



TEORÍAS Y
PRÁCTICAS
EMERGENTES EN
ANTROPOLOGÍA
DE LA RELIGIÓN

Mónica Cornejo, Manuela Cantón
Ruy Llera (Coordinador/as)

10

EL RITMO DE LA CONVERSIÓN: LA EXTENSIÓN DEL PENTECOSTALISMO ENTRE LOS GITANOS CATALANES DE BARCELONA Y EL PAPEL DE LA RUMBA CATALANA

MARTÍ MARFÀ I CASTÁN
Universitat de Barcelona

El fenómeno del pentecostalismo gitano ha despertado un creciente interés para las ciencias sociales en las últimas dos décadas, pero su incidencia entre los llamados “gitanos catalanes” no ha recibido especial atención, exceptuando algunas referencias tangenciales (Méndez, 2005). La presente comunicación explora precisamente este terreno, centrándose en las continuidades y trasvases entre el fenómeno socio-musical y histórico de la rumba catalana y el movimiento evangélico gitano. Se sostiene que la rumba catalana –sus prácticas, sus artistas y protagonistas, su trayectoria histórica, sus funciones sociales y sus significados- juegan un papel nada desdeñable en la expansión y consolidación del pentecostalismo entre los gitanos catalanes.

El análisis se nutre de la experiencia etnográfica en un barrio de Barcelona que concentra parte importante de los gitanos catalanes de la ciudad. La investigación empezó en 2004 atendiendo a cuestiones de identidad y música pero en los últimos dos años ha centrado la mirada en la congregación evangélica gitana local, con más de 20 años de antigüedad y entre 120 y 180 miembros¹.

Debo aclarar que por “gitanos catalanes” no entiendo todas aquellas personas gitanas que viven en Cataluña, sino que asumo la acepción emic del término, que se refiere únicamente a ciertos grupos de gitanos que habitan –y reivindican su asentamiento histórico- en las

¹ La amplitud de la horquilla numérica se debe a la inexistencia de datos documentados sobre el número de conversos pero también al hecho que hay múltiples grados de implicación y participación en la congregación de forma que a veces resulta difícil establecer una línea divisoria clara entre los miembros y los que no lo son (Llera Blanes, 2006).

principales ciudades catalanas y valencianas, así como en Mallorca y algunas poblaciones del sur de Francia. Los calós catalanes son un conjunto de familias más o menos emparentadas entre sí que ostentan cierto estatus social y económico, constituyendo una elite entre los gitanos. En su mayoría son catalanoparlantes y sedentarios, además de contar con un notable nivel de instrucción, relaciones fluidas con los payos y negocios propios relacionados con el comercio. Su singularidad se perfila mediante construcciones y escenificaciones identitarias que parten de una doble diferenciación, respecto de los gitanos no catalanes o “peludos” y de los no gitanos o “payos” (Àlvarez et al., 1995).

En el seno de estos grupos se gestó la rumba catalana, surgida de la confluencia entre la tradición flamenca gitana y los ritmos afrocubanos. Adaptado a los formatos de canción pop consumible, el género vive su momento de esplendor comercial y proyección internacional en los años 60, que desata la estandarización estilística de una creación colectiva e histórica.

El texto que sigue arranca con una presentación contextualizada del fenómeno del pentecostalismo gitano y una reflexión sobre las dimensiones colectivas de los procesos de conversión. El cuerpo central está dedicado a un abordaje analítico de aquellos aspectos del culto evangélico gitano que guardan cierta conexión con el fenómeno de la rumba catalana.

1. CONTEXTOS DE CONVERSIÓN

La Iglesia Evangélica (de) Filadelfia (IEF) –también llamada “Culto” o “Evangelio”- es la denominación casi hegemónica del evangelismo gitano en España y Portugal. Este movimiento de filiación protestante y adscripción pentecostal surgió en los años 50, a raíz de la tarea misionera que, entre los *tsiganes* franceses, llevó a cabo el pastor de las Asambleas de Dios Clément Le Cossec. La llamada Mission Evangelique Tsigane pronto se extendió por Francia y países vecinos, emancipándose como denominación independiente y compuesta mayoritariamente por *tsiganes*. Entre los gitanos del estado español, el

movimiento experimenta su gran expansión a partir de la segunda mitad de los 70.

