

Liderazgo, poder y etnicidad en la Iglesia Filadelfia
de Jerez de la Frontera (Cádiz)¹:
Dios quiere que nos mudemos a ese templo

Leadership, Power and Ethnicity in Iglesia Filadelfia
(Philadelphia Church) in Jerez de la Frontera (Cádiz):
God wants us to move to that temple

Manuela Cantón-Delgado
Javier J. Royo

Departamento de Antropología Social. Universidad de Sevilla

RESUMEN

Este artículo presenta parte de los resultados de un proyecto de investigación etnográfica que llevamos a cabo en la más importante congregación evangélica gitana de Jerez de la Frontera. La investigación busca, entre otros objetivos, explicar las razones por las que la congregación principal, la *iglesia madre* de la localidad, ha rehusado vincularse a la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA). Nuestra investigación persigue asimismo desentrañar el papel jugado por las variables *etnia* y *religión* en la decisión de mantener su autonomía como congregación vinculada únicamente a la estructura de la Iglesia Filadelfia, una decisión con costes ya que, de haberse producido la vinculación a FACCA, ésta habría reportado sobre el papel significativas ventajas económicas y políticas a la congregación. Para ello, hacemos uso de las nociones de *frame* y *fabricación* de E. Goffman, que nos permiten una aproximación al análisis de los significados implicados en la organización de la experiencia; así como de las aportaciones de H. Velasco *et al.* y D. Gambetta sobre las relaciones de *confianza* y *cooperación*. La presentación del caso estará precedida por un análisis sobre los mecanismos de gestión de la diversidad religiosa diseñados por la administración pública española, que serán contrastados con el ideal *laico* de J. Maclure y C. Taylor.

Palabras clave: Política, Laicidad, Etnicidad, Religión, Minoría Gitana.

SUMMARY

This article presents part of the results of an ethnographic research program we conducted within the largest evangelical gypsy congregation from Jerez de la Frontera. Among other

¹ La investigación que se está llevando se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D+i CSO2010-17962 (2010-2014) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, titulado «La construcción política del evangelismo gitano. Iglesias, federaciones y nuevos actores políticos», del que la Dra. Manuela Cantón Delgado es Investigadora Principal y en el que también participa la Dra. Teresa San Román Espinosa. Al Proyecto se ha incorporado en 2013 el antropólogo Francisco Javier J. Royo como Contratado Predoctoral dentro del V Plan Propio de Investigación de la Universidad de Sevilla.

objectives, the research we are developing aims to explain the reasons why the main congregation, the *mother church* of the town, refused to join the Federation of Cultural Christian Associations of Andalusia —Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía— (FACCA). Our research also aims to unravel the role played by the variables *ethnicity* and *religion* in the decision to maintain their autonomy as a congregation linked solely to the Iglesia Filadelfia's structure (Philadelphia Church). If they had alternately decided to join the FACCA they would have gained significant economic and political advantages. In order to accomplish our task we use E. Goffman's notion of *frame*, which allows an approach to the meanings involved in the organization of experience, as well as the contributions of H. Velasco et al. and D. Gambetta on relations of *trust* and *cooperation*. The case presentation will be preceded by an analysis of the mechanisms of religious diversity management designed by the Spanish public administration, which will be contrasted with the ideal of *laicism* by J. Maclure and C. Taylor.

Key words: Policy, Laicism, Ethnicity, Religion, Gypsy Minority.

PRELIMINAR

La historia de la Iglesia Evangélica Filadelfia, expresión institucional del movimiento evangélico gitano en España, comienza en la Bretaña francesa y se remonta a los años cincuenta del siglo pasado. En esta zona del noroeste de Francia un pastor no gitano y líder de las pentecostales Asambleas de Dios, Clement le Cossec, emprendió una intensa labor proselitista entre poblaciones gitanas que se extendió de la India a los Estados Unidos y que alcanzó, en los años sesenta del pasado siglo y de la mano de gitanos españoles evangelizados en Francia, el sur de España. Clement le Cossec comenzó a predicar a gitanos españoles que trabajaban en el país vecino como temporeros en la vendimia y que, a su regreso, iniciaron un proceso lento e incansable de evangelización entre los suyos, primero en Cataluña y luego hacia el centro y sur de la península, hasta alcanzar Sevilla primero y Granada poco después. Aquellos pioneros a quienes se deben las primeras conversiones de gitanos andaluces se llamaban Lari y Joselito. La fundación de la Iglesia Evangélica Filadelfia, que recibió este nombre tras rechazar el de «Misión Gitana» y en lugar de adoptar el *Vié et Lumière* de los manouches evangélicos franceses, tuvo lugar en España en 1965 y la primera Iglesia Filadelfia se creó en Balaguer (Lérida) en 1968, que ha quedado para la historia como el punto de encuentro de los primeros conversos gitanos en España. Hacia la década de los ochenta y noventa, Andalucía ya contaba con 80 congregaciones, aproximadamente el 10% de Iglesias Filadelfia registradas en todo el territorio español (Cantón *et al.* 2004: 67-78). Hoy suman 1.300 iglesias distribuidas por las veintidós zonas en las que la Iglesia ha repartido territorialmente toda España, y 6.500 pastores que han recibido formación en las escuelas bíblicas gitanas. Aproximadamente el 20% de los gitanos españoles han recibido el bautismo adulto por inmersión, es decir, son evangélicos pertenecientes de la Iglesia Filadelfia, según fuentes solventes de la Asamblea Nacional de esta Iglesia.

En los últimos quince años, y paralelamente a esta expansión de las iglesias gitanas, se ha venido registrando la progresiva aparición de redes de poder etnopolítico en el seno de algunas congregaciones religiosas o «capillas». Sus protagonistas son pastores evangélicos y, como tales, la articulación de la autoridad religiosa que representan con la autoridad tradicional de los patrilinajes gitanos locales es compleja.

En la mayor parte de los casos no la suplanta, sino que se superpone y hasta la refuerza, dando frecuentemente lugar a interesantes relaciones de cooperación para la resolución de los conflictos comunitarios por la vía del reconocimiento de la autoridad moral de los pastores por parte de los «gitanos viejos de respeto». Desde 2001 comienza a gestarse en Andalucía, y posteriormente en Cataluña, el movimiento asociativo evangélico que cristaliza en una institución autodenominada «brazo social» de la Iglesia Filadelfia: la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA). Aunque en proceso de severo declive debido al cese de las subvenciones con que ha venido financiándose en la última década, las asociaciones que componían la FACCA mantienen todavía un cierto grado de funcionamiento autónomo, si bien en su mayoría se concentran, ahora como antes, en una parte de Andalucía Oriental (Linares, en Jaén, y Córdoba) y Cataluña (en este último caso la Federación se denominó en un primer momento FACCAT y luego Ágape). Ésta federación de asociaciones de carácter etnopolítico y religioso, formada por todas las iglesias locales que han accedido a fundar asociaciones paralelas, ha tratado de crear espacios para la movilización política en el seno del ya veterano evangelismo gitano español, así como para la obtención de recursos públicos que indirectamente deberían beneficiar a la misma Iglesia Filadelfia, aunque estos recursos se han visto drásticamente mermados a causa de la profunda crisis económica y política que sufre el país. Pero a pesar de las ventajas que podría comportar este nuevo vínculo de tipo federativo, no todas las congregaciones religiosas gitanas del territorio andaluz han accedido a crear asociaciones federadas a FACCA. Este es el caso de la Iglesia *madre* de Jerez, que, no sólo se ha desvinculado explícitamente de la Federación, sino que además presenta otras singularidades destacables que son decisivas en el caso analizado aquí, como la de constituir un ejemplo único en el evangelismo gitano andaluz por insertarse en un contexto cultural poco común en lo concerniente a las relaciones interétnicas entre minoría gitana y sociedad no gitana (*paya*) mayoritaria. Es, de hecho, una de las pocas congregaciones étnicamente mixtas pertenecientes a la Iglesia Filadelfia que podemos encontrar en todo el territorio del Estado.

