

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

**'EL FENÓMENO RELIGIOSO.
Presencia de la religión y de la religiosidad en
las sociedades avanzadas'**

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

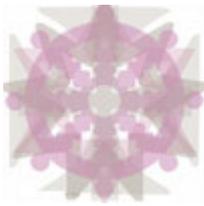
**EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA
RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS**

IGNACIO R. MENA CABEZAS

UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE

COMUNICACIÓN: *La religión y la construcción del cuerpo. Evangelismo gitano e identidad religiosa.*

Sevilla, 13 y 14 de junio de 2007.



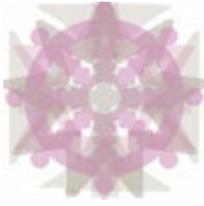
‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

RESUMEN.

Nuestro trabajo se centra en la transformación del cuerpo y de la experiencia vital como factores decisivos de la construcción social de la realidad de los conversos gitanos de la Iglesia Evangélica de Filadelfia. Nos detendremos 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 aspectos reflejan el modo como las prácticas sociales reelaboran y canalizan los comportamientos y significados del cuerpo. En este sentido, dones carismáticos constituyen elementos centrales de la gestión corporal y vital pentecostal. Se trata de abordar el estudio de la religión desde la sociología y antropología del cuerpo. La fe se encarna y los sujetos transforman su relación con el mundo y sus vidas.

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. En el caso de Andalucía, donde el mestizaje con la población *castellana* ha sido mayor, muchas iglesias cuentan con miembros no gitanos, sumando casi cien congregaciones y más de diez mil fieles (Cantón, Marcos, Medina y Mena, 2004: 73). 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).



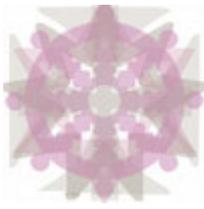
‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

- Los procesos de sedentarización e integración de los gitanos en las últimas décadas, tras el ocaso del mundo agrario y rural tradicional, han 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, 1999a, 2003). El pueblo perseguido, pecador y discriminado se convierte en el elegido por Dios (Gay Blasco, 2000a).

- Por otro lado, Beyer (1994) interpreta los Nuevos Movimientos Religiosos como recursos y estrategias culturales frente a la globalización. Mientras que la modernización y globalización generan sistemas y estructuras socio-políticas funcionalmente especializados e instrumentales que desembocan necesariamente en el incremento del individualismo y la impersonalidad, los NMR cumplen funciones performativas en los problemas residuales de los sistemas globalizantes, es decir, sobre el mundo cotidiano, la esfera privada, la identidad personal y la acción expresiva, que lejos de ser residuales adquieren un valor central para los individuos. Beyer analiza cómo el fundamentalismo religioso norteamericano pone su énfasis en la performance religiosa: control del cuerpo, sexualidad, educación, salud, familia, etc. Los NMR disminuyen progresivamente los elementos teológicos y aplican sus objetivos a aspectos no religiosos como los temas éticos, familia, sexo o salud. Precisamente, las grandes religiones se habían desligado de las cuestiones vitales, la posibilidad del milagro o de la importancia de la gestión corporal para los individuos.

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

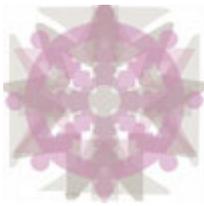


‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

construcción social de la realidad de los gitanos pertenecientes a la Iglesia de Filadelfia. Se trata de 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. La experiencia de comunicación directa con el “Espíritu Santo” constituye el aspecto fundamental de las creencias pentecostales gitanas. El cuerpo se convierte en el agente fundamental de las vivencias carismáticas y de la transformación personal del creyente. De ahí que los procesos sociales de la corporalidad, la regeneración personal, la reconstrucción biográfica y la presentación del yo se entrelacen, de un modo profundo y “encarnado” tanto en las ceremonias de los cultos como en las vivencias cotidianas de los fieles.

La vitalidad y dinamismo del pentecostalismo entre los gitanos españoles ha sido un rasgo destacado por investigadores como Teresa San Román (1997, 1999), Manuela Cantón (1997, 1999, 2004), David Lagunas (1996, 2005), Juan Gamella (1996, 1999), Paloma Gay (1999, 2000), Ana Giménez (1999), Elisenda Ardévol (1991, 1994), José Luis Anta (1994). Se trata de una característica que es compartida por todos los actuales movimientos pentecostales en el mundo, especialmente en Latinoamérica. El afán misionero y proselitista, una teología sencilla, la posibilidad de salvación y regeneración personal, los logros percibibles en el proceso de santificación, la emotividad y participación y el carácter interétnico e interclasista han favorecido el surgimiento de nuevas iglesias. En el caso gitano las conversiones al pentecostalismo se han visto, en parte, favorecidas por ciertos aspectos de la tradición gitana con los que guarda alguna afinidad como:

