

# Evangelismos étnicos: un ensayo comparativo desde la experiencia toba y gitana

César Ceriani Cernadas  
FLACSO-UBA-CONICET

## **Presentación**

Este capítulo propone, como objetivo general, repensar el potencial de la dimensión comparativa en las ciencias sociales de la religión, en pos de avanzar en las sistematizaciones de categorías que definan núcleos específicos de indagación. Su objetivo particular implica ensayar una clasificación conceptual a partir de la noción de *evangelismo étnico*, señalando sus rasgos principales y organizando tres ejes de comparación: el primero, relativo a los *espacios sociales* que enmarcan, constriñen y habilitan las relaciones de dichos grupos religiosos; el segundo, atento a los *procesos históricos* que definen las transformaciones culturales en contextos “englobadores”; el tercero, enfocando las *mediaciones simbólicas y materiales* implicadas en las construcciones identitarias, estéticas y políticas. A fin de ensayar su eficacia heurística, el análisis propone una indagación comparada entre dos movimientos evangélicos surgidos hacia fines de los años 50 en contextos geográficos y culturales distintos, pero entre grupos étnicos que transitaban paralelamente procesos afines de desplazamientos y nuevas territorializaciones, de subordinación estructural y reconfiguraciones de la agencia colectiva. Nos referimos al movimiento evangélico *toba/qom* del Gran Chaco argentino y al movimiento evangélico *gitano*.<sup>1</sup>

---

1 En este ensayo, el término “evangélico” designa a las misiones e iglesias protestantes de orientaciones carismáticas, principalmente pentecostales.

Tres antecedentes enmarcan estas reflexiones. El primero, lo ubico en los estudios sobre el *campo evangélico indígena chaqueño* que he estado desarrollando en los últimos diez años (Ceriani Cernadas, 2014; Ceriani Cernadas y Citro, 2005).<sup>2</sup> Este escenario conforma una arena dinámica de instituciones (misiones, iglesias, ONG de base religiosa) y agentes (dirigentes, músicos, adultos, jóvenes) que disputan capitales simbólicos, políticos, sociales y económicos, donde las fricciones intergeneracionales, las dinámicas del liderazgo, las apropiaciones cosmológicas y las prácticas ceremoniales se develan como centrales. El segundo implica un proyecto colectivo de investigación iniciado en 2011 sobre los *procesos de misionalización cristiana* entre los pueblos chaqueños durante el siglo XX.<sup>3</sup> El mismo se conformó desde su génesis como un análisis comparativo anclado en tres ejes/problemas: las trayectorias históricas, las estrategias y prácticas, las apropiaciones culturales de misioneros e indígenas (Ceriani Cernadas, 2011; Ceriani Cernadas y Lavazza, 2013, Altman y López, 2011, Espinosa, 2015).<sup>4</sup> El tercer antecedente conforma la antesala de este estudio y refiere a la pregunta comparativa por el *evangelismo indígena* en América Latina. Partiendo de los estudios sobre la temática en las ciencias sociales de la religión de los últimos 20 años, en un reciente y breve ensayo esboqué la posibilidad de discriminar tres núcleos problemáticos para el análisis comparativo: 1) la simbólica del poder y los puentes cosmológicos; 2) la reorganización social, generacional y política; 3) la modernidad latinoamericana interpelada (Ceriani Cernadas, En prensa).

Como adelanté, en este trabajo me interesa introducir un caso distinto al contexto indígena latinoamericano, pero donde la cuestión étnica y la adscripción evangélica se posicionen igualmente como núcleo central en la redefinición identitaria en sus particulares dimensiones estéticas y políticas: el *evangelismo gitano*. De origen francés, pero fundamental-

---

2 Estos pueblos comprenden diversos grupos étnicos de las familias lingüísticas *Guaycurú* (toba/qom, pilagá y mocoví), *Mataco-mataguayo* (wichí, chorote y nivaclé) y *Guaraní* (ava guaraní y tapiete).

3 Proyecto PIP-CONICET 0086 (2011-2014): "Experiencias de misionalización cristiana en el Chaco argentino: trayectorias, estrategias y apropiaciones culturales". Equipo de investigación: César Ceriani Cernadas (Director), Alejandro López (Co-director), Agustina Altman, Mariana Espinosa y Hugo Lavazza.