El pentecostalismo es un movimiento conversionista y de regeneración espiritual que privilegia los aspectos emocionales de la experiencia religiosa, los cuales se manifiestan en forma de carismas o dones espirituales. Su creencia en el contacto literal del creyente con el Espíritu Santo da lugar a experiencias extáticas y de trance. Entre sus características específicas, el evangelismo gitano cuenta con la creencia milenarista en la Parusía, un concepto mesiánico de la salvación, las dicotomías Iglesia-Mundo y una moral conformista, estoica y conservadora.

1.1. Creatividad religiosa global

El movimiento evangélico gitano se inscribe en un contexto de expansión internacional del cristianismo pentecostal y carismático, a su vez enmarcado en un resurgimiento global de lo religioso. Contrariando ciertas lecturas del weberiano “desencantamiento” del mundo y las teorías sobre secularización en el mundo occidental, la segunda mitad del siglo XX está marcada por la eclosión de los llamados nuevos movimientos religiosos, que aparecen significativamente intrincados con los procesos y efectos de la modernidad. En realidad, como se desprende de Peter Berger y Thomas Luckmann (1980) [1963] y Luckmann (1970) [1967], que retoman los planteamientos de Émile Durkheim (1987) [1912], no se puede hablar de un retorno de la religión sino de una transformación de lo religioso; “lo sagrado no retorna porque nunca se marchó”, dice Manuela Cantón (1997: 47). Los fenómenos religiosos se diversifican y se reformulan en un proceso creativo que ha desbordado las instituciones religiosas clásicas, dando paso a infinidad de corrientes, denominaciones, grupos e iglesias, que en las últimas décadas han incorporado además los sistemas de comunicación y los instrumentos tecnológicos asociados a los flujos y prácticas transnacionales (cf. Coleman, 2000). En el caso de los movimientos de regeneración cristiana, incluso se habla de una “globalización de la cristiandad carismática” (ibid.), de la cual la IEF no se escapa, como ha ilustrado Ruy Llera (2004, 2005) tomando la música como eje argumental.

1.2. Un contexto de cambio

Las condiciones socioeconómicas y políticas del estado español en la segunda mitad de los 70 y los 80 parecen favorecer la exitosa y rápida extensión de la IEF. Remitiendo a Teresa San Román (1998) [1994], diríamos que los procesos de industrialización y urbanización –y las políticas de realojamiento social que conllevan– derivan en la concentración de grupos no emparentados de gitanos en zonas suburbanas masificadas, reforzando situaciones de exclusión social y conflictos entre familias enfrentadas. A ello se le suma la crisis en las estrategias económicas de los gitanos, consecuencia de la recesión económica general, de la creciente competencia en las esferas marginales de la economía y de la progresiva regulación de estas. Ante esta situación, la droga y la delincuencia, a pesar de su carácter ilegal y nocivo, aparecen como alternativas rentables.

Según Carmen Méndez (2005), en este contexto los valores y pautas culturales de los gitanos pierden eficacia y sus estructuras organizativas se tambalean, desembocando en cuadros que podrían calificarse de anómicos. En el plano específicamente socio-religioso, Méndez (2005) cita también la tendencia al milenarismo y un sentido de la providencia divina adscritos a la religiosidad gitana, la poca identificación de los gitanos con la Iglesia Católica y una situación política de creciente apertura religiosa en España.

El caso de los gitanos catalanes tiene sus especificidades dado que no habitan las periferias urbanas ni padecen una posición social de marginalidad, por lo que los procesos de realojamiento y reordenamiento urbanístico no les afectan tan directamente. No obstante, sus estrategias económicas relacionadas con la venta –claves para la consolidación de su posición económica aventajada– sí se vieron duramente golpeadas por la crisis de los 70 y por el afán regulador de las instituciones democráticas, dejando de constituir oportunidades económicas marginales de alta rentabilidad (cf. Lagunas, 2005). La venta y el consumo de droga también hicieron sus estragos. En el ámbito artístico, que suponía una importante fuente de ingresos, las salidas también se estrecharon debido a la recesión económica y al desprestigio que sufrieron géneros musicales como el flamenco y la rumba, históricamente practicados por ellos. Se trata de

precisamente de lo que cabría llamar “crisis de la rumba”, un factor a tener en cuenta en el análisis de la extensión del pentecostalismo entre los gitanos catalanes.