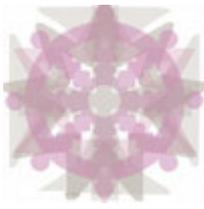
- La primacía de los varones como base de las jerarquías tanto a nivel congregacional como denominacional.
- El respeto al papel de los ancianos y a la segmentación en grupos de edad.
- El papel subordinado de la mujer.
- La legitimación ideológica como pueblo elegido.
- La reinterpretación de la discriminación y del proceso histórico de la diáspora de los gitanos como alejamiento de Dios.
- La afirmación de los elementos identitarios.
- El énfasis en la emotividad y en la música.
- La adaptación a las condiciones de miseria y marginación.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Pero entre todos ellos sin duda destaca la conexión entre el proselitismo pentecostal y el sistema de parentesco, fundamento de la organización socio-política entre los gitanos. Las conversiones no sólo no han entrado en colisión o conflicto con las pautas tradicionales de afinidad y filiación, sino que se han superpuesto a ellas hasta posibilitar que una de las estrategias esenciales en el proselitismo de nuevos fieles sea la utilización de las redes del sistema parental. Además, las conversiones se han visto, aunque en menor medida, favorecidas por las situaciones de crisis, pobreza, marginación y las consecuencias traumáticas que la delincuencia y el tráfico de drogas ha tenido entre sectores importantes de la etnia. No obstante, esta afirmación no puede llevarnos a pensar que sean las privaciones y anomias los factores monocausales de las conversiones, porque éstas se han desarrollado con mayor intensidad en los colectivos económicamente más favorecidos, por lo común vinculados a la venta ambulante.

Una interpretación superficial sobre el movimiento socio-religioso evangélico Filadelfia, emprendido por las comunidades gitanas en las últimas décadas, consiste en considerar a las conversiones y a los cultos pentecostales como manifestaciones religiosas “atrasadas”, “marginales”, “sectarias”, “antimodernas”, “externas” y si cabe “antigitanas”. Sin embargo, frente a estas opiniones, muy extendidas en los medios de comunicación y en los discursos de denominaciones religiosas no carismáticas (que incluiría a iglesias protestantes históricas e incluso al catolicismo mayoritario), los investigadores sociales, a pesar de la diversidad de perspectivas teóricas y de sus juicios de valoración sobre el fenómeno, convergen en afirmar que una de las características más relevantes del mundo pentecostal gitano o aleluya, como algunos lo llaman, es precisamente su relativa modernidad, su capacidad de síntesis con numerosos aspectos de la cultura gitana y su carácter cotidiano e integrador. Y aunque la continuidad de las creencias y prácticas pentecostales pueda ser rastreadas a lo largo de la historia del cristianismo y que mantenga evidentes vínculos con otras formas extáticas presentes en muchos rituales religiosos del mundo, esta práctica religiosa fue definitivamente impulsada por las enormes transformaciones económicas, sociales y culturales asociadas al proceso de sedentarización, proletarización e integración y/o marginación de los grupos romaníes en las ciudades europeas a lo largo del siglo veinte. El dinamismo evangélico supo atraer primero y luego adaptar y reelaborar sus prácticas a los contextos precarios y dispersos gitanos. Se trata, pues, de un fenómeno moderno, emergente, flexible, descentralizado, híbrido, que construye nuevas significaciones, nuevas relaciones sociales e identidades, y como veremos, nuevas corporalidades.



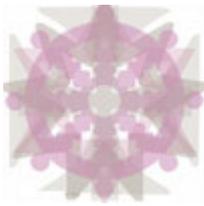
‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Nuestro interés en esta breve comunicación es analizar e interpretar las prácticas corporales gitanas, la gestión corporal y vital de los fieles, es decir, la construcción del cuerpo que se propicia desde el pentecostalismo gitano. Un interés que nos relaciona con el esfuerzo interdisciplinar de muchos investigadores que han tomado el cuerpo como un novedoso y fértil objeto de análisis, hasta el punto que hay quien considera a las sociedades modernas como *sociedades somáticas*, sociedades cambiantes y complejas que escenifican en el cuerpo las tensiones y contradicciones del mundo contemporáneo (B.S. Turner, 1994).

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, médiums 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: 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,

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.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

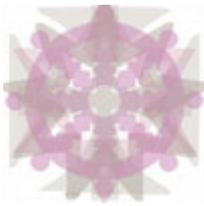
enfermos o desviados. Desde estas corrientes, el cuerpo aparecerá también como categoría analítica de los estudios de género.

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.

No obstante, este giro copernicano sobre el cuerpo de las investigaciones sociales implica una adecuación del análisis y métodos a la hora de interpretar y descubrir las prácticas corporales. El cuerpo era un objeto extraño y secundario que acompañaba y giraba en torno a la conciencia y al yo. Hoy en día, los sujetos giran, cuidan y dan forma a los cuerpos. 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. Los intercambios sensoriales, auditivos, sonoros, visiones, las tensiones musculares, convulsiones, profecías, calores, fríos, “quebrantos” entran en relación con las características étnicas, sociales o de género del grupo. 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), en sus trabajos sobre prácticas religiosas de los Tshidi de Sudáfrica 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 colonialismo². Las prácticas corporales disidentes transformarían ámbitos de dominación relacionadas con el estigma social, la identidad social y étnica, el género, etc.

²

En su análisis 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).