Este artículo presenta parte de los resultados de un proyecto de investigación etnográfica que desarrollamos, además de en otros contextos (Andalucía, Madrid, Cataluña y, más allá, incluyendo la investigación de las redes transnacionales de la Iglesia Filadelfia en el Cono Sur americano), en la más importante congregación evangélica gitana de Jerez de la Frontera. La investigación busca, entre otros objetivos que no detallaremos aquí, explorar la trascendencia de las razones por las que la congregación principal, la *iglesia madre* de la localidad, ha rehusado vincularse a la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA). Para ello nos interesamos por el juego de las variables *etnia* y *religión* en el proceso que desencadenó la decisión de desvincularse de la Federación y mantener la autonomía como congregación dependiente únicamente de la estructura de la Iglesia Evangélica Filadelfia, pese a que la creación de una asociación paralela federada habría reportado algunas ventajas económicas y políticas a la iglesia jerezana. Para el análisis haremos uso tanto de las nociones *frame* y *fabricación* de E. Goffman, que permiten explorar los significados implicados en la organización de la experiencia, como de las aportaciones de H. Velasco *et al.* y D. Gambetta sobre las relaciones de *confianza* y *cooperación*. A la presentación detallada del caso precede un análisis de los mecanismos de gestión

de la diversidad religiosa diseñados por la administración pública española, para situar adecuadamente nuestro caso en el contexto jurídico e institucional más amplio del trato a la pluralidad religiosa en España.

¿UN ESTADO LAICO?

Esta investigación, que toma el caso de una congregación paradigmática perteneciente a la Iglesia Filadelfia gitana en España, se enmarca sin embargo en una reflexión más extensa sobre los instrumentos con los que cuentan las administraciones públicas del Estado español para gestionar la diversidad religiosa. Para tal propósito partimos de la idea de *laicidad* propuesta por Maclure y Taylor, según la cual la esfera pública debería ser un espacio abierto y democrático que dé cabida a la pluralidad tanto de ideologías seculares como religiosas. La *laicidad* es presentada por los autores como el objetivo a alcanzar por las democracias modernas, basándose principalmente en el principio irrenunciable de la igualdad de trato y la libertad de conciencia (Maclure y Taylor 2011: 37). El objetivo inmediato consiste en conocer hasta qué punto el Estado español ha diseñado, desde el punto de vista jurídico, una *distancia* verdaderamente neutral hacia todas las confesiones religiosas según los criterios de *laicidad* fijados por ambos autores. Esta aproximación analítica a los modos de gestión de la diversidad religiosa dentro de las fronteras del Estado español se ha llevado a cabo mediante la exploración del marco legal que la regula, reparando en niveles políticos, de representación y económicos.

Las relaciones que las administraciones públicas del Estado mantienen con las distintas confesiones religiosas quedan de algún modo retratadas en las mismas categorías definidas por las administraciones para clasificarlas, según criterios eventualmente arbitrarios. Así, categorías como 1) «acuerdos con la Santa Sede», 2) «confesiones que firman Acuerdos de Cooperación con el Estado español», 3) «notorio arraigo», 4) «confesiones inscritas en el Registro de Entidades Religiosas», etc. permiten situar jerárquicamente a las confesiones en función de las relaciones que el Estado mantiene con ellas. Una de las condiciones que las administraciones exigen para la inclusión legal y reconocimiento institucional de minorías confesionales en el Registro de Entidades Religiosas, nivel mínimo de reconocimiento institucional, es la de conformarse como personalidad jurídica. Esa condición de emprender un proceso de institucionalización, que además cumpla con funciones sociales de reconocimiento y visibilización, puede resultar un obstáculo para algunas minorías religiosas, por desconocimiento de los complejos procesos burocráticos o de la lengua utilizada en las tramitaciones, sobre todo si pensamos en aquellas agrupaciones religiosas compuestas por inmigrantes que no dominan la lengua oficial (Briones 2010: 52). Dichas categorías reflejan la distancia comparativa que las distintas confesiones mantienen con el Estado español. Estas relaciones en términos de *distancia* son asimismo el reflejo de los posicionamientos históricamente determinados en el campo religioso de nuestro país, cuya lucha por el capital religioso permite, a las confesiones con mayor poder, una posición comparativamente ventajosa en la definición de los límites del campo y de las reglas del juego que deben operar en él (Bourdieu 2009: 71 y ss.). El lugar central en el campo religioso, pese a la creciente borrosidad de fronteras que le afecta

y que ha sido señalada por algunos teóricos sociales (Bourdieu 1998: 106), lo ostenta en nuestro contexto la Iglesia Católica y para justificarlo se esgrimen esencialmente criterios historicistas. Pero la búsqueda de la neutralidad por parte de las administraciones públicas ante la creciente pluralidad de confesiones debería convertir estos criterios historicistas en principios irrelevantes. Recordemos que los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede² firmados en 1979 tienen naturaleza de tratado internacional, mientras que los acuerdos de cooperación que las administraciones del Estado firman en 1992 con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE) y la Comisión Islámica de España (CIE)³, son equiparables a leyes ordinarias, aunque presenten una naturaleza especial por su proceso de elaboración y su eficacia. Recordemos que estos acuerdos persiguen una mayor colaboración entre el Estado español y las federaciones representantes de las congregaciones religiosas islámicas, judías y evangélicas federadas (Mira Salama y Martín-Gil Parra 1997: 239-240).

Esta jerarquización no sólo confirma la inexistencia de un verdadero criterio de neutralidad del Estado con respecto a las distintas confesiones religiosas, generalmente fundamentada en criterios ambiguos y, en muchos casos, arbitrarios; además estas posiciones dan cuenta de dos circunstancias decisivas. En primer lugar, revelan el reconocimiento del que disfrutaban algunas confesiones por parte del Estado, lo que implica en muchos casos una normalización en el trato institucional con las mismas que repercute en la percepción social que se tiene de ellas. Esta circunstancia es especialmente relevante porque en el imaginario social muchas de esas minorías son consideradas *sectas religiosas*. En los términos utilizados por Zambrano Rodríguez, las políticas llevadas a cabo en nuestro país en relación la diversidad religiosa distan de ser «políticas del reconocimiento», lo que tiene su efecto en las relaciones sociales que puedan darse entre esas mismas minorías (Zambrano 2003: 41-42). De acuerdo con Díez de Velasco, dicha jerarquía responde asimismo a distintos niveles de visibilización de los grupos religiosos atendiendo a un factor legal⁴ (Díez de Velasco 2010: 246 y ss.). El reconocimiento del que algunas filiaciones religiosas se benefician se traduce en derechos colectivos e individuales en correspondencia con los ideales oficialistas de *libertad religiosa*, y en contraste con aquellas otras adscripciones religiosas que se sitúan en los niveles más vulnerables de la jerarquía. El segundo aspecto refiere a los vínculos diferenciales que las confesiones mantienen con las administraciones públicas y que sitúan a muchas de ellas en posiciones que les facilitan el acceso a recursos económicos. Reconocimiento y posibilidad de acceder a estos recursos se proyectan en el campo religioso en forma de estrategias concretas para la consolidación de una posición central en dicho campo. Esta posición además conlleva el poder de

² Los acuerdos que el Estado español firmó con la Santa Sede en la Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979 son de una tipología variada: Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos, Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos, Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y asuntos Culturales, Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el Servicio Militar de clérigos y religiosos (BOE de 15/12/1979- Sección I).

³ www.fundacionpluralismoyconvivencia.es

⁴ Díez de Velasco (2010) observa que la visibilización de las minorías religiosas en España viene determinada por tres factores: el *factor herencia*, el *factor legal* y el *factor numérico*.

definición de los límites del propio campo y, con ello, de deslegitimación de algunas instituciones, revirtiendo consecuentemente en la percepción social que se tiene de ellas (Bourdieu 2008 y 2009).

La centralización organizativa y la hegemonía de la Iglesia Católica favorecen la reproducción de estas posiciones de dominio en el campo religioso. Dicha centralización contrasta con los modos en que se organizan otras confesiones, representadas ante la administración, de forma general, por federaciones. Federaciones como FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), FCJE (Federación de comunidades judías de España) o CIE (Comisión Islámica de España) agrupan a las congregaciones de su misma filiación religiosa, encontrando por medio de ellas representación legal. Pero, por el mismo principio, quedan excluidas las congregaciones que no mantengan vínculos con estas federaciones, de lo que se deriva que no todas las congregaciones evangélicas, islámicas o judías con ámbito de actuación en nuestro país se encuentran representadas por las anteriores estructuras federativas ni disfrutan del reconocimiento que este paraguas legal les proporciona.