2. LA CONVERSIÓN COMO NEGOCIACIÓN

2.1. Rupturas y continuidades

Hay autores que subrayan la ruptura que suponen las conversiones gitanas al pentecostalismo. Paloma Gay y Blasco (2002) destaca elementos como la introducción de conceptos no gitanos de identidad, la creación de estructuras de autoridad que compiten con el sistema de los “hombres de respeto”, la apuesta por formas de resolución de conflictos que arrinconan los sistemas de “contrarios”, “venganzas” y “destierro”, así como el planteamiento de nuevas formas de sociabilidad y sentido comunitario que tienden a superar la fragmentación política en patrigrupos. Estrategias comerciales como la “enredada” o “enredo” de los gitanos catalanes, consistente en conseguir cobrar por un producto más de lo que realmente vale y que había sido una práctica clave para la rentabilidad de sus actividades laborales, son tildadas de deshonestas, engañosas y demoníacas. El despilfarro, la fiesta desenfadada y la nocturnidad asociadas a bodas, juergas y ambientes artísticos reciben también la condena evangélica. Este dibujo, junto con la idea de “renacimiento” cristiano propio de los movimientos conversionistas, puede llevar a sentenciar que el pentecostalismo “(is) beginning to transform the very structure of Gitano socio-political relations” (ídem, 2002: 184).

No obstante, nos encontramos con muchas continuidades que revelan tanto la flexibilidad adaptativa del pentecostalismo como sus mecanismos de expansión. Entre estos elementos, acogidos a la vez que reproducidos por el movimiento evangélico, están la segregación pública entre hombres y mujeres, la autoridad y el respeto a los viejos o la importancia de la música. Además, un gran número de prácticas, estrategias y valores se adaptan al nuevo contexto, tomando contenidos ideológicos de corte bíblico y cambiando de escenario y de apariencia. Es el caso de las prácticas musicales y rituales asociadas a la rumba que analizaremos más adelante.

El proceso, según Méndez, “evangeliza la cultura y agitana el evangelio” (2005: 284). Descartando el concepto de ruptura, Patrick Williams (1993a: 10-11) opta por el término “acomodación”. A mi entender, lo que tiene lugar es un reajuste de piezas, una reestructuración del sistema social que responde a la irrupción y la ubicación negociadas del nuevo elemento –el pentecostalismo-. Suscribo, por lo tanto, la idea de un “conversionismo negociador” (Cantón, 1997: 59).

2.2. Redes familiares y sociales

La extensión del pentecostalismo entre los gitanos no está exenta de contestaciones, conflictos y tensiones, pero en pocos casos deriva en escisiones irreparables o en rupturas irreconciliables con estructuras sociales fundamentales como son los grupos de parentesco. El converso puede apartarse de ciertos ambientes asociados a la corrupción y la maldad de lo mundano pero difícilmente de la propia “casa” –sinónimo de “familia” y de “unidad doméstica”-, institución repetidamente invocada en los discursos de los predicadores como esencial para el equilibrio y la rectitud moral del creyente. Un modelo de conversión que conllevara la separación total del entorno social es poco plausible en un contexto donde la familia constituye una unidad básica de organización social, el eje entorno al cual se articulan la mayoría de estrategias materiales y simbólicas de reproducción social (cf. San Román, 1998 [1994]).

De hecho, una de las claves del éxito del pentecostalismo es su capacidad de adaptación a contextos muy dispares y su flexibilidad por adoptar elementos de estos contextos. En este sentido, su extensión entre los gitanos no puede entenderse sin tener en cuenta las relaciones y las redes sociales –familiares, laborales, vecinales y de amistad- preexistentes. Como se ha apuntado de manera recurrente, la existencia –o creación- de lazos afectivos con los conversos, así como una interacción continuada con ellos son factores usuales y determinantes en muchas conversiones (Lofland y Stark, 1965; Lofland y Skonovd, 1981). En efecto, las congregaciones evangélicas gitanas están atravesadas por vínculos familiares, generacionales y vecinales que unen a los creyentes (cf. Llera Blanes, 2005: 120-123).

