dudarán de mi palabra pero yo renaceré al tercer día, el señor os bendiga, orad por mí y seréis bendecidos... (La profeta vuelve a emitir voces glosolálicas, calla un instante y relaja la tensión contraída en esos momentos, abre los ojos y se desploma lo suficiente para ser auxiliada por las mujeres que se encuentran a su alrededor)”

Precisamente, la teoría de Stark (1965), pese a su antigüedad, establece cuatro fases que intensifican gradualmente la percepción y la experiencia religiosa de comunicación e interacción con lo divino:

- El creyente (actor humano) siente la presencia del Espíritu Santo (actor divino).
- El actor divino es percibido claramente escuchando y atendiendo las oraciones y súplicas del creyente.
- El mutuo reconocimiento proporciona sentimientos fuertes e intensos de emotividad, amor y paz.
- El creyente se considera a sí mismo como confidente y copartícipe de los mensajes y mandatos divinos a su iglesia.

Por todo ello, el análisis de las tipologías y proceso profético permite distinguir cuatro niveles en los carismas: a) profecía simple, recibida ocasionalmente por cualquier creyente en sus oraciones o trances; b) don profético, como carisma propiamente recibido y permanente que intensifica las experiencias proféticas ; c) ministerio profético como cargo y misión, poco habitual en el pentecostalismo gitano junto al siguiente, pero si en las iglesias pentecostales americanas; d) oficio profético, como un carisma poderoso e intenso que permite a los profetas un flujo constante de revelaciones. Mientras que en el primer y segundo nivel el contenido de los mensajes proféticos suele ser animar, cohesionar, confortar y ofrecer esperanzas a las congregaciones; los otros dos niveles permiten ofrecer correcciones, consejos, directrices, mandatos, avisos o castigos (Poloma, 2001, citando a Bickle and Goll). En el caso de Filadelfia los fieles suelen expresar profecías del primer y segundo tipos descritos, mientras que los pastores y evangelistas suelen acompañar sus predicaciones con profecías que incluyen correcciones, avisos y mandatos. Además los mensajes proféticos de éstos últimos se refuerzan con el dominio de las Escrituras. Veamos dos ejemplos paradigmáticos de profecías en escenarios y actores distintos:

“ El Espíritu Santo me habla y bendice a su iglesia, hermanos míos, amaros los unos a los otros como yo os amo, ayudar y confortar al hermano que lo necesita, rogad por vuestro siervo y que la paz sea con vosotros...dejad vuestros pecados, las mentiras, las quimeras, las palabras deshonestas y la ira fuera y naced de nuevo al amor y a la dulzura, revestiros de nuevo como santos y amados... tened confianza y fortalecer el espíritu porque nuevas almas vendrán a la iglesia y mi testimonio crecerá en la tierra y la paz de dios gobierne vuestros corazones y su iglesia” (Carmen, hermana, 50 años).

“Hermanos, anoche tuve una visión, estaba orando en mi casa pidiendo fuerzas para mi familia y predicar para el bien de la iglesia cuando el espíritu santo me

llenó con un mensaje, una profecía, y todavía me acuerdo porque después la apunté para traerla hoy y compartirla con vosotros...dice así: la cizaña y el trigo crecen juntos, el amor y la mentira se dan la mano, en su iglesia hay gente tibia que no renuncia al mundo y a la carne...Cristo, bendito sea su nombre, me anuncia que vendrá pronto y tenemos que estar preparados...limpiad vuestros pecados y arrodillaros ante su poder y gloria...Cristo que todo lo puede y todo lo ve y juzgará arrojará la cizaña y bendecirá al trigo...y entonces me llegó la visión de los versículos del Apocalipsis, 22:10-14, Y me dijo: No selles las palabras de la profecía de este libro, porque el tiempo está cerca. El que es injusto, sea injusto todavía; y el que es inmundo, sea inmundo todavía; y el que es justo, practique la justicia todavía; y el que es santo, santifíquese todavía. He aquí yo vengo pronto y mi galardón conmigo, para recompensar a cada uno según sea su obra. Yo soy el Alfa y el Omega, el principio y el fin, el primero y el último. Bienaventurados los que lavan sus ropas, para tener derecho al árbol de la vida, y para entrar por las puertas en la ciudad.” (Antonio, pastor, 40 años).