Los modelos de financiación establecidos por el Estado son, asimismo, muy distintos en función de las confesiones religiosas. La Iglesia Católica recibe su financiación de la voluntad de los contribuyentes, algo que le permite disponer de recursos económicos muy por encima de lo que captan otras confesiones⁵. Además, la posibilidad del contribuyente de destinar parte de sus impuestos a la financiación de confesiones religiosas se restringe a la Iglesia Católica, aún cuando pueda pertenecer a otra. Confesiones como la evangélica, judía y musulmana, tienen la opción de recibir financiación sobre proyectos realizados con fines culturales o sociales, gracias a los Acuerdos de Cooperación que el Estado firma en 1992 con FEREDE, FCJE y CIE, mediante la Fundación Pluralismo y Convivencia, siempre y cuando se trate de congregaciones evangélicas, judías o musulmanas vinculadas a las federaciones que median entre éstas y el Estado. Resulta asimismo paradójico el hecho de que la Fundación Pluralismo y Convivencia financie las actividades de las minorías religiosas sólo en el caso de que los fondos se destinen a la ejecución de actividades de carácter sociocultural, ya que si algo resulta central en la experiencia colectiva de estos grupos es la unificación de creencia y práctica religiosas, expresada mediante una compleja ritualización de la que no podemos desligar el asistencialismo y el trabajo social (los centros de desintoxicación son considerados «ministerios» dentro de la jerarquía de la Iglesia Filadelfia, por ejemplo). Las restantes minorías religiosas existentes en nuestro país deben por tanto ajustarse a modelos de autofinanciación, sin posibilidad alguna de obtener recursos económicos del Estado.

Hemos de considerar detenidamente esa circunstancia que estimamos muy relevante: la movilización de recursos por parte de las confesiones que firman Acuerdos de Cooperación con el Estado español se materializa únicamente cuando los recur-

⁵ Podemos decir que sólo en 2010, el 35,71% de los contribuyentes decidieron asignar parte de sus impuestos (0,7%) a la Iglesia Católica, lo que aportó un total de 249,4 millones de euros (http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/02/15/actualidad/1329303694_060314.html). Frente a este dato tenemos el de las confesiones evangélicas, musulmanas y judías que recibieron, entre las tres, 5,9 millones de euros de la Fundación Pluralismo y Convivencia. Fundación Pluralismo y Convivencia. *Memoria 2010*. Cedido por la Fundación Pluralismo y Convivencia. También disponible en: http://www.pluralismoyconvivencia.es/upload/77/08/MEMORIA-FPC_2010-DEF_WEB.pdf

sos se justifican a través de proyectos de carácter cultural o social. La ambigüedad está servida, pensemos qué ocurre cuando de lo que se trata es de mejorar las instalaciones en las que se celebran los servicios religiosos con fondos que se justifican a través de proyectos culturales y sociales, para cuya ejecución se hace preciso la mejora las instalaciones en las que se llevan a cabo. Generalmente los recursos necesarios para la celebración de cultos deben proceder, por tanto, de un modelo de autofinanciación. En cambio, la Iglesia Católica disfruta comparativamente de obvias ventajas fiscales, con respecto a las actividades sociales o culturales que pone en marcha y también para la misma celebración de sus cultos, dado el carácter privilegiado de los acuerdos y vínculos que mantiene con el Estado. Conviene recordarlo porque nos hemos venido refiriendo sólo a las ventajas económicas directas que las confesiones reciben de las administraciones públicas, sin entrar a valorar las de carácter fiscal. El marco legal y el modelo de distribución de recursos públicos dan importantes pistas sobre el proceder en la gestión de la diversidad religiosa. Aunque se puede ir más allá comparando datos, analizando leyes, discursos, estrategias, etc., parece ya evidente el trato desigual que reciben las distintas confesiones religiosas, determinando así sus posiciones en la arena política y su cuota de poder, tanto con respecto al Estado como entre ellas mismas. La distancia entre el Estado y las confesiones, y ésta sería una condición inexcusable para alcanzar el estatus de *laico* (Maclure y Taylor 2011), no es la misma para todas ellas. Las confesiones representadas por estructuras federativas, sean estas evangélicas, judías o musulmanas, se encuentran un peldaño por debajo de la Iglesia Católica, puesto que éstas han firmado Acuerdos de Cooperación con el Estado español. En una posición aún inferior se encuentran confesiones que obtienen el reconocimiento de *notorio arraigo*⁶. El resto de comunidades religiosas no se encuentran reconocidas más que en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, aunque en los casos en que las comunidades no hayan optado por obtener la personalidad jurídica no constan en ningún registro, por lo que no obtienen reconocimiento alguno de la Administración.

Mientras Lori G. Beaman (2003) sostiene que en países como Estados Unidos y Canadá el pluralismo religioso no es más que un mito en favor de la hegemonía mal encubierta de algunas denominaciones cristianas, Peter Beyer extiende dicha conclusión a un contexto global, señalando que en todas las sociedades existe algún tipo de hegemonía religiosa (2003: 333). Ante la imposibilidad empírica de confirmar la consideración de Beyer, podemos defender que el catolicismo continúa ocupando una posición inequívoca de hegemonía en el Estado español.

Hasta aquí nos hemos ocupado de la naturaleza de las relaciones diferenciales que el Estado español mantiene con las distintas confesiones religiosas, basándonos en el marco legal que reglamenta y legitima dichos vínculos y que, a su vez, determina la capacidad de las congregaciones para movilizar recursos económicos directos del Estado. En adelante pasaremos a observar con qué posibilidades cuentan las congrega-

⁶ Las confesiones que han obtenido el reconocimiento de *notorio arraigo* son: protestantes, musulmanes y judíos (que son así reconocidos en el año 1989); la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (obtiene el *notorio arraigo* en 2003); Testigos Cristianos de Jehová (que lo obtiene en 2006); Federación de Entidades Budistas de España (2007); e Iglesia Ortodoxa (2010) (Observatorio del Pluralismo Religioso en España).

ciones de la Iglesia Evangélica Filadelfia, las conocidas como iglesias gitanas, para obtener recursos de las administraciones públicas y cómo proceden. Posteriormente nos centraremos en las estrategias puestas en marcha por la *iglesia madre* de la Iglesia Filadelfia en Jerez de la Frontera (Cádiz) y sus relaciones con las estructuras paraeclesiales de la misma Iglesia Filadelfia.

LA IGLESIA EVANGÉLICA FILADELFIA Y FACCA

En Linares (Jaén), algunos líderes de la Iglesia Filadelfia familiarizados con el asociacionismo gitano que eran, a la vez, pastores evangélicos, crearon en 2001 la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA). Este organismo, que se presenta como una entidad de carácter social ante las administraciones, reúne a las *asociaciones culturales cristianas* creadas en el seno de algunas congregaciones andaluzas de la Iglesia Filadelfia. La Federación fue creada como *brazo social* de la Iglesia Filadelfia, con el objetivo de gestionar proyectos susceptibles de movilizar recursos públicos, presentando dichos proyectos en las distintas convocatorias de ayudas de la Fundación Pluralismo y Convivencia, así como ante las administraciones autonómicas, diputaciones y ayuntamientos. Asimismo, FACCA puede presentar sus proyectos en convocatorias de ayudas a Asociaciones Culturales, para lo cual es preciso que un número cada vez mayor de iglesias gitanas accedan a crear asociaciones culturales paralelas a esas congregaciones religiosas locales (también llamadas «capillas»).

Teresa San Román ha reflexionado extensamente sobre la naturaleza de la movilización política de la minoría gitana. Si bien explica que la organización política gitana se ha mantenido tradicionalmente acéfala, fiel únicamente al parentesco como principio de organización social, San Román se ha interesado por el papel de las organizaciones de carácter político y liderazgo gitano aparecidas desde los años sesenta del pasado siglo y en su surgimiento ha observado las primeras formas de «poder transversal» creadas entre los gitanos españoles (San Román 1997: 142). Los modos en los que las nuevas jerarquías de autoridad que ha traído el auge de la Iglesia Filadelfia se entreveran con la autoridad tradicional de los tíos (ancianos o «gitanos viejos de prestigio») no será objeto de este artículo, pero cabe afirmar, como hizo Ardèvol para el caso de la relación entre familias gitanas y vecinos, que en la sociedad gitana «la creación de nuevos vínculos sociales no implica necesariamente la desaparición de los anteriores, sino una superposición» (Ardèvol 1986: 84). El auge de las congregaciones evangélicas gitanas y el asociacionismo gitano aconfesional tienen un recorrido cronológicamente paralelo aunque independiente, originándose ambas en el tercer cuarto del siglo XX (Cantón *et al.* 2004: 350). El movimiento asociativo gitano nace como una nueva forma de concebir y articular las relaciones entre los gitanos y su entorno, construyendo sus discursos legitimadores sobre fundamentos tanto religiosos (en un principio católicos) como políticos (San Román 2010). El evangelismo pentecostal gitano es parte de un movimiento religioso en expansión transnacional y además el punto de partida para la movilización etnopolítica y a la vez religiosa, como se demuestra en la ya dilatada experiencia de la Iglesia Filadelfia gitana en Andalucía.