Es cierto que los relatos de conversión subrayan la vertiente individual, íntima y súbita de la revelación religiosa, y que los actos rituales de conversión –entrega y bautizo- son puntuales. No obstante, hay que entender las conversiones como procesos graduales, negociados y situados que se inscriben en contextos sociales y dinámicas colectivas específicas. En adelante se ahonda en un factor – la rumba catalana- poco abordado pero que forma parte de este marco contextual y colectivo de las conversiones de los gitanos catalanes al pentecostalismo, confiriendo a este proceso ciertas particularidades.

3. EL RITMO DE LA CONVERSIÓN

En el marco de las dicotomías que oponen Iglesia y Mundo, la IEF sitúa la rumba catalana en el segundo, en la “sede del pecado, la corrupción y la mentira, reinada por Satanás”. Como el flamenco, el entorno rumbero se asocia con la fiesta descontrolada, el despilfarro ostentoso, la nocturnidad, la droga y el alcohol. Estas prácticas, también relacionadas con las bodas, las juergas, las fiestas paganas como el Carnaval y los ambientes artístico-musicales y festivos en general, se presentan como causantes de situaciones de desatención de obligaciones familiares, laborales y sociales, de violencia doméstica y malos tratos, de una sexualidad inmoral y desequilibrada y, en general, de descarriamiento social. Sin embargo, esta condena no se extiende a todas las prácticas musicales, dado que la música juega un papel central en la práctica ritual de la IEF, como elemento estructurante y marcador de los diferentes momentos y partes del culto, como proveedora de elementos significativos e identificativos y como propiciadora de estados anímicos determinados (Llera, 2006: 126-152). Así pues, en principio, música y cante solamente resultan legítimos cuando van destinados a la alabanza y glorificación de Dios.

Esta identificación de la rumba con la mundanidad y el pecado hay que entenderla en relación con lo que significó este género musical, su trayectoria histórica y su impacto sobre una o varias generaciones de músicos y de gitanos catalanes en general.

3.1. De rumberos a pastores

La eclosión de la rumba catalana en los 60, capitaneada por Pere Pubill Calaf “Peret”, propició a muchos jóvenes gitanos catalanes unas meteóricas carreras artísticas, recibiendo en poco tiempo un influjo considerable de dinero y fama. Aunque sus adineradas familias ya frecuentaban círculos de elite, el éxito rumbero les dio acceso a ambientes selectos y artísticos caracterizados, entre otros elementos, por la abundancia, la fiesta, la nocturnidad y el “vicio”.

Pero a mediados de los 70 la suerte cambia para los rumberos catalanes. La recesión discográfica, producto de la crisis económica, se añade a la moda por las sonoridades pop-rock anglosajones, el éxito de la Nova Cançó en Cataluña y el desprestigio de las producciones artísticas asociadas franquismo. Estilos como la rumba son arrinconados bajo la etiqueta de “horterada folclórica y españolista”. El panorama se agravia con el traslado del epicentro musical de Barcelona a Madrid, el estancamiento creativo y la introducción masiva del sintetizador. El desvanecimiento de la moda deja a muchos gitanos catalanes atrapados en problemas de drogadicción y alcoholismo, habituados a una vida frenética de lujos y excesos y hundidos en una percepción de fracaso. Muchas familias pierden una sustanciosa fuente de ingresos que les había catapultado socialmente.

Ante esta coyuntura, muchos artistas vuelven a sus negocios de venta ambulante y algunos se convierten al pentecostalismo, que en aquel entonces empezaba a expandirse en España. En el “Evangelio” estos músicos encuentran un arropo comunitario y un discurso ideológico donde ubicar y racionalizar sus fracasos profesionales. La IEF aparece también como un nuevo escenario para canalizar sus dotes y creaciones artísticas, y como salida profesional a la crisis que se vive en el ámbito musical “mundano”. El caso de los hermanos Francisco Abellán “Sisquetó” y Agustín Abellán “Chango” es ilustrativo dado que saltaron al mercado discográfico convencional en plena crisis y su aparente talento musical no tuvo demasiada repercusión. En cambio, con la producción de cánticos religiosos, han logrado un gran éxito en los círculos de la IEF. Sisquetó, especialmente, se ha convertido en unos de los artistas gitanos evangélicos más reconocidos en España y otros países de habla luso-hispana, dentro de un circuito interno de

distribución y consumo de productos elaborados en el seno de la IEF y denominaciones afines (Llera, 2004, 2005, 2006).