4 Entendemos al término *misionalización* no sólo como categoría descriptiva, relativa a las formas de expansión del cristianismo en diversos contextos socioculturales, sino también teórica. En este sentido, el término da cuenta de una configuración social relativa al universo procesual de relaciones de interdependencia entre misioneros e indígenas, conformada por los clivajes de poder (entre ambos colectivos y al interior de los mismos), y por las ideologías y pragmáticas de agentes sociales devenidos en mediadores culturales (caso de los misioneros norteamericanos y europeos, y de los líderes evangelistas indígenas).

mente ibérico y lusitano, éste estuvo ligado a la expansión de la Iglesia evangélica Filadelfia, institución central en esta historia, que hace unas décadas emprendió un proceso de transnacionalización étnico-religiosa en América Latina, el cual dio asiento a la constitución de otras denominaciones evangélicas gitanas (Cantón Delgado, 2013).

En este sentido es preciso aclarar las posibilidades y los límites mayores de este ensayo comparado. El primero implica el desbalance entre un conocimiento sistemático sobre la experiencia chaqueña a partir de la investigación etnográfica e histórica, y el conocimiento incipiente sobre el evangelismo gitano a partir de los relevantes estudios antropológicos realizados principalmente en España y Portugal. El segundo refiere al vacío de estudios académicos sobre este movimiento étnico religioso en Argentina. La investigación de campo realizada por el antropólogo español Javier Jiménez Royo entre agosto y octubre de 2015 en comunidades evangélicas gitanas de Buenos Aires permitirá avanzar en una posible visibilidad y el interés en el campo local de las ciencias sociales de la religión.<sup>5</sup>

Tres partes fundamentales componen este estudio. La primera revisita brevemente la tradición comparativa en antropología social y sociología histórica con el objeto de desplegar los principales ejes de análisis. Partiendo de las discusiones académicas sobre los grupos étnicos, la segunda parte instala la categoría de evangelismo étnico, buscando delimitar sus rasgos y características medulares. Allanado el camino conceptual, la última sección del trabajo delimita la comparación entre el evangelio toba y el gitano, sobre la base de los tres ejes señalados: espacios, procesos y mediaciones.

## ***El método comparativo como heurística sociológica***

Es sabido que la pregunta comparativa fue consustancial al progreso de la antropología social y cultural desde las últimas décadas del siglo XIX. La escuela evolucionista hizo del “método comparativo” su caballo de batalla en pos de afianzar el estatus científico de la disciplina y demostrar –en palabras de Edward Evans-Pritchard– “que el desarrollo de las instituciones puede ser investigado sobre una base de clasificación y tabulación” (Evans-Pritchard, 1975: 15).

---

<sup>5</sup> Estancia de investigación en calidad de Contratado Predoctoral del V Plan Propio de Investigación de la Universidad de Sevilla y doctorando en el Departamento de investigación de la Universidad de Sevilla. La misma fue auspiciada por el Núcleo de Estudios en Religión y Cultura (NERC) de la FLACSO, Argentina, y realizada entre el 1 de agosto y el 31 de octubre de 2015.

Promediando el siglo xx, Alfred Radcliffe-Brown redefine la dimensión comparativa de la antropología social, diseñando a la disciplina como una “sociología comparada” orientada al “estudio de las regularidades que se pueden descubrir en el desarrollo de la sociedad humana” (Radcliffe-Brown, 1975: 127). Estas regularidades se expresarían en un conjunto de “leyes”, como las reglas de parentesco y residencia, las clasificaciones totémicas y las formas de organización social, que atraviesan diferentes culturas y sociedades, no obstante ceñidas –como signaba el credo de la antropología clásica– al campo de las llamadas “sociedades primitivas”. Según argumenta Richard Fox (2002: 167) en su contribución a un volumen dedicado a sopesar las posibilidades de la comparación en antropología, el estudio de la “transformación histórica” fue la marca distintiva del proteico legado boasiano, orientado al análisis de los cambios en el tiempo y las variaciones resultantes en las reconfiguraciones culturales específicas. Los estudios de áreas y las comparaciones regionales fueron centrales en esta tendencia, donde la cultura no implicaba una entidad monolítica sino un conjunto de arreglos materiales y simbólicos dinámicos entre unidades sociales de distinta o símil composición demográfica o sociológica. Hacia fines de los años 50, las miradas de las antropologías estructuralistas inglesas y francesas sobre el ejercicio comparativo coincidían en ubicarlo como síntesis final del quehacer antropológico, luego de la confiable comprensión etnográfica y la necesaria comparación regional. No obstante, problemas sobre la conmensurabilidad, sobre la descontextualización de la información y sobre el tratamiento no problemático de las descripciones etnográficas, entre otros, fueron advertidos por los críticos (Kuper, 2002).