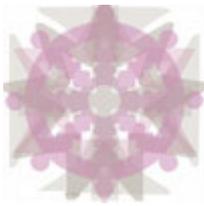


‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Los carismas pentecostales ofrecen formas alternativas de corporalidad, desarrolladas en espacios y rituales fuertemente emotivos y sensoriales, 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 en el caso gitano, cristaliza narrativas y discursos alternativos y positivos sobre la historia de los gitanos. Entre las prácticas religiosas pentecostales enfatizadas con mayor grado se encuentran diferentes formas extáticas asociadas a la manifestación de dones carismáticos, como imposición de manos, trances, liberación de espíritus, visiones y glosolalia. Desde un primer momento postulé su correspondencia con otras prácticas comunitarias más amplias de gestión corporal y biográfica (Mena, 1999, 2003). Las formas extáticas pentecostales formaban parte de sistemas simbólicos más amplios 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 abría la posibilidad de comprender el ascetismo y la construcción del cuerpo como una vía posible de acceso a la observación de la transformación identitaria personal y étnica del conversionismo gitano.

Las conversiones 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. En la estructuración de la identidad propia, el cuerpo o la espiritualidad, dejarían de ser elementos residuales en la conformación de la vida social moderna (como aspectos secundarios de la creciente racionalización), al promover la “resistencia a la colonización instrumental y globalizadora del mundo vital” y otorgar una esfera altamente expresiva y simbólica, repleta de significados tanto subjetivos como colectivos (Beyer, 1994).

En los procesos de conversión, siguiendo a Bourdieu, los agentes se empeñan en luchas simbólicas por el poder de producción y reconocimiento de sus capitales de salvación, sancionados por sus grupos denominacionales. Para ello, las estrategias se centran en las formas de presentación, percepción y nominación de la realidad. Las categorías de autopresentación personal, corporal y de habla, las descripciones del mundo y la vida se transforman en vehículos de mensajes explícitos e implícitos hacia el inconverso, de alguna manera la lógica inmanente en la acción proselitista es la exportación y reconocimiento de una visión del mundo legítima y privilegiada (Bourdieu, 1985: 139 y ss.). No es de extrañar que los

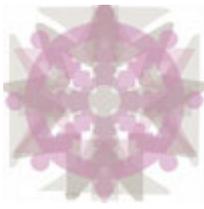


‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

contextos de conversión destaquen por la configuración de un vocabulario y sintaxis propios. De esta forma, en las negociaciones por la producción de un sentido, los conversos desvelan todo el capital simbólico adquirido en sus propias conversiones y biografías, legitimados por la propia estructura institucional y los textos bíblicos. Los discursos y las acciones despliegan así todo su poder performativo ante el inconverso dubitativo y desprovisto del armazón de un capital consagrado como crédito y garantía. La eficacia simbólica posterior de las estrategias dependerá de una pluralidad de factores pero también del grado en que la visión del mundo propuesta establezca reglas de correspondencia claras y evidentes con los elementos diversos e inciertos de la realidad del inconverso.

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 yo. 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.

El cuerpo es el primer gran soporte de una empresa de salvación. Primero por su proximidad y visibilidad, al ser el escenario privilegiado que permite la actividad del creyente. El cuerpo se constituye en condición y testimonio de la fe. La vida práctica de los conversos viene determinada por las condiciones de la corporalidad. De ahí que la acción hacia él, que es de él, asuma un significado visible de constatación de la fe y de la transformación de la vida por el “espíritu santo”. En este sentido, la gestión corporal es también vehículo de comunicación social en la medida que manifiesta un testimonio auténtico de conversión. Jaume Vallverdú sintetiza así el papel del cuerpo en los movimientos carismáticos: “el cuerpo como fuente de pecado y a la vez como medio de comunicación personal, directa e íntima con lo sobrenatural. Lógicamente, si se profundiza en los detalles de la gestión simbólica del cuerpo en el ámbito de lo religioso se observa que esto no es ninguna contradicción, sino todo lo contrario. De esta gestión derivan procesos tan conocidos y generalizados como los ritos purificatorios, las posesiones y los exorcismos, las actividades chamánicas, las curaciones milagrosas, por citar

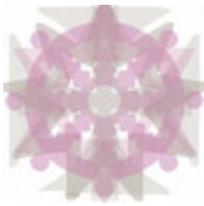


‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

solamente algunos. En este contexto es indudable que el cuerpo, como medio de acción expresiva y comunicación con lo sagrado, ocupa un lugar central en los cultos y rituales de este tipo de movimientos (...) Normalmente en las oraciones o los cantos devocionales interviene todo el cuerpo. Y suele hacerlo de una forma particularmente intensa y emotiva. En el culto predomina la acción, la intensidad de sentimientos y la participación sobre la reflexión, aunque ésta pueda estar presente en los programas litúrgicos o espirituales” (Vallverdú. 1999: 175).