Además, el pentecostalismo gitano ofrece un nuevo contexto donde los artistas pueden volverse a presentar –o seguir presentándose– como referentes carismáticos –en el sentido weberiano–; posición que ostentaban como artistas rumberos, tanto ante sus comunidades como ante el público payo, que los recibía con grandes honores en las discotecas y salas de fiesta, venerándolos como portadores de algo muy prestigioso y apreciado, la rumba catalana. En efecto, son varios los artistas que se convierten en pastores, ejerciendo en los púlpitos y en medio de las congregaciones su liderazgo carismático. La conversión de Peret fue probablemente la más conocida y su papel en los procesos de conversión de los gitanos catalanes fue clave. Durante los 80, etapa en que militó en la IEF, circuló por los núcleos gitano-catalanes de Barcelona y Mataró, donde promovió la creación de grupos de oración y estudio bíblico; pasos previos a la constitución de congregaciones que después pastoreó. Actualmente, Peret relata que su experiencia respondió a una misión de evangelización de los gitanos catalanes, encomendada por Dios, y que su salida de la IEF sucedió al cumplimiento de tal tarea.

3.2. Cultos a ritmo de rumba

Los gitanos catalanes acarrean un *habitus* musical específico que incorporan a la práctica ritual pentecostal. Los patrones rítmicos, melódicos y harmónicos de muchos cánticos de alabanza, así como su instrumentación, remiten a los de la rumba. En ambos contextos, son recurrentes dibujos harmónicos como el I-IV-V₇, el Imin-IVmin-V₇ o el IVmin-III-II-I flamenco, las estructuras rítmicas de compás binario en 4/4 o 2/4, las voces aflamencadas, unas percusiones ceñidas a las claves afrocubanas, la presencia de las palmas, los *tumbaos* en bajos y teclados y el rasgado semipercutivo de la guitarra española característico de la rumba catalana –el “ventilador”.

Hay otras prácticas musicales que también se dan de forma muy recurrente tanto en el culto como en la rumba, como es el caso del

*medley*². La flexibilidad de esta fórmula interpretativa permite, en ambos contextos, una participación negociada y colectiva en la práctica musical, tanto en su interpretación como en la misma definición del orden lírico, los fragmentos musicales que la componen y su duración (cf. Llera, 2006: 136-137). Por otro lado, la expresión “ole”, que en contextos artísticos se usa para mostrar aprobación y admiración por una interpretación, especialmente una modulación específica de voz o un solo instrumental, se transforma en el “amén” del culto. Como expresión cristiana de aprobación por antonomasia, se usa tanto para confirmar las consideraciones de los predicadores como para aplaudir los giros vocales de los cantantes evangélicos.

En definitiva, la rumba catalana como género y práctica musical es un elemento de peso en la configuración de lo que Llera (2006: 150-151) llama, siguiendo a Birgit Meyer (2004), el “estilo ritual” de los cultos, es decir las formas específicas en que se desarrollan las prácticas culturales –sobre todo musicales– entre los gitanos catalanes. Asimismo, recorrer a los patrones rumberos permite acercar los discursos y prácticas evangélicas a los gitanos a través un lenguaje –musical– que entienden. En este sentido, la rumba, más allá de ser un mero recurso musical, constituye “*un marc comú en què emparar les diferents formes i transformacions sòcio-culturals que acompanyen als gitanos catalans*” (Àlvarez et al., 1995: 81).