Por otra parte, y pese al rol de los elementos proféticos y escatológicos en los inicios del movimiento pentecostal y luego a finales de siglo con mensajes milenaristas que recuerdan siempre las palabras bíblicas del final de los tiempos y “segunda venida” de Cristo, lo normal es que las iglesias subordinen estos elementos narrativos a los mensajes de próximos “derramamientos” y “avivamientos” del Espíritu Santo, a resaltar la unidad y fraternidad de la congregación o a incidir en el compromiso de la fe. La pluralidad y complejidad del pentecostalismo en la actualidad y las redefiniciones y apropiaciones de que es objeto por parte de cada grupo social, implica que éste no pueda ser entendido como un conjunto sistemático de doctrinas, mensajes proféticos o prácticas concretas comunes; es más bien una visión del mundo que contiene una curiosa síntesis operativa de milagrería premoderna, tecnología moderna y misticismo posmoderno, una visión que construye una realidad donde lo natural y lo sobrenatural se confunden, y en esa construcción el elemento profético juega un papel central (Poloma, 2001).

Por ello, las profecías juegan un papel significativo en las prácticas religiosas pentecostales. La creencia en la comunicación, interacción y posibilidad de diálogo con el Espíritu Santo manifiesta una estrategia eficaz de mantenimiento de la cohesión congregacional. Los mensajes proféticos entendidos desde la dispensación y apropiación carismática por parte de los fieles y no desde profetas propiamente dichos reflejan revelaciones grupales, narraciones destinadas a reforzar los vínculos solidarios, recordar la perseverancia y compromiso de la fe o avisar de las tentaciones y peligros para la comunidad. Independientemente que la profecía tenga un carácter más doctrinal, ético o más ejemplar, las revelaciones ofrecen siempre una perspectiva y sentido unitario sobre la vida del creyente pentecostal. Y es el comportamiento tanto ritual como cotidiano de los fieles el que debe conformarse con ese sentido, “la estructura de ese sentido puede ser completamente diferente, y puede aglutinar en una unidad motivos diferentes, heterogéneos desde un punto de vista lógico, pues el conjunto de la concepción no está dominado por la coherencia lógica, sino por las valoraciones prácticas. Esta concepción significa siempre, aunque en un grado diverso y con resultados diferentes, un intento de sistematización de todas las expresiones de la vida, la síntesis del comportamiento práctico en un modo de vida, sin tener en cuenta su resultado específico en un caso concreto” (Weber, 1997: 117).

De este modo, las profecías y otros dones carismáticos constituyen estrategias simbólicas para dotar de sentido las transformaciones individuales y comunitarias que provocan las conversiones, pero la cuestión sigue abierta, la eficacia práctica sólo tendría sentido en el marco de la eficacia meramente simbólica. La creencia compartida en la

plausibilidad de las profecías sólo tiene sentido si queda subordinada a la dinámica del control social. Ahora bien, si tomamos a las profecías como mecanismos de visibilidad de los grupos periféricos siguiendo a Lewis (1986), o como expresiones de la marginalidad social siguiendo a Douglas (1978), para mantener la estabilidad o expresar las tensiones internas, nos llevaría a pensar en que la regulación del control se realizaría en función del antagonismo intrínseco entre los grupos minoritarios y mayoritarios, es decir, a través de los discursos y prácticas que conforman la pertenencia y alteridad entre grupos. La profecía supondría una impugnación del mundo real, una subversión del orden establecido, en reivindicación de un orden sobrenatural que se impone sobre los hombres. Pero ello sólo es posible porque las profecías constituyen hechos sociales. Es decir, no son producto de una acción simbólica individual o de mecanismos de sugestión sino de acciones rituales colectivas, cuyas revelaciones o mandatos son producto de las reglas de juego establecidas y compartidas en el culto. Por tanto, cumplen una función estructurante en la experiencia de los creyentes

En definitiva, los procesos de globalización de la economía y la cultura han contribuido de manera heterogénea y fragmentaria, con variaciones locales y culturales, a formas específicas de articulación de viejas y nuevas fórmulas religiosas. La antropología y el método etnográfico son capaces de generar estrategias científicas muy apropiadas para analizar las formas culturales concretas en conexión con los procesos mundiales. El pentecostalismo, en particular, es un fenómeno global, tanto por su carácter mundial como por su desarrollo y organización reticular, por su descentralización y su versatilidad para adaptarse, redefinirse y crecer en contextos socioculturales diversos (Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2004: 264). El pentecostalismo gitano puede concebirse como una síntesis particular entre lo global y lo local. La resistencia, no rupturista, de la Iglesia de Filadelfia, es decir, un movimiento que reivindica lo gitano sin rechazar abiertamente lo payo, se convierte en una estrategia de resistencia no política sino “simbólica”, “relacional” que genera prácticas culturales que se constituyen en sistemas de sentido y valores generados en contextos de dependencia y que, por tanto, han internalizado dichas desigualdades (Dietz, 2003: 17). Pero sobre todo implica que la especificidad cultural gitana en la actualidad tiene que ser puesta en relación con determinadas prácticas sociales y políticas, que su posición de dependencia con el sistema global muestra su interconexión a las continuidades y discontinuidades de los flujos culturales.