Considero importante aquí tener presente a una tercera tendencia disciplinar que logró mediar entre los estilos comparativos en antropología: la sociología histórica post weberiana continuada críticamente por Mannheim, Elias, Worsley y Burawoy (entre otros). En esta tradición, la comparación entre instituciones, procesos ideológicos de larga duración, cambios económicos y patrones cambiantes del comportamiento social se sitúan como temas capitales. Finalmente, amerita integrar a la revisión del potencial comparativo de la antropología en sus vínculos con la sociología y la historia el aporte singular del método histórico comparativo de la escuela de italiana fundada por Enrique Pettazzoni y –para el caso de los estudios religiosos– asentada en la obra de Vittorio Lanternari promediando los años 60. Las similitudes y diferencias en los procesos históricos y las formas culturales de los movimientos religiosos de carácter mesiánico y milenarista fueron sus elementos centrales. Influyente en el contexto académico europeo y latinoamericano, pero fuertemente criticada en el norteamericano, la obra de Lanternari adolece de las inconsistencias arriba señaladas en torno a la conmensurabilidad y la reinterpretación des-

contextualizada de la información etnográfica. No obstante, rescatamos su carácter pionero en poner en análisis comparado el problema que nuclea estas indagaciones y que el estudioso italiano describió como: “cristianismo y religiones étnicas” (Lanternari, 1974: 235 y ss.).

Teniendo en cuenta los objetivos de este ensayo, y más allá de las críticas propias de todo desarrollo disciplinar, el punto esencial a pensar es hasta qué punto el método comparativo produce nuevo conocimiento. En qué medida, entonces, el estudio comparado ofrece una *dimensión generativa* de nuevas preguntas y, especialmente, nuevos problemas de investigación (Strathern, 2002: xv-xvi).

### ***El evangelismo étnico como categoría comparativa***

Las categorías “etnicidad” y “grupo étnico” presentan una vida relativamente corta en la teoría antropológica, iniciándose a fines de los 60 e instalándose progresivamente durante los años 70 (Glazer y Moynihan, 1975, Barth, 1976). Teorías primordialistas, instrumentalistas y constructivistas (o interaccionistas) definieron puntos de vistas sobre lo étnico en tanto situado en continuidad con una tradición cultural arquetípica, una estrategia de acción política o una negociación simbólica sobre la identidad colectiva, respectivamente. En este contexto, el término “étnico” y el estudio de sus “fronteras” adquirirán una nueva implicancia en el marco de la geopolítica poscolonial y la visibilidad de los movimientos reivindicativos de las “minorías étnicas” en los estados-naciones contemporáneos. A partir de este escenario, una pléyade de estudios sobre la etnicidad revisitaron críticamente las tres líneas teóricas señaladas, buscando explicar el fenómeno como emergente de cambios políticos y sociales, tanto locales como macroestructurales, como producto de nuevas construcciones y estrategias identitarias (y como tal, diferenciadoras) de grupos sociales subalternos, y como un fenómeno ligado a las relaciones de poder emergente de matrices nacionales de clasificación social, “racial” o étnica.