Doctrinal e históricamente, la Iglesia Evangélica Filadelfia se inscribe, frente a las congregaciones protestantes *históricas*, en la rama evangélico-pentecostal de la gran

familia protestante que se escindió de la cristiandad después de la reforma de Calvino. En origen, el pentecostalismo procede de los movimientos cristianos reformados que tuvieron lugar en Estados Unidos a finales del siglo XIX, sobre todo en California, y surge como movimiento regenerador a partir del metodismo, fundado por el pastor John Wesley y derivado del anglicanismo. Pero también es producto de movimientos como el restaurador o renovador de Irving y el regeneracionista de Keswick. Existe abundante literatura que describe el gran dinamismo que tuvieron, en un primer momento, las iglesias de filiación pentecostal en Latinoamérica, si bien en la actualidad nos encontramos con un fenómeno que ha alcanzado dimensiones globales (Cantón *et al.* 2004: 76; Rizo López 2009: 103). Entre las características doctrinales propias del pentecostalismo, y en contraste con otras denominaciones protestantes históricas, destaca el rechazo a la idea de predestinación formulada a partir de la reforma calvinista, así como el carácter ascético y sentimental de estas comunidades religiosas que recibe la influencia directa del metodismo de Wesley y explica, en primer lugar, la aceptación de la creencia en la intervención directa del Espíritu Santo y, en segundo término, la abundancia en los cultos de episodios rituales de carácter extático. Por su parte, el ascetismo vendría a fundamentar la regeneración que experimentan los individuos conversos (*born-again*), desde la renovada gestión corporal a una nueva ética económica, la reforma moral o, en general, la drástica transformación de la concepción del mundo. Cantón Delgado da cuenta de ello en su investigación⁷ de los últimos quince años dedicada al evangelismo gitano de la Iglesia Filadelfia, si bien las aportaciones sobre la transformación práctica y económica vehiculada por la ética protestante ya fue el centro de gravedad de la obra del sociólogo Max Weber a finales del siglo XIX (Weber 2004).

Como hemos apuntado páginas atrás, la historia de la iglesia Filadelfia en España tiene su génesis a mediados del siglo pasado en la labor proselitista de Clement le Cossec. Considerado «el Moisés de los gitanos», Le Cossec comenzó a predicar a los primeros gitanos españoles desplazados a Francia en la década de los cincuenta, y entre ellos se contaban quienes, a su vuelta, evangelizaron entre los suyos primero en Cataluña, luego hacia el sur hasta alcanzar Sevilla y Granada, y más tarde toda Andalucía (hoy dividida en cinco *zonas* evangélicas). La creación de la Iglesia Evangélica Filadelfia, que reconoce al pastor Emiliano (fallecido en 2013) como su fundador, tuvo lugar en España en 1965 y la primera congregación se fundó en 1968 en Balaguer (Lérida), punto de encuentro de los primeros conversos gitanos. Paralelamente a esta expansión de las iglesias gitanas se ha venido registrando la aparición de redes de poder político en el seno de algunas congregaciones religiosas, y es así como en el año 2001 aparece una institución estrechamente vinculada a las iglesias y que se considera estatutariamente el «brazo social» de la Iglesia Evangélica Filadelfia: la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía, que actualmente cuenta con más de sesenta asociaciones federadas, la mayoría en Linares (Jaén), Cór-

⁷ En *Gitanos Pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, obra de referencia en lo que se refiere al evangelismo gitano, Manuela Cantón Delgado y sus colaboradores (Cristina Marcos, Salvador Medina e Ignacio Mena, todos antropólogos) dedican el capítulo número 6 a examinar la ética *racional* del trabajo de estos grupos, evidenciando la influencia del carácter ascético de las religiones de signo protestante.

doxa y Cataluña⁸. Esta Federación nace con el objetivo de movilizar políticamente al evangelismo gitano y obtener recursos de las administraciones públicas. Pero no todas las iglesias del territorio andaluz han accedido a crear asociaciones paralelas federadas a FACCA, de ahí que nos interese aproximarnos a las razones que explican que una de las congregaciones de Jerez de la Frontera (Cádiz) se encuentre hoy desvinculada de FACCA tras una serie de conflictos que han enfrentado a la iglesia y la Federación, comprometiendo la precaria economía de la congregación y el prestigio de sus líderes. Asimismo la Iglesia *Madre* de Jerez presenta otras singularidades, como la de erigirse en referente del evangelismo gitano andaluz y ser parte de un entorno social único en cuanto a las relaciones interétnicas entre la minoría gitana y la mayoría no gitana, *paya* o *castellana*. Haremos seguidamente una caracterización del campo étnico jerezano, buscando con ello ofrecer una mejor comprensión de las prácticas y los discursos de los líderes de la congregación.

PROCESOS INDENTITARIOS EN JEREZ DE LA FRONTERA. ETNIA Y RELIGIÓN

Para algunos autores, y dependiendo de las coordenadas espacio-temporales que se tomen como referencia, la historia de los gitanos viene comúnmente marcada por una característica insoslayable y determinante: la exclusión social (Rodríguez 2011: 45). Sin embargo, la situación de la minoría gitana no es en absoluto homogénea. En Andalucía encontramos espacios donde las relaciones entre gitanos y la sociedad *paya* mayoritaria no pueden explicarse en términos de exclusión étnica sin caer en el reduccionismo. Juan Gamella ha defendido que, sobre todo en algunas localidades de las provincias de Cádiz y Sevilla, los gitanos han logrado históricamente un nivel considerable de integración social mediante la participación en la vida laboral, llegando a protagonizar procesos de mestizaje que desdibujan las fronteras étnicas (Gamella 1996: 389). La localidad de Jerez de la Frontera, población con aproximadamente 200.000 habitantes⁹, constituye un espacio óptimo para el análisis de esas peculiares relaciones interétnicas. El proceso histórico no es conocido en toda su profundidad y magnitud a causa de la escasez documental, otra constante en la historia del pueblo gitano. Sin embargo, en la línea de lo que proponen algunos autores, pensamos que la singularidad de la población gitana en Jerez de la Frontera se explica por una integración que, en un primer momento, fue de tipo económico y laboral. Parece que la minoría gitana en Jerez de la Frontera, como en otras localidades, trató históricamente de «introducirse e incorporarse a la sociedad industrial y al grupo cultural preestablecido» (Barth 1976: 42), dando lugar a profundas transformaciones y transferencias culturales. Posteriormente, parece que fueron los descendientes de estos gitanos «innovadores», para usar palabras de Barth, los que decidieron

⁸ Datos recogidos de www.facca.net y www.faccacatalunya.es. En el momento de revisión del presente documento (abril de 2014), la url perteneciente a FACCA Andalucía parece estar suspendida.

⁹ La cifra de población gitana de la localidad es difícil de determinar por las razones que más adelante expondremos. Juan F. Gamella estimó en su estudio en 6.000 los gitanos residentes en Jerez (Gamella 1996).

enviar a sus hijos a la escuela, produciéndose una progresiva integración en el sistema educativo formal que llega hasta nuestros días (Cantón *et al.* 2004: 107 y ss.). Podemos decir, de forma general, que en el caso de Jerez la minoría gitana ha hecho suyos valores, prácticas y pautas de consumo asociadas a la sociedad mayoritaria (San Román 1997: 165).