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 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 S. 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. Nuestra salud y nuestra salvación necesariamente van unidas, pero nuestra enfermedad puede ser signo de elección religiosa o marca de condenación” (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 poseerá 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. El cuerpo como fuente de pecado y corrupción y, a la vez, como



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

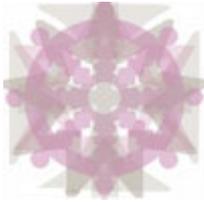
medio de comunicación con lo trascendente, sintetiza sin paradoja alguna el campo religioso pentecostal. El control del cuerpo conlleva un sistema simbólico de creencias y prácticas que manifiestan su transformación, desde la contaminación hasta su purificación, como escenario del éxtasis, y del “gozo y posesión del espíritu santo”. La “carne” debe ser permanentemente objeto de atención por los fieles tanto en un sentido cotidiano como disciplinario y bíblico-ideológico. 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 capítulo *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 identidad³. 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

3

Mari 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 médiums que intervienen en los cultos sincréticos de María Lionza en Venezuela.

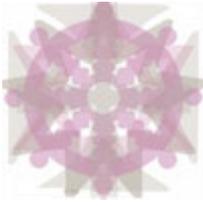


‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

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.

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”. Todas 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

La relación entre vivencia, expresión, gestión y comprensión bíblica de lo corporal constituyen de esta manera un área de estudio propio. Sin olvidar que establecer la conexión entre estos elementos analíticos no deja de significar el interés por la construcción teórica de un objeto (Bourdieu y otros, 1991). 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, configuran 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.

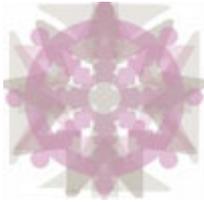


‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Las experiencias vitales se integran en la convergencia de una **biografía** individual. 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 discurrir 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. 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 del cuerpo, sino horizontalmente, sobre el plano de la intersubjetividad compartida, en la comprensión recíproca con otros sujetos del sistema cultural que además se comunican e interactúan.

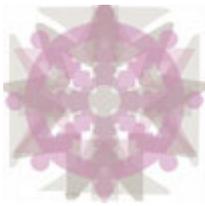
De este modo, lenguaje, acción y expresión corporal se interpretan dialécticamente tal y como Wittgenstein desarrolla en su concepto de juego del lenguaje y formas de vida. Así pues, los testimonios de fe y los relatos autobiográficos reconstruyen y entremezclan su sentido seleccionando, enfatizando u olvidando acontecimientos desde los contextos religiosos, algo que El conjunto de dones carismáticos incluyen ministerios (cargos organizativos en las iglesias), roles (funciones y rasgos congregacionales) y carismas (cualidades extraordinarias). En las iglesias evangélicas gitanas predominan los siguientes:



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

- El don de lenguas o *glosolalia*⁴. Constituye uno de los dones más extendidos en las iglesias. Como prueba del bautismo y conversión suele aparecer en los momentos más emotivos de los cultos en un gran número de creyentes. Los pastores pueden alentar o reducir su expresión según las circunstancias. Fueron los adeptos de Irving en Inglaterra y los mormones quienes llegaron a revitalizar la práctica de la glosolalia. Pero en realidad nunca llegó a desaparecer del todo y en la propia historia del cristianismo su presencia estará asociada a corrientes místicas y heterodoxas que toman en este lenguaje inefable e imposible un vocabulario para comprender la naturaleza de la comunicación con lo divino y trascendente.
- *La interpretación* de lenguas aparece junto a la glosolalia pero su práctica es muy reducida. El carácter incomunicable pero expresivo del don de lenguas necesita de una traducción autorizada.
- Las *profecías*. Se trata de un don escaso y minoritario en las iglesias, asociado a pastores o miembros muy comprometidos. La apelación a su inspiración divina en manifestaciones extáticas permite la predicción de sucesos futuros. Las narraciones de las profecías suelen contener estructuras ideológicas religiosas muy pautadas en relación con los males del mundo, los problemas de los creyentes o la congregación, y la esperanza futura de salvación.
- *Visiones*. Los pastores y creyentes suelen tener visiones en el contexto de sus oraciones y cuando dicen ser inspirados por el Espíritu Santo. Las visiones comprenden generalmente circunstancias de la congregación, aspectos o momentos biográficos y signos del poder espiritual.
- *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. Las fronteras del cuerpo y el alma se disuelven. La narración de milagros e intervención divina en los procesos de sanidad es muy recurrente en las predicaciones y en las propias experiencias de conversión. El poder espiritual de la conversión constituye además el eje central de los procesos de desintoxicación de drogas (Marcos, 1999; Ramírez, 1999, 2002; Lagunas, 2002).

⁴El eje central del pentecostalismo en relación a la doctrina y las prácticas rituales es el Bautismo en el Espíritu Santo, que se remonta a la fiesta de Pentecostés bíblico: “Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados, y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen” (Hechos, 2:1-4). Es el “bautismo en el Espíritu” el que generará y posibilitará toda una serie de dones carismáticos.

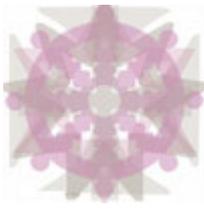


‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

- *Liberación de espíritus* o exorcismo⁵ 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. La expulsión o liberación de “espíritus inmundos” se produce en rituales fuertemente extáticos a petición de conversos y familiares preocupados por comportamientos anormales. También puede requerirse, de forma espontánea, al observarse que algunos fieles muestren un comportamiento o discurso extraño en los cultos. Éstos desconocerán su posible estado de posesión pero, serán vigilados por los pastores.