Sin necesidad, y menos espacio aún, de profundizar este debate, importa tomar en consideración la implicancia que los vínculos de interdependencia tienen en la conformación dinámica de los grupos étnicos. Es decir, no dejarnos caer en las ilusiones del actor puramente racional que construye su pertenencia étnica y la manipula estratégicamente, más allá de todo condicionamiento de su entorno social (Villar, 2004). De esta manera, para comprender por qué y cómo los agentes construyen nuevas estrategias de acción mediante relaciones de pertenencia y distanciamiento, es preciso abordar los marcos de sentido y valoración social en

un entramado de relaciones de poder, segmentaciones y vínculos afectivos al interior de los grupos. Así, los grupos étnicos ameritan ser observados en su doble determinación constitutiva. Por un lado, a partir de los rasgos culturales diacríticos del grupo (lengua, vestimentas, códigos y valores morales, reglas de sucesión, entre otros), los cuales implican “las señales manifiestas de identidad que las personas utilizan como criterios de clasificación” (Barth, 1976: 175). Por otro, desde los campos de fuerzas e interconexiones que atraviesan la dinámica histórica de los dichos colectivos, en tanto agentes activos en los escenarios contemporáneos de transnacionalización y globalización.

Antes de delimitar nuestra categoría comparativa, es preciso revisar críticamente el problema de la “conversión” al cristianismo evangélico como inherente a un proceso de “des-etnificación”, tesis que asumieron décadas atrás estudiosos locales al estudiar procesos de cambio cultural indígena (Radovich, 1983; Segato, 2005; Santamaría, 1990). Estos estudios, y otros similares, han demostrado dos falencias principales. Por un lado, la fragilidad de explicaciones apresuradas sobre dinámicas sociales no refrendadas en estudios de campo de mediano o largo plazo. Por otro, las dicotomías *a priori* respecto de la “subordinación” o “resistencia” que implicaría la conversión al cristianismo evangélico por parte de los grupos étnicos. Por lo tanto, una primera aproximación al fenómeno puede asumir esa visión de “desetnificación”, al quedar el investigador encandilado en la carismática fuerza disruptiva propia de la adhesión al cristianismo evangélico, donde suelen abjurrarse los símbolos de pertenencia del *establishment* local (santos, fiestas y cargos del catolicismo, prácticas chamánicas o curanderas, participación política comunitaria, etc.). ¿Pero qué pasa con la rutinización del carisma colectivo? Es decir, con la institucionalización y la progresiva autoconciencia de los “creyentes” en conformar una empresa social específica inserta en un contexto político e histórico cambiante. Coincidimos con Diego Villar en que “la teoría de la etnicidad no se puede basar solamente en el momento ‘creativo’ (y carismático) de la constitución de las fronteras étnicas, pues debe también contemplar, necesariamente, el proceso de ‘institucionalización’ de esos límites”<sup>6</sup> (Villar, 2004: 185). Como revelaron otros estudios de rigor de la región latinoamericana, es precisamente en el proceso de institucionalización donde los límites étnicos son sobreañadidos a una pertenencia evangélica, asumiendo formas ambivalentes en las estructuras locales y/o nacionales de poder (Hernández Castillo, 1994; Cantón Delgado, 2004; Foester, 2005).

---

6 Traducción personal del portugués.

En este sintético cuadro, situamos ahora al evangelismo étnico como *problema* comparativo en pos de ensayar una definición operativa a dicho ejercicio. Por lo tanto, la primera pregunta implícita sería: ¿qué compara esta categoría? Diremos entonces que compara una configuración cultural *ex novo* que entrelaza pertenencia étnica y adscripción religiosa evangélica de tipo pentecostal. En este sentido, el tipo de comparación que asume la propuesta se presenta a caballo entre la tradición de las tipologías ideales y las empíricas y el contraste entre formas estructuradas de actividad humana y de procesos sociohistóricos. La categoría de evangelismo étnico refiere fundamentalmente a las *formas étnicas de reproducción y transformación cultural en clave evangélica*. Argumenta, de este modo, la suposición que de que en el proceso de *cambio cultural* de (específicos) grupos étnicos el *idioma del evangelismo pentecostal* asume un sentido y una acción significativa central. Un evangelismo étnico implica un movimiento de reforma sociocultural y afirmación étnica, aunque ésta pueda ser muy crítica hacia supuestos valores y/o prácticas sociales pre-evangélicos. Como señalamos, entendemos a los “grupos étnicos” como conjuntos sociales heterogéneos con fronteras móviles, pero también como colectividades humanas reguladas por normas de parentesco, control social, valores, afectos, moralidades y marcos afines de sentido común.