Esta convivencia ha configurado el espacio propicio para que se produzcan matrimonios mixtos formados por gitanos y payos, resultando de ello la figura popularmente conocida como el *entreverao*, que unas veces puede tender a identificarse con la minoría gitana y otras con la mayoría paya, en una suerte de continua negociación de las identificaciones locales. Una informante, de padre gitano y de madre paya, nos decía: «yo no reniego... ni de los gachós¹⁰, ni de los gitanos... porque tengo de las dos ramas¹¹, pero me tira un poquito más el gitanismo¹²». Consideraciones como ésta muestran la enorme complejidad y heterogeneidad que entraña el reconocimiento de las diferencias étnicas en Jerez y nos lleva a discrepar de aquellas posiciones que sugieren una pérdida de *autenticidad* del significado de *lo gitano* en esta localidad, porque entendemos que estas apreciaciones tratan la cultura en términos de algo que se tiene o no se tiene y no como algo que se usa, es decir, de forma esencialista. El gitano de la localidad se percibe diferente, no al *payo* jerezano, sino al gitano de fuera (Cantón *et al.* 2004: 112), de hecho un miembro de la congregación nos lo explicaba de la siguiente forma: «Aquí en Jerez somos todos «flamencos»¹³, aquí no hay payos ni gitanos, aquí somos «flamencos». La diferencia existe y existe cuando el gitano no es de Jerez [...] con el gitano de fuera ha sido una convivencia complicada porque quieren imponer lo suyo ante lo nuestro». El propio campo desmiente la eficacia de las nociones preestablecidas y nos las devuelve convertidas en categorías problemáticas (Díaz de Rada 2008). La construcción de una cierta identidad local depende de las relaciones que la minoría gitana mantiene con la mayoría paya, no en términos de confrontación, sino de las intensas transferencias socioculturales que se han producido desde hace al menos un siglo (Cantón *et al.* 2004: 138-139). De este modo vemos cómo la identificación de los gitanos de Jerez no se construye sobre el contraste con la sociedad jerezana no gitana o paya, lo que en cambio sí ocurre con el gitano no jerezano. El grado de complejidad aumenta si introducimos la variable referida a las filiaciones religiosas.

La cuestión que nos interesa aquí es, en este sentido, la articulación de lo étnico y lo religioso en los procesos de multipertenencia característicamente urbanos, así como de elaboración identitaria y étnica. Para David Lyon, los agentes combinan los significados étnicos y religiosos, así como las elecciones e inclinaciones pasadas, otorgando sentido y congruencia a sus biografías, lo que les lleva a comprender sus experiencias en la vida social y a articularlas en un relato coherente: «estas sendas vitales son también lo que Raymond Lemieux llama “rutas de significado”, que la gente sigue día a

¹⁰ Aunque el término «gachó» es comúnmente utilizado por gitanos y no gitanos en Jerez para designar a cualquier individuo (gitano o no), la informante con su uso se refiere a los no gitanos. El término proviene del romanó «gadjo» y designa al «otro» no gitano.

¹¹ Concepto con el que frecuentemente los gitanos de la localidad miden de alguna forma el grado de gitaneidad, remitiéndonos de nuevo a la figura del *entreverao*.

¹² Gitaneidad.

¹³ Es frecuente que los gitanos de Jerez se reconozcan a sí mismos como *flamencos*.

día» (Lyon 2002: 84-85). La experiencia social de los agentes activos en el campo religioso es un elemento fundamental del *habitus* generado —y generador— (Bourdieu 2008) por lo que, teniendo en cuenta la singularidad de las relaciones interétnicas en Jerez, no es de extrañar que esta articulación no resulte conflictiva ni para los payos ni para los gitanos que pertenecen a la misma congregación religiosa. De hecho, podemos afirmar que es la filiación religiosa la que gobierna el sentido de pertenencia entre los miembros de la congregación pentecostal madre de Jerez, de modo que orienta el comportamiento de los agentes hasta relegar la construcción de las diferencias étnicas a la vida privada del hogar o de relaciones mantenidas fuera del espacio social de la congregación. De hecho, durante algunas de las predicaciones se insiste en la importancia vital que tiene *estar con Dios* frente a cualquier alusión a lo racial o lo étnico, algo que puede interpretarse como un intento de deconstrucción/disolución de los significados relevantes de las diferencias étnicas en el interior del espacio de la congregación.

Asimismo, si nos servimos de la noción *institución intermedia* de P. Berger y T. Luckmann y la aplicamos a nuestra unidad de observación, entendiendo que una de las funciones sociales de la comunidad religiosa es la de dotar de sentido a la experiencia de sus miembros frente a la *crisis de sentido* característica de la modernidad, traducido en términos de *pérdida de lo dado por supuesto* (Berger y Luckmann 1997: 101 y ss.), el resultado es el de una centralización del *sentido* entre los miembros en términos estrictamente religiosos. Este hecho, a nuestro entender, repercute en los procesos de construcción de la identidad, desplazando la etnicidad hasta volverla una variable localmente secundaria cuyos significados se han visto incluso alterados por los significados originados en la filiación religiosa. Peter J. Burke y Jan E. Stets (2009: 176-177) entienden que el cambio en los significados de una identidad es provocado por el comportamiento derivado de la voluntad de (auto)verificación de otra identidad de primer orden o de mayor importancia en una situación, de lo que se desprende que será la condición de *cristianos*, identidad que prevalece desde el punto de vista de los actores, la que imprima un dinamismo transformador sobre los significados que atañen a la definición étnica. Todo ello se refleja muy especialmente en el modo de armar las narrativas biográficas, la experiencia individual y social de los congregados, que ocurre dentro de los límites de una «cosmización de tipo sacralizante» (Berger 2006: 46). Este hecho tiene además una función social legitimadora del universo simbólico construido.

LIDERAZGO Y PODER: LA IGLESIA FILADELFIA EN JEREZ DE LA FRONTERA

La problematización de nuestro tema de investigación ha girado, en gran medida, en torno al alcance de la articulación de asociaciones evangélicas e iglesias, asociaciones que una vez constituidas están destinadas a federarse en una estructura mayor, la FACCA. Esta podría servir no sólo como promotora y gestora de proyectos para obtener recursos públicos, sino como un canal de participación política en el conjunto social más amplio. Como se expuso páginas atrás, muchas de las congregaciones andaluzas de la Iglesia Filadelfia han creado asociaciones paralelas que les han permitido vincularse a FACCA y eventualmente beneficiarse de esas ventajas.

Desde su inicio FACCA ha tratado de extender su modelo organizativo a todas las provincias andaluzas y más allá, a otras *zonas* evangélicas (es el caso de FACCAT en Cataluña, actualmente conocida como Ágape), para ganar legitimidad ante la propia Iglesia Evangélica Filadelfia, para hacerse fuerte como instancia de representación etno-política de esa minoría dentro de la población gitana que es la que pertenece a las congregaciones vinculadas a su estructura, y para la materialización de proyectos y ayudas (Cantón y Gil Tébar 2011: 85 y ss.). En palabras de Macías y Briones, FACCA fue creada «con el fin de ampliar el ámbito de acción que no era accesible desde la figura administrativa de «entidad religiosa», por su carácter confesional y para tener, de esta forma, un mayor alcance en las solicitudes de ayudas públicas que eran muy difícilmente justificables desde el campo religioso» (Macías y Briones 2010: 249). En lo que se refiere a medios económicos, encontramos diferencias entre el asociacionismo evangélico y las iglesias. Mientras que la financiación de estas últimas corre por cuenta propia, FACCA cuenta con subvenciones del Estado español que hasta hace poco se incrementaban anualmente, de hecho en los presupuestos de 2010 sus gestores llegaron a contar con dos millones de euros. Sin embargo, la Federación ha de disponer de fondos propios para la aprobación de los proyectos que gestiona, de forma que se pueda hacer frente a los pagos al inicio de cada proyecto ya que, aunque el 75% de la financiación se percibe en el momento de su aprobación, los pagos se reciben generalmente con mucho retraso. FACCA ha puesto en marcha algunas iniciativas para obtener fondos propios, como la creación de la empresa de inserción laboral FASIDIS en 2008 (Cantón 2013).

Desde FACCA se ha negado cualquier intento de suplantación de las funciones de la Iglesia Evangélica Filadelfia, pero se ha insistido en reconocer incluso estatutariamente su vinculación y su papel al servicio de aquella. De hecho el Consejo Directivo de la Federación está formado por pastores de la Iglesia Filadelfia en activo que no han sido designados por la Asamblea Nacional de la Iglesia como miembros de FACCA, sino que siempre han actuado a título individual (al menos es así como lo expresan los miembros de la Dirección Nacional de la IEF). Asimismo, los vocales de FACCA son también pastores y responsables de *zona* de la Iglesia, lo que provoca un solapamiento de los cargos desempeñados en el cuerpo jerárquico de la Iglesia y de la Federación, a la vez que permite el control por parte de un cierto sector de la Iglesia de las actividades que se realizan desde la Federación. Con todo, FACCA ha conseguido hacerse con subvenciones importantes para llevar a cabo proyectos de carácter formativo, asistencial, religioso, político y mediático en las iglesias, sobre todo en las de las provincias de Jaén y Córdoba. Frente a las congregaciones vinculadas a la Federación en su nueva condición de asociaciones culturales, numerosas iglesias en provincias como Sevilla, Cádiz o Huelva se han mantenido desvinculadas, pese a las aparentes ventajas que conlleva la colaboración con la Federación y la insistencia de ésta por extender su red de asociaciones y delegaciones. De ahí que nos centremos en la congregación principal de la localidad gaditana de Jerez de la Frontera, que además nos interesa por las particularidades socio-étnicas de esta localidad y por tratarse de uno de los escasos ejemplos de congregación evangélica étnicamente mixta.