Las revelaciones carismáticas han sido interpretadas desde modelos teóricos funcionalistas como manifestaciones de procesos sociales de privación y desarticulación. Frente a este tipo de planteamientos, la etnografía en contextos de conversión gitanos muestra que los lazos primarios y parentales no sólo no se debilitan sino que se refuerzan como lazos religiosos y que los creyentes tienden a formas de integración cultural y autogestión identitarias. Desde los postulados más psicologistas los fenómenos carismáticos, como mecanismos patológicos, han sido también objeto de investigación. Se da por sentado que esa conducta implica una patología previa, pero este modelo psicológico está cargado de valores etnocéntricos, donde lo primitivo es equiparado con lo pueril y atrasado. Y esto es contrario a las numerosas descripciones etnográficas donde la figura de chamán es aceptada, valorada y honrada. De hecho, muchos estudios sobre grupos carismáticos respaldan esta afirmación, porque: “los participantes no lucen más desequilibrios ni parecen tener historias familiares más traumáticas que una muestra aleatoria de la sociedad en general. Y los seguidores de los grupos carismáticos no son necesariamente producto de manifiestos procesos de privación o desorganización” (Hine, 1974: 660). El hecho de que los miembros de un grupo actúen de un modo que su cultura considera y define como desviado o anormal no significa que los participantes sufran necesariamente una perturbación mental. La anormalidad está en las creencias y prácticas contrarias al sistema cultural mayoritario, precisamente Weber hubiera considerado que: “la evaluación negativa del carisma por parte de los terapeutas era la consecuencia de la racionalización, y habría establecido un contraste con mundos sociales menos complejos donde la participación

⁵Como muchas iglesias pentecostales y otros nuevos movimientos religiosos, los aleluyas no se reconocen como *religión*. Ésta es vista como mera institución humana ajena al verdadero espíritu evangélico de pueblo o grupo elegido por Dios que establece una relación personal y espiritual directa con la divinidad. Tampoco se reconocen como propiamente *protestantes*, tanto por el rechazo al supuesto matiz subversivo del término como por la distinción que los grupos evangélicos modernos hacen respecto al protestantismo histórico. También rechazan la práctica y el término de *exorcismos* por asociarlos a rituales satánicos y mágicos ajenos a la espiritualidad evangélica. El concepto es sustituido por el de “liberación de espíritus”, que se acomoda mejor a la literalidad bíblica. Algo parecido ocurre con la expresión *trance*, que rechazan por su supuesta relación con el espiritismo, de ahí que prefieran los términos “quebrantamiento” o “fuego interior”. Por último, tampoco les gusta hablar propiamente de *conversión* para definir el proceso de compromiso pentecostal, prefieren el de testimonio, un término que subraya mejor el carácter espiritual, libre y personal de su decisión.

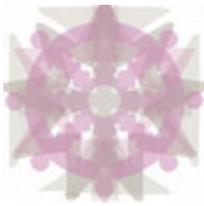


‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

carismática pudo haber gozado de mayor estima general y pudo parecer menos amenazadora y absoluta. En otras palabras, Weber argumentaría que no es el carisma mismo, sino la configuración donde se manifiesta, lo que determina el modo en que sería experimentado y evaluado” (Lindholm, 1997:100).

Por lo general, los estudios antropológicos muestran interpretaciones contrapuestas sobre estos fenómenos extáticos (Lewis, 1986; Boddy, 1994; Burke & Brinkerhoff, 1981; Neitz, 1987). Mientras que la participación en rituales extáticos en culturas tradicionales o “primitivas” es considerada como algo “normal” y funcional, la pervivencia de prácticas carismáticas en sociedades occidentales es fuertemente estigmatizada, reproduciendo las dicotomías antropológicas clásicas de primitivos-modernos, mito-razón, creencias erróneas-racionalidad. Dicha participación sólo adquiere un valor negativo cuando la sociedad se vuelve muy centralizada, impersonal y racionalizada. Charles Lindholm subraya que además de las cualidades subjetivas intrínsecas de los individuos, el carisma es ante todo una relación social, una interacción con quienes son afectados por ellas. De ahí que el análisis de la dinámica del grupo carismático, en que se relacionan los líderes y sus seguidores, sea fundamental. El carisma, además, posee una forma estructural procesual, es decir, acontece en el tiempo y en ciertas condiciones en la medida del compromiso de los participantes del grupo.