Desde una mirada heurística que permita abrir nuevos sentidos para el ejercicio comparativo es plausible sintetizar cinco aspectos que caracterizan a los evangelismos étnicos: 1) alianzas y clivajes en las redes de parentesco, canal medular de la expansión de esta religiosidad; 2) liderazgos intergeneracionales, diferencialmente legitimados en grupos de edad y prestigio, donde las generaciones de adultos lidian, en mayor o menor tensión con camadas jóvenes de nuevos especialistas religiosos, mediadores culturales y agentes políticos; 3) memorias colectivas redefinidas en el marco de una tensión abierta entre la continuidad y discontinuidad de valores y prácticas antes y después de la pertenencia evangélica; 4) búsquedas de acceso y manipulación del poder sacro, cuyos objetivos se desplazan en la búsqueda de resolución de padecimientos físicos/psíquicos especialmente; 5) producción de estéticas musicales y/o dancísticas cautivantes, que dan cuenta de una corporalidad, emotividad y un control de la experiencia que deviene central en los contextos rituales.

Como observaremos seguidamente en el caso específico de nuestra exploración entre los movimientos evangélicos toba y gitano, estas características se vinculan de maneras específicas en ambos movimientos. Sin embargo, optamos por incluirlas en tres ejes/problemas más abarcadores que sintetizan con mayor amplitud el potencial heurístico del análisis comparado de ambos colectivos: 1) las *lógicas espaciales y movibilidades culturales* que regulan, histórica y contemporáneamente, la vida social

de ambos movimientos religiosos; 2) los *procesos históricos* que condicionaron y habilitaron la agencia de los grupos en sus diversas expresiones identitarias y políticas; 3) las *mediaciones* entre antiguas y nuevas formas de liderazgo y composición familiar, y entre símbolos cosmológicos, estéticas ceremoniales y esquemas institucionales.

## ***Los evangelios toba y gitano en perspectiva comparada***

El movimiento evangélico toba y la posterior formación de la Iglesia Evangélica Unida (en adelante IEU) es plausible de ubicarse en contraste comparativo con el movimiento evangélico gitano y la consolidación de la Iglesia evangélica Filadelfia (en adelante IF). Historias de misionalización, apropiación y adaptación selectiva del ideario y de la praxis pentecostal, migraciones y diásporas regionales y transnacionales, procesos de cohesión y segmentación sociorreligiosa y relecturas de la condición étnica emergen como “zonas de contacto” que habilitan el análisis comparativo. Unido a esto, la importancia de los procesos históricos de marginación social de ambos colectivos étnicos en las respectivas sociedades nacionales, sumado a los deseos y dilemas de autonomía cultural de los mismos, ofrecen instancias plausibles de comparación, vislumbrando similitudes y diferencias. Siguiendo entonces los tres ejes/problemas señalados, nos abocamos a ensayar una inquisición comparativa de los evangelismos étnicos toba y gitano. Ésta aspira a presentar un cuadro inicial que, aunque incipiente e incompleto, espera profundizarse en futuras indagaciones.

### *Desplazamientos espaciales y derivas religiosas*

Aunque en condiciones sociohistóricas divergentes y pautas culturales incompatibles, los grupos toba y los colectivos gitanos conformaban sociedades nómades y/o seminómades con patrones de movilidad espacial en amplios territorios, luego configurados como estados-naciones. Se trata de la macroregión eurásica desde el Oriente hacia el Occidente (India, Rumania, Grecia, Francia, España y Portugal) en la experiencia gitana y de la región del Gran Chaco sudamericano (Argentina, Bolivia, Paraguay) para el caso de los *qom*.