Efectivamente, la música no sólo es un vehículo que permite incorporar una ideología universalista –pentecostal– en un contexto particular y situado sino que aparece como un elemento a través del cual la introducción de nuevas prácticas e influencias puede ser negociada (cf. Llera, 2004, 2005). El pentecostalismo constituye una vía de entrada de nuevos influjos procedentes de la llamada Christian Contemporary Music, una categoría eminentemente ecléctica en la cual los artistas evangélicos gitanos también inscriben sus producciones. En efecto, en el transcurso del culto se pueden escuchar baladas pop, voces que emulan el Gospel negro, algunos toques de funk, cadencias de bolero o canciones que remiten al folk americano.

² El *medley* o *pouporri* es un formato de interpretación en el que diferentes temas, canciones o partes de estas confluyen en una misma secuencia interpretativa conformando una pieza musical de larga duración.

Tales sonoridades no son ajenas a los oídos de los gitanos catalanes pentecostales. Al acercamiento mediante la incorporación de su *habitus* musical se une el precedente de muchos rumberos, que ya habían explorado anteriormente otros géneros pasándolos “por rumba”. En efecto, la rumba catalana ha servido tanto de patrón de interpretación como de composición, estableciendo un mecanismo familiarización sonora que también se da en el contexto cultural.

En el plano de los carismas y las experiencias extáticas, podemos detectar elementos que remiten a prácticas asociadas a la rumba. Las emisiones verbales que tienen lugar como manifestación del don de lenguas o glosolalia, e interpretados como un lenguaje de comunicación espiritual con la divinidad, recuerdan los recursos líricos de carácter onomatopéyico habituales en las canciones rumberas. El carácter repetitivo, a menudo monosilábico y recurrente de las primeras tiene un cierto parecido con expresiones como “lerelelelerelelele”, o “nainonainainonainona”, que se usan en los estribillos y codas de las composiciones de rumba catalana. Williams (1993b) explora estos paralelismos y apunta que la ausencia de significado en estas construcciones emisiones verbales subraya la importancia significativa de las escenificaciones mismas y de lo que reflejan, ya sean estados anímicos y emociones, ya sean dones espirituales o artísticos. Igualmente, podríamos establecer una analogía entre las formas de baile de la rumba y la vertiente corporal y gestual de la oración y el trance pentecostales. Ambas se caracterizan por movimientos compulsivos, gesticulaciones enérgicas, convulsiones, juegos de cabeza en un eje vertical y posturas arqueadas dibujadas por manos y brazos. No obstante, el discurso dicotómico aparece otra vez para oponer conceptualmente el “baile”, pecaminoso y propio del Mundo, a la “danza”, digna y acorde con los preceptos bíblicos.

3.3. Funciones análogas

Si enfocamos ahora la mirada hacia las funciones sociales que desempeñan la rumba y el culto encontraremos también similitudes significativas. Tanto las juergas o fiestas rumberas como la práctica del culto –igual que cualquier forma de extatismo religioso o de

fiesta– funcionan a la manera de dispositivos homeostáticos, o sea de una especie de “válvulas de escape” sociales. Todo grupo social requiere de mecanismos de drenaje de las tensiones que acumula y, por ello, genera contextos más o menos controlados donde las contradicciones y conflictos inherentes a la vida social se canalizan mediante manifestaciones de efervescencia colectiva, reforzando a la vez la cohesión social y los vínculos comunitarios. En este sentido, los gitanos catalanes no son una excepción (cf. Álvarez et al., 1995: 89-103).

Las nociones comunitarias que se invocan en la rumba y en el culto apuntan hacia direcciones diferentes: lo rumbero se erige como emblema de la gitano-catalanidad mientras que en el contexto cultural se apuesta más por la comunidad religiosa –aunque esta pueda también tener connotaciones étnicas. Sin embargo, en ambos escenarios se propician experiencias que se asemejan a la *communitas* turneriana, es decir a una disolución de las estructuras y diferencias sociales, y se proyectan concepciones de comunidad imaginada; todas fatalmente destinadas a ser contradichas por la vida social que transcurre más allá de estos contextos rituales y extraordinarios. Las “cosas como son” no se corresponden a las “cosas como deberían ser”; retomando a Durkheim (1987) [1912], el mundo real se opone al mundo ideal. Pero tal discrepancia es asumida y, en el caso de los gitanos evangélicos, expresada mediante las dicotomías Iglesia/Mundo. En efecto, ambos polos constituyen un todo social, de manera que el mundo ideal, el del ritual, ejerce de *focusing lens*: unifica y racionaliza la experiencia cotidiana y su incongruencia, confiriéndole significación y sentido en el marco del modelo para pensar el mundo que el mismo ritual proyecta (Smith, 1988: 63-65).