Sin duda, fue Max Weber el primero en utilizar el carisma en sociología, aunque en su interpretación habla de dos tipos de carismas, en cierto sentido contrapuestos, un *carisma institucional*, que se adquiere mediante el acceso o posición en una institución y que cumple la función de legitimar las instituciones o individuos poderosos, y un *carisma individual*, como cualidad extraordinaria intensa e irracional que se opone a toda institución, tradición u orden establecido. Pero esas cualidades extraordinarias o sobrenaturales sólo tienen sentido en relación a sus discípulos y seguidores. Y estos dos tipos de carismas, aunque pueden coincidir en determinados casos, dan lugar a la diferencia entre sacerdotes y profetas (Weber, 1997: 105 y ss.). Para Durkheim, en cambio, el acento de la experiencia carismática no se encontraba en las cualidades de los individuos sino en el grupo social, en concreto, en la participación comunitaria en rituales donde los individuos se despersonalizan y logran la cohesión, la solidaridad y la igualdad. Por ello: “La única manera de rejuvenecer las representaciones colectivas que se refieren a los seres sagrados es fortalecerlas en el seno de la fuente misma de la vida religiosa, es decir, en los grupos reunidos.” (Durkheim, 1992: 321). A la fuerza e intensidad emocional de unidad y comunión grupal la denominó *efervescencia colectiva*,

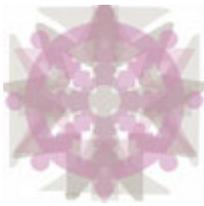


‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

elemento central de todos los rituales religiosos y de la pervivencia y prioridad de la sociedad frente a los individuos.

Frente a Weber, que consideraba que el desarrollo de la racionalización instrumental y de la burocratización implicaba el declive de las experiencias carismáticas, Lindholm considera que las revelaciones carismáticas actuales reflejan la ineptitud del sistema social para satisfacer necesidades humanas fundamentales de comunión (Lindholm, 1997:228). Para Durkheim, en cambio, era la falta de oportunidades para la *efervescencia colectiva* del mundo moderno, donde la división del trabajo, la diferenciación social, el individualismo y los postulados economicistas, lo que alejaban a la sociedad de la solidaridad y cohesión grupal. Este mismo autor afirmaba que era el individualismo creciente y la falta de ocasiones para la *efervescencia colectiva* lo que llevaría a un mayor deseo de experiencias trascendentes y carismáticas para escapar de la desesperación, soledad y aislamiento, así: “llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos” (Durkheim, 1992: 398). Sin embargo y pese a suponer postulados diferentes: “ambos pensadores parten de ciertos supuestos acerca de la naturaleza humana, esencialmente de una presunta propensión humana hacia potentes experiencias de autotranscendencia. La participación en el ritual colectivo y la estimulación de emociones intensas son modos de alcanzar el éxtasis, el cual a menudo se focaliza en torno a un individuo, que es el iniciador (para Weber) o el símbolo (para Durkheim) de la experiencia carismática” (Lindholm, 1997:57).

Precisamente, el **éxtasis** espiritual y corporal, como medio de redención en el autoperfeccionamiento y *metodología de salvación* parece garantizar la posesión provisional del estado carismático (Lindholm, 1997; Lewis, 1986; Couliano, 1994; Vallverdú, 1999). Sin embargo, el hecho de que los éxtasis pentecostales no supongan autodeificación, explica que su práctica y ejercicio se oriente a la posesión de lo divino en este mundo -bajo un dios trascendente y todopoderoso- a través de la obtención de dones o cualidades exigidas por la fe: “La metodología de salvación se orienta así a la ética y al más allá. No busca poseer a dios sino ser un instrumento de dios o llenarse de él. En ambos casos, lo no divino es lo que tiene que eliminarse del hombre cotidiano para que pueda ser igual a un dios. Lo no divino es ante todo la



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

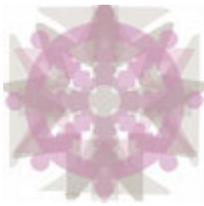
disposición cotidiana del cuerpo humano y el mundo tal y como aparece naturalmente. Mientras que el trance, la glosolalia, la sugestión, el profundo dolor de los pecados y el gozoso sentimiento de intimidad con dios, desaparecerían con los intereses cotidianos del cuerpo” (Weber. 1997:210).

En las manifestaciones carismáticas el cuerpo desempeña un papel central y recobra el protagonismo que ciertas visiones funcionalistas conservadoras y legitimadoras del orden social postulaban en los rituales religiosos desdeñando las metáforas transgresoras del cuerpo humano. En los carismas pentecostales el cuerpo habla. La fe se encarna. Su fuerza creativa revuelve y reelabora las normas usualmente acatadas. De ahí que todo el objetivo del culto pentecostal, entendido como campo religioso autónomo, sea imponer cierto orden a la producción caótica del éxtasis, ya sea individual o colectivo, obligando a una expresión moderada de las lenguas⁶o los trances. El éxtasis carismático sintetiza tanto la manifestación libre de los sentimientos y la fuerza natural del cuerpo como el sometimiento de censuras con objeto de domesticar y desnaturalizar al cuerpo.

Pero si la competencia carismática se adquiere por la práctica y no por las creencias, ello implica referirnos inseparablemente al dominio práctico de las situaciones en las que el uso extático del cuerpo es socialmente aceptable (Lewis, 1986; Bradley, 1987). Así, siguiendo a Bourdieu (1985, 1991), el sentido del valor de las propias acciones corporales (glosolalia, danzas, disciplinas, palmas, coros, compostura, trances, etc.), es una dimensión fundamental del sentido del lugar ocupado en el espacio social. Indudablemente la relación primaria con los diferentes mercados simbólicos y la experiencia de las sanciones impartidas a las propias acciones constituye, junto con la experiencia del valor del propio cuerpo y biografía como realidad positiva o negativa (santidad o pecado), una de las mediaciones que regulan el comportamiento religioso.