Por otro lado, las conversiones evangélicas han promovido la construcción entre los gitanos de una nueva redefinición e interpretación de la historia, presente y futuro de la minoría, de una autoimagen y relaciones con el entorno más positivas. De la persecución, discriminación y “pecado” del pasado han comenzado a definirse como “pueblo elegido”. Filadelfia se ha convertido en un poderoso referente identitario tanto para conversos como inconversos que ven en esta Iglesia un patrimonio común. Pero también han generado una estrategia reflexiva en relación a las prácticas corporales y vitales de los fieles. La imagen, identidad y gestión corporal del creyente se convierten en poderosos mecanismos de redefinición personal y comunitarios. Éstos dejan de ser elementos residuales en la conformación de la vida social al promover la resistencia, en clave religiosa y étnica, a la “colonización instrumental y globalizadora del mundo vital” (en expresión de Habermas) y otorgar una esfera altamente expresiva y simbólica, repleta de significados tanto subjetivos como colectivos. Las conversiones se “encarnan”, transforman los cuerpos y las biografías y ello tiene incidencia en las actividades cotidianas y económicas.

Las conversiones gitanas en el seno de la denominación pentecostal “Filadelfia” manifiestan un proceso de transformación en curso y sin precedentes de la cultura gitana, al facilitar la apropiación en clave étnica de un sistema religioso inicialmente exógeno. Y ofrecen, además, modelos alternativos de negociación de identidades tanto intra como interétnicas en relación con las poblaciones andaluzas en las que se insertan. El hecho de que

las conversiones se hayan multiplicado en las últimas décadas, al compás de transformaciones sociales, económicas y políticas que ocurren tanto en los contextos gitanos como en los de la sociedad mayoritaria, no basta para analizar la complejidad del fenómeno religioso si no intentamos diseñar una nueva mirada antropológica que atienda al modo en que el juego de las transformaciones objetivas se conjuga con los discursos y vivencias de los sujetos protagonistas, a las formas de apropiación, resistencia y redefinición de los agentes sociales de procesos más generales (sin olvidar el papel del Estado y de las administraciones públicas). En este sentido las profecías como el resto de dones carismáticos se adaptan a los pliegues, contradicciones e incertidumbres de las transformaciones sociales iniciadas.

Bibliografía.

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

Berger, Peter y Thomas Luckmann. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Paidós. Barcelona

Bericat, Eduardo (Coord.) 2007. *El fenómeno religioso*. Centro Estudios Andaluces. Sevilla

Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. Sage. London

Bourdieu, Pierre. 1993. *Cosas dichas*. Gedisa. Barcelona

Cantón, Manuela. 1999. "Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las Iglesias Filadelfia en Andalucía.", en *Los gitanos andaluces*, editado por Gamella, Demófilo. Fundación Machado. Sevilla 30: 183-206.

- 2001. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel. Barcelona.

- 2003. "Religiones globales, estrategias locales: usos políticos de las conversiones en Guatemala", en *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*, editado por B. Pérez y G. Dietz. Libros de la Catarata: Madrid. 103-125.

Cantón, Manuela; Cristina Marcos, Salvador Medina e Ignacio Mena (2004). *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Signatura. Sevilla.

Coleman, Simon. 2004. "The Charismatic Gift", *Journal of Royal Anthropological Institute*. 10: 421-442.

Cox, Harvey. 1996. *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality*. Cassel. London.

Delgado, Manuel. 1999. *El animal público*. Anagrama. Barcelona.

Díaz-Salazar, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco (Eds). 1994. *Formas modernas de religión*. Alianza. Madrid.

Douglas, Mary. 1978. *Símbolos Naturales*. Alianza. Madrid

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

Estruch, Joan. 1994. "El mito de la secularización", en *Formas modernas de religión*, editado por Díaz-Salazar, Giner y Velasco. Alianza: 267-281. Madrid

Ferrarotti, Franco. 1994. "El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado", en *Formas modernas de religión*, editado por Díaz-Salazar, Giner y Velasco. Alianza. Madrid 282-311.