3.4. Mecanismos de desestigmatización

Diversos autores coinciden en apuntar que el movimiento evangélico gitano permite a los gitanos pensarse y hablar de sí mismos en términos propios, tomando las riendas en la producción de su proyección pública e invirtiendo el sentido –que no necesariamente el contenido– de la narrativas existentes sobre la gitaneidad (Cantón, 1997, 2004; Llera, 2006; Williams, 1987, 1993). Hasta cierto punto, la

rumba catalana también ofreció –y aún ofrece– elementos para una reapropiación agencial de la propia representación. Por medio de este género musical, su práctica y su reivindicación como creación colectiva propia, los gitanos catalanes (re)crean y hacen efectiva la distancia simbólica con los gitanos no catalanes y los payos, ya que la rumba se erige como síntesis a medio camino entre el flamenco gitano “tradicional” asociado a los primeros y los estilos afrocubanos popularizados en los años 30, 40 y 50 como moda internacional de masas (Àlvarez et al, 1995: 73-79). La eclosión comercial y el éxito popular de la rumba catalana en los 60 permite tanto a los artistas gitanos como al conjunto de la comunidad gitano-catalana, que ostenta la paternidad del estilo musical, proyectarse en términos, si bien no estrictamente propios ya que el éxito y reconocimiento de la rumba tiene lugar en una industria musical paya, sí positivos. De hecho, su consideración como figuras artísticas de prestigio los sitúa en una posición eminentemente carismática –en el sentido weberiano. El proceso podría calificarse de “desestigmatización”, o paso del estigma al carisma –ambas identidades absolutas, esencializantes y reduccionistas, el tránsito entre las cuales es más plausible que hacia una situación de “normalidad” (Warren, 1980).

Del mismo modo, la conversión religiosa, el “renacimiento” cristiano, también tiene un componente indefectiblemente desestigmatizador. En el caso de los gitanos, no sólo representa dejar atrás un “yo” pecaminoso en favor de un ser renovado y puro, sino que colectivamente les dota de elementos discursivos y performativos para presentarse ante el mundo en términos positivos, construyendo su singularidad en oposición a la alteridad que encarnan sus propios problemas reales (Cantón, 1997: 59). De pueblo marginado o minoría perseguida que reclama reconocimiento social pasan a erigirse como la nación santa, el pueblo escogido de Dios y encargado con la misión divina de evangelizar al resto de pueblos; se sitúan, por lo tanto, en el centro y en la cúspide de su propia interpretación del mundo (Gay y Blasco, 2002).

Ante el desprestigio y la estigmatización en que se hundió la rumba catalana a partir de los tardíos 70, la IEF aparece como una oportunidad que los gitanos catalanes tienen de recuperar –o

mantener– su condición carismática, ahora planteada en unos términos respaldados por la autoridad del argumento divino. El paso de “estrellas de la rumba” a “pueblo escogido” parece ser estructuralmente plácido, aunque algunos contenidos tengan que transformarse y reorganizarse.

4. (RE)CONVERSIONES NEGOCIADAS

Para concluir, recupero la idea de la incorporación negociada del pentecostalismo en contextos específicos. Como se ha apuntado, en el caso de los gitanos lo que se produce no es una ruptura radical sino una reestructuración del sistema social y, en consecuencia, un conjunto de (re)negociaciones identitarias. Para los gitanos catalanes, el pentecostalismo entra a formar parte de un repertorio de recursos para la construcción y escenificación de su propia singularidad, en el cual ya encontramos a la rumba o el mismo concepto de “gitanos catalanes”. Igualmente, el culto, como práctica y como espacio, se erige en escenario para estos procesos, donde elementos procedentes de los ámbitos rumberos entran también en juego y desarrollan roles fundamentales.