Luego de la conquista militar por parte del Estado argentino, iniciada hacia 1881 y finalizada en 1911, la económica política chaqueña se caracterizó por la instalación de un capitalismo periférico orientado a la



producción azucarera, maderera y agrícola, continuada por la extracción petrolera en la región occidental y la progresiva colonización por parte de población extranjera y criolla. En este escenario, las poblaciones indígenas del Chaco central, tradicionalmente conformadas por cazadores recolectores nucleados en bandas nómades exógamas bilaterales y uxori-locales, buscaron acomodarse al convulsionado territorio. Un coercitivo camino al sedentarismo y al trabajo estacional en las cosechas de caña de azúcar y algodón, principalmente, fue la consecuencia. El movimiento del *evangelio* toba surgió del contacto con misioneros escandinavos, ingleses y norteamericanos durante los años 30 y, especialmente, los '40.<sup>7</sup> La formación de la IEU se gestó entre fines de los años 50 e inicios de los 60, motivada doblemente por los intereses de líderes tobas en constituir una institución religiosa autónoma independiente de las iglesias *doqshi* (marca de plural que denota al “blanco” y/o “criollo”) y que contrarrestara asimismo el faccionalismo endémico de las mismas. En el mundo social de los grupos aborígenes chaqueños, el protestantismo evangélico no constituye una minoría religiosa, sino su opuesto. En este sentido, el *evangelio* chaqueño adquiere desde la posición de los sujetos indígenas una “vocación de mayoría”, en la medida en que su autoadscripción, más allá de la participación y del compromiso efectivo en la vida religiosa, presenta una sedimentación cultural y una extensión política ciertamente dominante en dicho espacio regional (Ceriani Cernadas, 2011b). Este escenario de relocalizaciones espaciales, sedentarizaciones forzadas y estigmatizaciones de la sociedad englobante implicó una movilidad entre grupos toba, correlativa asimismo a las nuevas migraciones internas surgidas hacia los años 50 desde la región chaqueña hacia la periferia de las grandes urbes, como Rosario, La Plata y Buenos Aires especialmente. Estas migraciones a nuevos espacios sociales dieron forma a nuevas relecturas de la identidad étnica y evangélica toba, como también a los vínculos establecidos con agencias políticas en pos de obtención de títulos territoriales, mejoras en las condiciones de vida y gestión de la educación (Tamagno, 2001).

El movimiento evangélico gitano implicó, asimismo, un reacomodamiento en las relaciones intragrupal y con la sociedad mayoritaria a partir de sentidos y prácticas en torno a la familia, el trabajo, la música, la corporalidad, la ética social y la acción colectiva sobre los asuntos públicos. El mismo surgió también a partir de la acción misionera del

---

7 La utilización del término *evangelio* fue un deliberado acto de los estudiosos a fin de posicionar una categoría práctica que responda primariamente a las adscripciones de los sujetos y no a las clasificaciones normativas de los estudiosos (Wright, 2002; Ceriani Cernadas y Citro, 2005).

pastor pentecostal francés Clément Le Cossé, de las Asambleas de Dios, entre migrantes manouches (o sintis) y roms en las vendimias de Brest hacia inicios de la década de 1950 (Cantón Delgado, 2001: 60-61). Como en tantas otras narrativas de conversión al pentecostalismo, la sanación de personas por oración e imposición de manos tuvo su eficacia en los momentos emergentes del movimiento y los rumores utópicos sobre él comenzaron a circular entre los gitanos españoles migrantes en los espacios rurales del centro occidental de Francia. Esperanzado en las posibilidades del movimiento, y focalizando el trabajo exclusivamente en este grupo étnico, Le Cossec funda la Misión Evangélica Gitana en 1957 con el expreso objetivo de formar un liderazgo religioso autóctono. Es interesante destacar, como anota Ruy Blanes (2007: 91), que el momento de emergencia del movimiento evangélico entre este pueblo fue paralelo a un proceso de descubrimiento y diferenciación étnica entre los distintos linajes o grupos gitanos, siempre en el contraste mayor con el *payo* o *gadje*, términos que en la tradición de los kaló ibéricos o en los rom centro-europeos, respectivamente, designa a todo aquel que no pertenece al pueblo gitano (similar al término *goi* en la tradición judía). Una de las manifiestas expresiones de esta auto-reflexión colectiva paralela a la nueva adscripción religiosa fue en torno a las fronteras internas del colectivo “gitano” o “rom”, donde manouche, kalderasch, kaló, kalons, lovaira, sinti devinieron en nuevos etnónimos. Unido a esto, los años 50 y 60 marcan una progresiva sedentarización de los grupos ibéricos, sobre todo en barriadas periféricas (chabolas) de las ciudades con mayor actividad comercial. La expansión progresiva en España se inicia en Cataluña, pasando luego a Castilla y Andalucía. En dicho proceso, y en el marco de la fuerte regulación estatal de la religión en España durante el franquismo, el gobierno niega la denominación de Misión Gitana, originaria de Francia, por considerar que “en España los gitanos son españoles” (Cantón Delgado, 2001: 62). En sincronía cronológica con la experiencia toba, pero allende el Atlántico, fue a partir de mediados de 1960 que el movimiento logrará una progresiva expansión en la región sur de España, hecho que se coagula institucionalmente a partir de la aceptación gubernamental de inscribirlo en 1969 como Iglesia evangélica de Filadelfia, primera Iglesia autónoma gitana. Durante los años 70 y siguientes, el movimiento evangélico de la IF logrará una capilaridad étnica entre la población gitana, “verificándose en el terreno” –al decir de Blanes (2007: 35)– “una fusión casi completa entre la fe evangélica entre los gitanos y el movimiento ‘Filadelfia’”.