En el momento en el que realizamos la etnografía, las expectativas y esfuerzos de los miembros comunes y los líderes de la congregación jerezana se concentraban en la construcción de un nuevo templo, un espacio donde celebrar los cultos que ade-

más alojaría múltiples estancias para el desarrollo de actividades, generalmente de formación extraescolar para alumnos residentes en la zona y de lucha contra el consumo de drogas. El entorno donde empiezan a despuntar los primeros pilares y paramentos del templo se caracteriza por una alta tasa de desempleo, riesgo de exclusión y falta de expectativas sociales; en palabras de un informante se trata, por tanto, de «una zona con mucha necesidad de «la palabra»». Algunos de los líderes de la congregación jerezana nos han explicado que se han producido acercamientos recientes entre la iglesia y FACCA destinados a materializar la vinculación de la iglesia madre de Jerez con la Federación. Los primeros contactos se establecieron partiendo del interés mutuo: la iglesia local buscaba recursos económicos para levantar un nuevo templo y la Federación un frente hacia donde expandirse, posiblemente con la intención de abrir vías de movilización política en áreas de Cádiz y Sevilla, empezando primero por una localidad estratégicamente situada entre la bahía de Cádiz y la capital andaluza. Adelantamos que, del mismo modo, el intento de vinculación con FACCA se traduce como un intento de reducción de riesgos, algo que veremos más adelante.

La construcción del nuevo edificio, de mayores dimensiones y en un lugar más visible al tránsito de vecinos, supone una acción estratégica en la pugna por el capital simbólico en el campo religioso de la ciudad de Jerez, ya que la edificación no sólo redundaría en una mayor *visibilización* de la iglesia, sino que también consolidaría el trabajo proselitista y evangelizador de la congregación. En un nivel ahora subjetivo, la construcción de un nuevo espacio utilizado principalmente para las prácticas culturales remite a la idea de prosperidad y éxito, de modo que el proceso legítima el sentido que comparten intersubjetivamente los miembros de la congregación. Se trata además de un *designio divino* porque, en palabras del pastor, «Dios quiere que nos mudemos a ese templo». Así, el cumplimiento del deseo de *Dios* y su intervención son parte de ese marco de referencia primario que «convierte en algo que tiene sentido lo que de otra manera sería un aspecto sin sentido en la escena» (Goffman 2006: 23). Se trata de un esquema interpretativo en clave religiosa, que tiene sentido si tomamos un sistema religioso como una cosmización de carácter sagrado (Berger 2006: 46).

Uno de los líderes de la congregación describió cómo fue aquel intento de vinculación con la Federación y los celos que presidieron los encuentros desde el primer momento, entre otras razones porque la estructura federativa de cargos no renovables de FACCA entraba en conflicto con las expectativas no sólo del informante, sino también de una parte de los líderes de las numerosas congregaciones evangélicas repartidas por la provincia de Cádiz. Pensemos que la estructura de poder derivada de la jerarquía interna y externa de las iglesias está sujeta al reemplazo, por lo que el sistema de liderazgo de la Federación entraba en conflicto con el sistema de renovación periódica de líderes que se han dado las iglesias. La experiencia de la Iglesia Filadelfia ha sido la de una gradual e imparable aceptación dentro y fuera del mundo gitano, y lo confirma la expansión del movimiento evangélico gitano en España y la estrategia territorial que va incrementando el número de *zonas* con el objetivo de que cada provincia española sea a medio plazo una *zona* con personalidad jurídica independiente, pero dentro de la estructura de la Iglesia Nacional. En este sentido, la entrada en juego de una estructura federativa que se distancia de la Iglesia en el plano organizativo puede provocar comprensibles reacciones de rechazo en

algunas *zonas*. Sin embargo, nos consta que entre la congregación jerezana y FACCA han existido varios intentos de establecer vínculos, por lo que cabe pensar que este discurso recogido en nuestro trabajo de campo esté construido *a posteriori* para prestar coherencia a la experiencia de fracaso en esos intentos.

En segundo lugar, otro aspecto conflictivo ha sido la propia autonomía estatutaria de FACCA con respecto a la iglesia. De esta forma, la gestión de proyectos y la administración de recursos por parte de la Federación han terminado por entrar en conflicto con los intereses de la congregación, debido a que los líderes de ésta han cedido poder de decisión en el proceso de construcción del nuevo templo. Cada congregación local de la Iglesia Filadelfia funciona con un cierto grado de autonomía con respecto a las demás, si bien todas ellas mantienen relaciones entre sí y se deben a la autoridad del *responsable de zona*¹⁴ en primera instancia, del presidente de la Iglesia Filadelfia y el Consejo de Ancianos de la Dirección Nacional, en última. Así, la falta de entendimiento entre FACCA y la iglesia madre de Jerez se nos presenta como una disputa local de intereses que, a otro nivel, refleja un conflicto de competencias de más calado entre ambas instancias. A raíz del episodio conflictivo que describimos, los líderes de la congregación responsabilizaron a los líderes federativos de ocultarles sus verdaderas intenciones, previsiblemente las de desviar fondos que les permitieran captar recursos de la administración, ya que FACCA, como explicamos más arriba, debe demostrar solvencia en el momento en el que sus proyectos son aprobados. En términos goffmanianos, los miembros de FACCA hicieron uso de una *fabricación*. Una *fabricación de tipo explotador*¹⁵, en palabras del propio Erving Goffman, se reconoce cuando «una parte mete en un enredo a otros en una construcción que es claramente contraria a sus intereses privados» (2006: 110). Esa *fabricación* permitía ocultar el funcionamiento rutinario de la Federación para captar recursos públicos, algo que hicieron para cumplir con los intereses de iglesia y Federación evitando así generar *desconfianza*. Sin embargo, el descubrimiento de la *fabricación* por parte de los líderes de la congregación jerezana ha marcado un punto de inflexión en las relaciones que mantenían con la Federación, hasta un extremo tal que nuestro informante rechaza ahora toda posibilidad de futuras acciones conjuntas. En otras palabras, la cuantía cedida en un primer momento por la congregación a la FACCA para la construcción del templo fue utilizada por ésta para demostrar solvencia ante los organismos financiadores, lo que no constaba a los líderes de la iglesia. Este hecho ha provocado que la edificación del nuevo templo haya incrementado el coste del presupuesto inicial (parece que en unos 50.000 euros aproximadamente), demorándose así todo el proceso. De otro modo, lo que subyace bajo

¹⁴ El *responsable de zona* es una categoría interna de la denominación de la Iglesia Filadelfia. Se trata de la autoridad máxima en una *zona*, generalmente compuesta por las congregaciones pertenecientes a dos provincias españolas colindantes geográficamente. En la jerarquía interna de la Iglesia Evangélica Filadelfia articulan las relaciones entre los pastores de las iglesias y el *Consejo Nacional* o *Consejo de Dirección*.

¹⁵ En la construcción de *fabricaciones*, así como en las ideas de fondo que dominan el análisis de los marcos de referencia, la crítica insiste en la falta de consideración de las intenciones individuales de los sujetos dados en la interacción por parte de Goffman (Hemilse 2011: 196), sin embargo, nos parece oportuna la aplicación de las ideas del sociólogo canadiense para analizar los marcos de interpretación aplicados por los agentes en las relaciones sociales cotidianas.

este episodio es un conflicto local de intereses entre iglesia y federación evangélicas, que por los mecanismos implicados en el conflicto puede estar produciéndose en otras iglesias. La congregación busca construir un nuevo templo, lo que supone una estrategia puesta en marcha en el campo religioso; la federación persigue obtener financiación en el tiempo y extender la red de asociaciones federadas, una estrategia puesta en marcha para reproducirse en la arena política y que traducimos en términos de movilización de capital económico y simbólico (Bourdieu 2008).