En efecto, al principio los fluidos del trance se experimentan desordenadamente, en una especie de *gestalt caótica*, como analizaba Csordas las experiencias difusas, discontinuas, espontáneas, de los temblores y fenómenos extáticos del movimiento católico carismático norteamericano (Csordas, 1994). El difícil aprendizaje del trance, el *quebrantamiento*, que marca la adquisición paulatina de un habitus pentecostal es un aprendizaje claramente corpóreo

⁶ El lenguaje, como técnica corporal y estilo articulario, es una dimensión de las disposiciones corporales que expresa el capital religioso y la relación socialmente aprendida con el mundo y el grupo (Bourdieu, 1985:59).

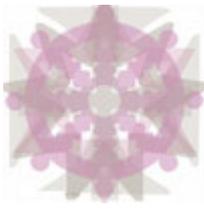


II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

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. Así, por ejemplo, la cristalización del fenómeno de la glosolalia, del don de lenguas, desde formas “feas” y “oscuras” hasta configurar representaciones admisibles con los estereotipos de la denominación pentecostal. 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.

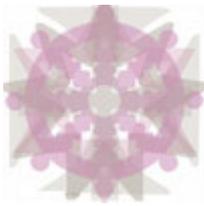
Hasta aquí nuestro recorrido, en síntesis hemos tratado de aportar una perspectiva diferente para abordar el fenómeno religioso en el mundo contemporáneo. De alguna manera, la religión lejos de desaparecer, pervive y sigue transformando cuerpos y almas. Los creyentes encarnan la fe, construyen sus cuerpos. Las comunidades y los grupos sociales redefinen y negocian su identidad en las prácticas religiosas.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

BIBLIOGRAFÍA.

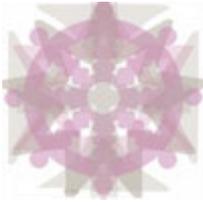
- ANTA FÉLEZ, J.L. (1994). *Donde la pobreza es marginación*. Madrid. Humanidades.
- ARDÉVOL, E. (1994). Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos. En San Román, T. (Comp.). *Entre la marginación y el racismo*. Madrid. Alianza: 61-108.
- BERGER & LUCKMANN, T. (1994). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu.
- BEYER, P. (1994). *Religion and Globalization*, London. Sage.
- BODDY, J. (1994). Spirit possession revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology*. 23: 407-434.
- BOURDIEU, P.(1985). *Qué significa hablar*. Madrid. Akal.
- BOURDIEU, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (1993). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- BRADLEY, R. (1987). *Charisma and Social Structure*. Paragon House. New York.
- BURKE, K. & BRINKERHOFF, M. (1981). Capturing Charisma. Notes on an Elusive Concept. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (3): 274-284.
- CANTÓN, M. (1997). Evangelsimo gitano y creatividad religiosa, *Antropología*. 14:45-72
- CANTÓN, M. (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 Plumsock Mesoamerican Studies.
- CANTÓN, M. (1999). Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias Filadelfia en Andalucía. En J.F. Gamella, (Coord.). *Los gitanos andaluces. Demófilo*. Sevilla. Fundación Machado. 30: 183-206.
- CANTÓN, M (2001). *La razón hechizada*. Barcelona. Ariel
- CANTÓN, M., MARCOS, C., MEDINA, S. y MENA, I. (2004). *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura.
- COMAROFF, J. & J. COMAROFF.(1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco: Westview Press.
- CORBIN, A. y G. VIGARELLO. (2006). *Historia del Cuerpo*. Barcelona
- COULIANO, Y. (1994). *Experiencias del éxtasis*. Barcelona. Paidós.
- CSORDAS, T. (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, 8(2):135-156.
- CSORDAS, T. (1994). *The sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley. University of California Press.
- DOUGLAS, M. (1991). *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: S.XXI.
- DURKHEIM, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- ELIAS, N. (1987). *El proceso de la civilización*. Madrid: FCE.
- ESTRUCH, J. (1994). El mito de la secularización, en *Formas Modernas de la religión* (Díaz- Salazar & Giner & Velasco, eds.) Madrid. Alianza: 267-281.
- ESTEBAN, M.L. (2004). *Antropología del Cuerpo*. Barcelona: Publicaciones UAB.
- FERRÁNDIZ, F. (1995). Itinerarios de un médium:espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea. *Antropología*, 10: 133-166.
- FERRÁNDIZ, F. (1999). El culto de María Lionza en venezuela: tiempos, espacios y cuerpos. *Alteridades*, 9 (18): 39-55.
- FERRÁNDIZ, F. (2004). *Escenarios del Cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Univ. Deusto: Dep. Publicaciones.
- FERRARROTI, (1994). El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado, en *Formas Modernas de la religión* (Díaz- Salazar & Giner & Velasco, eds.) Madrid. Alianza: 282-311.
- FOUCAULT, M. (1994). *Microfísica del poder*. Barcelona: Planeta
- GAMELLA, J.F. (1996). *La población gitana en Andalucía*. Sevilla: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.
- GAMELLA, J.F. (1999). (Coord.). *Los gitanos andaluces. Demófilo*. Sevilla. Fundación Machado.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