La incorporación del pentecostalismo en las comunidades gitano-catalanas conlleva también un trasvase de elementos en la dirección opuesta. Es conocido como, a su vuelta a los escenarios “mundanos”, Peret retomó algunas de sus canciones de alabanza para convertirlas en éxitos rumberos; es el caso del famoso estribillo “Barcelona tiene poder”, procedente de “Jesucristo tiene poder”. Y también ocurre que muchos de los jóvenes gitanos catalanes que protagonizan la escena musical rumbera y gitana actual debutaron y se formaron como músicos en los coros de la IEF.

En efecto esta incorporación, como proceso dinámico y contestado, se articula mediante la activación y (re)negociación de prácticas y dinámicas existentes –como las redes familiares y las prácticas rumberas. Eso supone no sólo la reproducción de estos elementos sino la introducción y creación de nuevos. En este sentido, podemos entender los procesos de conversión como procesos de reconversión,

en el sentido de transformación adaptativa y negociada a raíz de la irrupción de un nuevo fenómeno.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, Albert et alter (1995) *Sabor de rumba. Identitat social i cultural dels gitanos catalans*, Lleida, Pagès.

BERGER, Peter; y LUCKMAN, Thomas (1980) [1963] “La sociología de la religión y la sociología del conocimiento”, *Historia y Fuente Oral* 10, pp. 37-44.

CANTÓN, Manuela (1997) “Evangelismo gitano y creatividad religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión”, *Antropología* 14, pp. 45-72.

CANTÓN, Manuela; et alter (2004), *Gitanos pentecostales. Una mirada a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Sevilla, Signatura.

COLEMAN, Simon (2000) *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge UP.

DURKHEIM, Émile (1987) [1912], *Les formes elementals de la vida religiosa*, Barcelona, Edicions 62.

GAY y BLASCO, Paloma (2002) “Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective”, *Social Anthropology* 10: 2, pp. 173-188.

LAGUNAS, David (2005) *Los tres cromosomas: modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes*, Granada, Comares.

LLERA, Ruy (2004) “A Música na Construção de uma Identidade Religiosa. O caso do movimento evangélico cigano em Portugal”, *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, septiembre 2004.

LLERA, Ruy (2005) “Music as Discourse. Gypsy Pentecostal Music in Portugal and Spain”, *XIX World Congress IAHR*, Tokyo, marzo 2005.

LLERA, Ruy (2006) *Aleluia! Música e Identidade num Movimento Evangélico Cigano na Península Ibérica*, Universidade de Lisboa, tesis doctoral.

LOFLAND, John; y SKONOVD, Norman (1981) "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion* 20: 4, pp. 373-385.

LOFLAND, John; y STARK, Rodney (1965) "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review* 30: 6, pp. 862-875.

LUCKMANN, Thomas (1970) [1967] *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, Nueva York, Macmillan.

MÉNDEZ, Carmen (2005) *Por el camino de la participación. Una aproximación contrastada a los procesos de integración social y política de los gitanos y las gitanas*, Universitat Autònoma de Barcelona, tesis doctoral.

MEYER, Birgit (2004) "Praise the Lord". Popular cinema and pentecostalite style in Ghana's new public sphere, *American Ethnologist* 31: 1, pp. 92-110.

SAN ROMÁN, Teresa (1976) *Vecinos gitanos*, Madrid, Akal.

SMITH, Jonathan (1988) *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: Chicago UP.

WARREN, Carrol (1980) "Destigmatization of Identity: From Deviant to Charismatic", *Qualitative Sociology* 3: 1, pp. 59-72.

WILLIAMS, Patrick (1987) "Le développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes en France: mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d'identité", in *Vers les sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France*, Paris, ORSTOM, pp. 325-331.

WILLIAMS, Patrick (1993a) "Questions pour l'étude du mouvement religieux pentecôtiste chez les Tsiganes", in N. BELMONT y F. LAUTMAN (eds.) *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, CTHS, pp. 433-445.

WILLIAMS, Patrick (1993b) "Une langue pour ne rien dire. La glossolalie des Tsiganes pentecôtistes", in C. PÉTONNET y Y. DELAPORTE (eds.) *Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth*, Paris, L'Harmattan, pp. 111-125.