El conflicto entre iglesia y Federación no ha dejado indiferentes a los miembros de la congregación. Como algunos informantes han explicado a propósito del problema: «se lo quedaron todo y ¿sabes qué pasa? que la gente habla. Porque claro, ahí se pierde el dinero y hay quien se lo cree y quien no se lo cree. Con eso se lió una buena [...] Además, la gente desconfía porque está ahí dando dinero y ven que se lo llevan todo y se desaniman». Estas palabras revelan una pista decisiva para entender por qué el conflicto producido entre líderes de la congregación y FACCA se ha vuelto un asunto muy delicado en el interior del espacio social de la iglesia; de hecho se trata de discursos que no se hacen públicos, sino que se han convertido en un tema de conversación tabú entre los miembros, al menos en el espacio de celebración de cultos. Vemos así cómo el conflicto tuvo también sus efectos sobre la confianza de los miembros de la congregación hacia sus propios líderes, hecho que elevó el nivel de incertidumbre entre los primeros y que produjo la circulación de discursos sancionadores que ponían en tela de juicio la acción de los segundos. Según Diego Gambetta la desconfianza supondría un cálculo de probabilidades según el cual que alguien, en este caso los líderes de la congregación, emprenda una acción beneficiosa para los miembros no sería estimado lo suficientemente probable como para considerar el establecimiento de alguna forma de cooperación con esos líderes (Gambetta 1988: 217). A partir de este episodio conflictivo parece que la confianza inicial se tornó desconfianza para algunos miembros de la iglesia, una confianza que los líderes intentan recuperar con estrategias en cuya descripción entraremos más adelante.

Podemos preguntarnos sobre la naturaleza de la vinculación descartada entre Iglesia y Federación, así como reflexionar sobre los efectos derivados del rechazo a esta vinculación. Bien podríamos postular que el vínculo entre ambas instancias trató de construirse sobre la *confianza* de los líderes de la Iglesia jerezana hacia la FACCA. Sin embargo, la confianza interpersonal difiere de la confianza hacia las instituciones, siendo éstas últimas «sistemas especializados de conocimiento abstracto, racionalizados y vinculados a una división tecnocientífica del trabajo» (Velasco *et al.* 2006: 11). Podríamos entender entonces el tipo de vínculo que se establece entre FACCA y las congregaciones que se federan como *cooperación*, porque, como explica Gambetta, la cooperación conlleva un acuerdo entre personas, empresas, gobiernos, etc., todos en relación a un conjunto de reglas. Dicho acuerdo, o contrato, es vigilado y controlado en los procesos de interacción entre las partes cooperantes (Gambetta 1988: 213-214). Pero esta definición implica la aparición de la *sospecha* por parte de los sujetos sociales que cooperan con la institución, ya que el acuerdo descansa en decisiones basadas en unas reglas. Por este motivo, la institución se ve sometida a la vigilancia del sujeto cooperante en relación al cumplimiento de las reglas, por lo que el vínculo entre sujeto e instituciones lo constituiría lo que otros autores denominan la *cooperación-sospecha* (Velasco *et al.* 2006: 324). El intento de vinculación entre los lí-

deres de la Iglesia Filadelfia de Jerez y la Federación atiende a una lógica instrumental: los intentos previos de vinculación, sobre la base de la llamada cooperación-sospecha, comportan así un intento de reducción de la incertidumbre en cuanto a la construcción del nuevo templo, es decir, se da una «supeditación de las vinculaciones a juicios de riesgo» (*ibid.*: 317). Sin embargo, los conflictos producidos en la negociación entre ambas instituciones convirtieron en un momento determinado, y en relación a los riesgos, la certidumbre en incertidumbre. La vigilancia sobre el cumplimiento de reglas a las que se somete la Federación es la que permitió el descubrimiento de las acciones que la Federación llevaba a cabo entre «bambalinas», por utilizar nociones goffmanianas.

El establecimiento de las relaciones de cooperación con FACCA traía consigo una serie de implicaciones que los líderes de la congregación han evitado —de forma irreflexiva— después de que el conflicto se produjera. La cesión de autoridad de la congregación a la estructura federativa hubiera implicado la pérdida de poder de decisión de los líderes de la congregación para determinados fines, como de hecho ocurrió con la cesión a FACCA del control de los recursos para la construcción del nuevo templo. En segundo término, esta cooperación, con la consiguiente cesión de recursos, habría significado también la pérdida de un sentido de certidumbre en relación a los objetivos de los miembros pertenecientes a la congregación. El sentido de incertidumbre se vería producido por las relaciones ambivalentes derivadas de los contactos establecidos sobre la cooperación entre las dos entidades. Pero hay más. Las relaciones entre sujetos e instituciones también entrañan definiciones de la identidad (Velasco *et al.* 2006: 320). De esta manera, ceder la autoridad a la FACCA habría distorsionado el rol de los líderes de la congregación, así como las expectativas que en ellos han puesto los miembros de la iglesia. En suma, el reparto del poder de decisión entre líderes de la Federación y de la congregación habría significado el cuestionamiento interno de la autoridad de los líderes de la Iglesia Filadelfia de Jerez por parte de sus miembros, además de un cierto grado de subordinación de la congregación a la Federación, introduciendo un nuevo y contradictorio escalafón en la de por sí tenue jerarquía definida por la Iglesia Filadelfia.

El fondo de la cuestión lo ocupa el conflicto que emerge tras el descubrimiento de la verdadera intención de FACCA por parte de los líderes religiosos, una vez establecido el vínculo de cooperación-sospecha. Como explica Erving Goffman, «la fabricación entraña dos elementos: uno moral, perteneciente a la reputación del embaucador, y otro estratégico, relativo a la orientación equivocada de la percepción del engañado y, en consecuencia, de su respuesta» (Goffman 2006: 109). Dicha *respuesta* trajo la negativa a vincularse definitivamente a la FACCA, pero también que la reputación del pastor y los obreros se haya puesto, desde el descubrimiento de la fabricación, en tela de juicio por los miembros de la congregación jerezana. La misma *respuesta* al descubrimiento de la *fabricación estratégica* de FACCA limita las posibilidades de la congregación de obtener recursos públicos para impulsar la construcción del nuevo templo y poder así poner en marcha las estrategias en el campo religioso, a la vez que se legitima y refuerza el sentido que cobra para los miembros cumplir con *la obra*. Esta decisión viene determinada por la aplicación de un marco de referencia de sentido eminentemente espiritual, ya que los obstáculos encontrados en el proceso de construcción del nuevo templo perjudican los esfuerzos orien-

tados al incremento del capital religioso. De otro modo, el interés presentado en un principio por vincularse a FACCA parece que era de tipo meramente económico, es decir, se ceñía a las expectativas de los líderes de la congregación sobre la construcción del templo, en detrimento del interés político o participativo que ha movido a otras iglesias en Andalucía oriental. En este segundo punto, que refiere al vínculo con estructuras etnopolíticas que permitan encontrar vías de participación en la sociedad, sí influye en mayor grado el componente étnico de la congregación que, como congregación mixta, presenta unas características específicas que la diferencian de otras del territorio nacional. Reflejo de la hibridación étnica del conjunto de miembros de la congregación es también su sistema jerárquico interno, donde ocupan puestos líderes payos que en última instancia tendrán un poder de decisión mayor que los miembros comunes de la iglesia. Cabe así interpretar que si FACCA es en cierto modo un instrumento para la renegociación identitaria de los gitanos evangélicos de cara a la sociedad mayoritaria, la vinculación no resulte tan atractiva a la congregación jerezana debido a su carácter mixto y a la particularidad de las relaciones interétnicas jerezanas. Si la aplicación de un marco de referencia anclado sobre la diferencia étnica pierde trascendencia, no es de extrañar la falta de interés explícito por una mayor representación de la etnia gitana en el espacio e imaginario de la sociedad mayoritaria, porque los gitanos jerezanos no se perciben a sí mismos tan distintos a los no-gitanos.