- GAY BLASCO, P. (1999). *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford. Berg.
- GAY BLASCO, P. (2000). Gitano Evangelism: The Emergence of a Politico-Religious Diaspora, *V/ EASA Conference*. Krakow. Versión internet en: www.transcomm.ox.ac.uk
- GIMÉNEZ ADELANTADO, A. (1999). Los españoles gitanos. Contexto sociopolítico y cultural, *Gitanos. Pensamiento y cultura. Revista ASGG*, 1: 42-48.
- GOFFMAN, E. (1994). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires. Amorrortu.
- GONZÁLEZ-ANLEO, J. (1985). El zoco del espíritu, *Cuadernos de Realidades Sociales*, 35-36: 101-122.
- GOOD, B. (2003). *Medicina, racionalidad y experiencia*. Barcelona: Bellaterra.
- HABERMAS, J. (2003). *Teoría de la acción comunicativa*. (Vol. II). Madrid. Taurus.
- HINE, V. (1974). The Deprivation and Desorganization. Theories of Social Movements, en *Religious Movements in Contemporary America* (Zaretsky, I. & Leone, M. Eds). Princeton University Press: 646-661.
- LAGUNAS, D. (1996). Notes sobre l' evangelisme gitano: una nova síntesis cultural, *Antropologies*. Barcelona, nº 6: 60-67.
- LAGUNAS, D. (2002). Resolviendo la salud, *I Tchatchipen*. Barcelona, 38: 24-32.
- LAGUNAS, D. (2005). *Los tres cromosomas*. Granada. Comares.
- LE BRETON, D. (1994). Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia, *REIS* (Monográfico sobre Sociología del cuerpo). Madrid, 68: 197-210.
- LE BRETON, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LE GOFF & N. TRUONG. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- LEWIS, I. (1986). *Religion in context. Cults and Charisma*. Cambridge Univ. Press.
- LINDHOLM, Ch. (1997). *Carisma. Análisis de los fenómenos carismáticos y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona. Gedisa.
- MARCOS, C. (1999). Adicción a tu palabra. Legitimación, deslegitimación y reinterpretación de las prácticas curativas en la Iglesia Evangélica Filadelfia, en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Asociación Galega de Antropología. Actas del VIII Congreso de Antropología: 135-147.
- MENA, I. (1999). Las lenguas del espíritu. Glosolalia, identidad étnico-religiosa y cambio cultural. En Cantón, Prat y Vallverdú, (Coords.) *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y "Sectas"*. Santiago. Actas del VIII Congreso de Antropología: 123-133.
- MENA, I. (2003). Sobre dones carismáticos. Una aproximación a la glosolalia y a la liberación de espíritus en los cultos evangélicos gitanos, *Gazeta de Antropología*. Granada, nº 19. Versión electrónica en: www.ugr.es/local/pwllac
- MENA, I. (2006). *Cristo en los mercados. Evangelismo gitano y comercio ambulante*. Alicante: Biblioteca Cervantes-Taller Digital.
- MENÉNDEZ, E. (2002). *La parte negada de la cultura*. Barcelona: Bellaterra.
- NEITZ, M. (1987). *Charisma and Community. A Study of Religious Commitment within the Charismatic Renewal*. New Brunswick. Transaction Books.
- POLOMA, M. (2000). "The Spirit Bade Me Go. Pentecostalism and Global Religion", en *Association for the Sociology of Religion. Annual Meeting*. Versión html en: www.hirr.hartsem.edu/sociology
- PRAT, J. (1997). *El estigma del extraño*. Barcelona: Ariel.
- RAMÍREZ, S. (2002). Mujeres, madres y curanderas. Modelos y prácticas terapéuticas entre los gitanos, *I Tchatchipen*, 38: 34-42.
- SAN ROMÁN, T. (Comp.). (1986). *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid: Alianza. 1994
- SAN ROMÁN, T. (1997). *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales gitanas*. Madrid: S.XXI.
- SCHEPER-HUGHES y Lock, M. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1: 6-41.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

- SCHUTZ, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- TURNER, B. (1989). *La religión y la teoría social*. México: FCE.
- TURNER, B. (1994). Avances recientes en la Teoría del cuerpo, *REIS* (Monográfico sobre sociología del cuerpo). Madrid. 68: 11-39.
- VALLVERDÚ, J. (1999). El análisis de los movimientos carismáticos y extáticos, en *Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y “Sectas”* (Cantón & Prat & Vallverdú, Coords.), Santiago. Actas del VIII Congreso de Antropología: 167-181.
- WACQUANT, L. (2004). *Entre las cuerdas*. Madrid: Alianza.
- WEBER, M. (1997). *Sociología de la Religión*: Madrid. Istmo.
- WILLIAMS, P. (1991). Le miracle et la nécessité: à propos du développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes. *Extraits Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris. 73: 81-98.