- Fundación Secretariado Gitano (FSG). 2008. *Mapa sobre vivienda y comunidad gitana en España, 2007*. Ministerio de la Vivienda. Madrid
- Gamella, Juan Fco.(Coord). 1999. "Los gitanos andaluces". *Demófilo*. Fundación Machado, nº 30. Sevilla.
- Gay, Paloma. 1999. *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Berg. Oxford.
- 2000. "Gitano Evangelism: The Emergence of a Politico-Religious Diaspora", *VI EASA Conference*. Krakow.
- González-Anleo, Juan. 1985. "El zoco del espíritu". *Cuadernos de Realidades Sociales*, 35-36: 101-122.
- Greenfield, Robert. 1979. *El supermercado espiritual*. Anagrama. Barcelona.
- Habermas, Jurgen. 2003. *Teoría de la acción comunicativa*. (Vol. II). Taurus. Madrid.
- Leach, Edmund. 1985. *Cultura y comunicación*. Siglo XXI Eds. Madrid
- Lewis, Ioan. 1986. *Religión in context. Cults and Carisma*. University Press. Cambridge
- 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. Granada.
- 2007. "La fe en el cuerpo". *Antropología Experimental*. 7: 71-91. Jaen.
- 2008. "El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo". *Athenea Digital*. Barcelona. 13:1-26.
- Morris, Bryan. 1995. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós. Barcelona.
- Poewe, Karla. 1994. *Charismatic Christianity and Global Culture*. University of South Carolina Press. Columbia.
- Poloma, Margaret. 2000. "The Spirit Bade Me Go. Pentecostalism and Global Religion", en *Association for the Sociology of Religion. Annual Meeting*. Consulta 13 de Octubre de 2008. <http://www.hirr.hartsem.edu/sociology>
- 2001. "The Pentecostal Movement", en *Christian Millenarianism. Themes and Perspectives*, editado por S. Hunt. NY University Press. New York
- Prat, Joan. 1997. *El estigma del extraño*. Ariel. Barcelona.
- Rodrigues, Carlos. 1995. "El rastro de la mirada". *Antropología*. 10: 7-40.
- 1999. "O mapa dos crentes. Sistemas de sentido, crenças e religioes no Brasil de hoje", en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (Cantón, Prat y Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antroploxía. Actas del VIII Congreso de Antropología: 23-49.

San Román, Teresa. 1997. *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales gitanas*. S.XXI. Madrid

- 1999. “El desarrollo de la conciencia política de los gitanos”, en *Gitanos. Pensamiento y Cultura*, Revista ASGG, nº 0: 36-41.

Stark, Rodney. 1965. “A Taxonomy of Religious Experience”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5: 97-116.

- 1999. “A Theory of Revelations”, *Journal of the Scientific Study of Religion*, 38 (2): 287-308.

Turner, Victor. 1988. *El proceso ritual*. Taurus. Madrid.

Vallverdú, Jaume. 2001. “Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad”. *Gazeta de Antropología*, nº 17. Granada.

Weber, Max. 1997. *Sociología de la Religión*. Istmo. Madrid.

¹ Doctor en Antropología. Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Pablo de Olavide De Sevilla (España). irmencab@upo.es

² Las conversiones al pentecostalismo de la minoría étnica gitana se han visto, en parte, favorecidas por ciertos aspectos de la tradición gitana con los que la denominación guarda algún tipo de afinidad como: a) La primacía de los varones como base de las jerarquías tanto a nivel congregacional como denominacional. b) El respeto al papel de los ancianos y a la segmentación en grupos de edad. c) El papel subordinado de la mujer. d) La legitimación ideológica como pueblo elegido. e) La reinterpretación de la discriminación y del proceso histórico de la diáspora de los gitanos como alejamiento de Dios. f) La afirmación de los elementos identitarios. g) El énfasis en la emotividad y en la música. h) La adaptación a las condiciones de miseria y marginación.

³En su análisis clásico sobre la extensión de la colonización del mundo vital, Habermas, siguiendo a Husserl y Weber, sostiene que la modernización capitalista, el desarrollo de la globalización y la racionalidad instrumental, económica y administrativa tienden a colonizar otros contextos de acción comunicativos y vitales, ajenos al sistema económico o funcional de las sociedades, y pese a las resistencias de los sujetos (Habermas, 2003).