Pero la congregación ha encontrado otras formas de obtener beneficios que permitan acelerar la construcción del templo. Todas ellas requieren una inversión importante de recursos, actuales o potenciales; sin embargo la participación de los *hermanos* de la iglesia madre jerezana ha resultado unánime. Entre otras estrategias, cabe destacar la obtención de financiación indirecta a partir de la cesión de suelo económicamente explotable por parte del Ayuntamiento, en concreto para el estacionamiento de vehículos en un solar próximo al recinto ferial durante la semana de Feria. La celebración de la *campana* también reporta beneficios económicos a la iglesia. Consiste en la celebración de los cultos al aire libre durante veinte días en el periodo estival y su mayor reclamo son los conciertos de *música cristiana*, en el que participan miembros de la Iglesia Filadelfia de todo el territorio nacional. Aunque la dinamización de la campaña tiene un explícito carácter proselitista, posee asimismo una clara dimensión material, puesto que los fieles instalan un bar y un quiosco que reportan ganancias. Además, el establecimiento de una colecta u *ofrenda especial*, destinada específicamente a la financiación del templo, forma parte del conjunto de acciones emprendidas por la congregación para solventar los problemas económicos derivados del fracasado intento de vinculación con FACCA. Esta búsqueda de vías alternativas permite que la congregación no pierda el control sobre potenciales recursos, que no ceda autoridad ni poder de decisión sobre sus asuntos a ninguna otra estructura y evita que el carisma y la definición de los roles de los líderes sean puestos en tela de juicio. De esta forma, el conjunto de miembros de la congregación se reafirma como único protagonista del cumplimiento de *la palabra* y los miembros comunes no asocian sus expectativas como comunidad a un sentimiento de incertidumbre. El conflicto producido entre la Federación y la congregación jerezana permite a los líderes afrontar sus futuras estrategias con cautela, teniendo en cuenta la experiencia anterior al ceder tanto fondos como poder de decisión a estructuras en

cierta medida ajenas a la Iglesia. Finalmente, estas estrategias alternativas suponen nuevas vías para captar recursos económicos que permitan a la congregación cierto ahorro, a la vez que le asegura continuar dentro de las relaciones de competencia que caracterizan la dinámica de los campos (Bourdieu 2008).

CONCLUSIONES

Las relaciones que las administraciones del Estado español mantienen con las distintas adscripciones religiosas son desiguales. El grado de diferenciación de estas relaciones se plasma en la clasificación de las distintas confesiones a partir de categorías construidas desde sus administraciones, categorías que reflejan la participación asimétrica en la definición de las reglas de juego del campo religioso estatal, en el acceso a recursos y en la visibilidad social. La Iglesia Católica sigue ocupando un lugar privilegiado en el reparto del poder económico, político y simbólico, lo que impide al Estado español ajustarse, en un plano teórico y práctico, al modelo de *laicidad liberal pluralista* analizado por Maclure y Taylor (2011). Y ello sin tener en cuenta las relaciones del Estado con otras ideologías de carácter secular. A pesar del lugar prominente ocupado por la Iglesia Católica, otras confesiones también disponen de la opción, por un lado, de obtener recursos públicos y, por otro, de encontrar representación en la esfera pública. Los grupos evangélicos vinculados a FEREDE forman parte de ese grupo que estaría en una posición de desventaja con respecto a la Iglesia Católica y por encima del resto de minorías religiosas, exceptuando a las congregaciones judías vinculadas a FCJE y a los grupos islámicos federados a CIE, que se encuentran en el mismo peldaño que los evangélicos como firmantes de los Acuerdos de Cooperación con el Estado español (1992).

La FACCA nació hace poco más de una década con el propósito de representar a un sector en aumento de la minoría gitana evangélica en Andalucía y de captar recursos públicos a los que las entidades religiosas no tienen acceso, haciéndose cargo además de la gestión de los proyectos de las iglesias susceptibles de ser subvencionados. Sin embargo, no todas las iglesias andaluzas se encuentran vinculadas a su estructura federativa, y la Iglesia Evangélica Filadelfia jerezana representa un ejemplo excepcional de esa decisión deliberada de no depender de la Federación. Los conflictos producidos entre Iglesia y Federación, en torno al episodio de la construcción de un nuevo templo, han sido determinantes para la iglesia en la decisión de no mantener relaciones, ya que los responsables de gestionar los fondos de la Federación han obstaculizado la edificación y deteriorado simultáneamente el vínculo cooperativo de la Iglesia con la Federación. Todo ello ha ocurrido en una localidad que cuenta con dos congregaciones evangélicas, que se sitúa estratégicamente entre dos provincias andaluzas y que constituye un microcosmos socioétnico inusual. Dicho rechazo del vínculo cooperativo, o la *desconfianza en la institución*, ha permitido a los creyentes mantener intacta la confianza en los líderes religiosos de la congregación, más centrada en el carisma de los mismos, así como las expectativas asociadas a ellos. Pero este fracaso no ha agotado las estrategias emprendidas por la congregación para poder cumplir con sus expectativas, más bien las ha estimulado. La autofinanciación y la instrumentalización de los mecanismos de funcionamiento del

sector privado permiten a la iglesia movilizar recursos que hacen de la congregación una institución apta para seguir participando en las relaciones sociales de competencia en el campo religioso y contribuyen a la estabilidad y reproducción de la congregación jerezana. Dichas decisiones han permitido además a sus dirigentes ser los protagonistas del destino de la congregación y de su propio destino, reduciendo el nivel de incertidumbre y recuperando de esta manera la confianza de los miembros de la congregación que dudaron de sus líderes a partir del conflicto entre éstos y la Federación.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Ardèvol, E. 1986. «Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos», en San Román, T., *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*: 61-108. Madrid: Alianza Editorial.
- Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Beaman, L. G. 2003. «The Myth of Pluralism, Diversity and Vigor: The Constitutional Privilege of Protestantism in the United States and Canada». *Journal of the Scientific Study of Religion* 42 (3): 311-325.
- Berger, P. 2006. *El Doseil Sagrado*. Barcelona: Kairós.
- Berger, P. y Luckmann, T. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Beyer, P. 2003. «Constitutional Privilege and Constituting Pluralism: Religious Freedom in National, Global, and Legal Context». *Journal of the Scientific Study of Religion* 42 (3): 333-339.
- Bourdieu, P. 1998. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bourdieu, P. 2008. *El Sentido Práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. 2009. *La eficacia simbólica: Religión y Política*. Buenos Aires: Biblos.
- Briones, R. 2010. «El proceso de institucionalización de los grupos religiosos: un camino hacia la “formalización” y la “normalización”», en Briones, R. (dir.), *¿Y tu (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*: 49-62. Barcelona: Icaria.
- Burke, P. J. y Stets, J. E. 2009. *Identity Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- Cantón, M. 2013. «Etnopolíticas del evangelismo gitano y esfera pública. Transversalidad, poder, etnicidad». *Política y Sociedad* 50 (3): 1037-1063.
- Cantón, M. y Gil Tébar, P. 2011. «Políticas, resistencias y diásporas religiosas en perspectiva transcultural: gitanos evangélicos en España e indígenas católicos en México». *Revista de Antropología Social* 20: 77-108.
- Cantón, M. et al. 2004. *Gitanos Pentecostales: una mirada antropológica la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura.
- Díaz de Rada, A. 2008. «¿Dónde está la frontera?: Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 63 (1): 137-185.
- Díez de Velasco, F. 2010. «The Visibilization of Religious Minorities in Spain». *Social Compass* 57 (2): 235-252.
- Gambetta, D. 1988. «Can We Trust Trust?», en Gambetta, D. (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*: 213-237. Oxford: Blackwell.
- Gamella, J. F. 1996. *La población gitana en Andalucía: un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*. Sevilla: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Goffman, E. 2006. *Frame Analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Hemilse, M. 2011. «Notas sobre la noción de «Frame» de Erving Goffman». *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* 5 (2): 187-198.
- Lyon, D. 2002. *Jesús en Disneylandia: la religión en la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.

- Macías, C. y Briones, R. 2010. «El caso andaluz de la Iglesia Evangélica Filadelfia», en Briones, R. (dir.), *¿Y tu (de) quién eres?*: 225-252. Barcelona: Icaria.
- Maclure, J. y Taylor, C. 2011. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza.
- Mira Salama, C. y Martín-Gil Parra, M. 1997. «Acuerdos de Cooperación en materia religiosa de 1992 entre el Estado español y las confesiones minoritarias». *Anales de Derecho* 15: 221-258.
- Rizo López, A. E. 2009. «Pérdida de influencia de la Iglesia Católica y auge de la Iglesia Evangélica de Filadelfia entre los gitanos españoles. El caso de la provincia andaluza de Huelva». *Revista Cultura y Religión* 3 (1): 99-114.
- Rodríguez, S. 2011. *Gitanidad: otra manera de ver el mundo*. Barcelona: Kairós.
- San Román, T. 1997. *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- San Román, T. 2010. «El desarrollo de la conciencia política de los gitanos». *Boletín del Centro de Documentación de la Asociación de Enseñantes con Gitanos* 28: 33-39.
- Velasco, H. M. et al. 2006. *La sonrisa de la institución: confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Weber, M. 2004. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Zambrano, C. V. 2003. *Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica*. México D.F.: Uduel.

Fecha de recepción: 11 de diciembre de 2013

Fecha de aceptación: 9 de abril de 2014