## *Procesos históricos y transformaciones culturales*

El proceso social de las experiencias de misionalización protestante entre los pueblos chaqueños, retomando lo esbozado al inicio del capítulo, devino en la conformación de un campo social específico hacia la mitad del siglo xx. La pertenencia a una entroncada tradición, reforzada por la condición de minoría religiosa en el país, los afines imaginarios modernos y las fluidas redes de comunicación intermisioneras fueron aquí centrales. Como advertimos, las iglesias indígenas tobas dieron un giro cultural al *ethos* misionero. Aquí, la imbricación entre la cosmología chamánica, las formas sociales y simbólicas del liderazgo y la experiencia numinosa de los creyentes se posicionan como características relevantes; junto al *ethos* burocrático de las iglesias, con sus registros y credenciales de miembros, su organización interna (comisión directiva, de jóvenes, de mujeres, etc.) y sus mecanismos políticos de representación. Dos hechos importantes deben remarcar aquí. Por un lado, un proceso de “conversión interna” hacia lo que podemos llamar una progresiva “pentecostalización toba” de las formas estéticas ceremoniales y experienciales por parte de numerosos grupos wichí y qom del oeste evangelizados y tutelados por los anglicanos y nórdicos entre 1911 y 1990. Esta gradual influencia de las iglesias autónomas tobas sobre las restantes iglesias indígenas chaqueñas fue paralela a un paulatino desapego de las políticas paternalistas y disciplinantes de las señaladas misiones en un contexto de revitalización de la conciencia étnica. Este contexto se evidenció con mayor nitidez luego del retorno democrático de 1983, la posterior organización de los institutos provinciales de asuntos indígenas y las reformas de las leyes indígenas internacionales y nacionales durante la década de 1990.

Aunque la experiencia del evangelismo gitano presentó divergencias importantes con el caso toba en la densidad histórica y las mediaciones históricas con agencias misioneras, ésta también se edificó sobre la base de una situación de exclusión estructural, marginación y cambio social de estos pueblos. Las IF constituyeron progresivamente un escenario en donde la fragmentada colectividad gitana de las barriadas marginales de las regiones de Castilla, Cataluña y Andalucía fue construyendo una nueva ideología étnica. En este proceso se revela como clave, similar al proceso toba, la adhesión a una religiosidad en donde la expresiva práctica ceremonial, en la música, las danzas, la glosolalia, el “descanso en el Espíritu” y las sanaciones, y la organización institucionalizada de las iglesias conforman hechos capitales. Ambas características, comunes al *ethos* pentecostal, adquirieron entre los grupos gitanos una fuerza cosmológica ordenadora de una nueva praxis e identidad social. Ésta no intercedió directamente en el tipo de actividades económicas de las marginales poblaciones urbanas, dedicadas al comercio y la venta ambulante,

sino más bien en la adopción de ciertos códigos éticos y morales sobre cómo ejercer dichas actividades. Entre éstos se destaca el poderoso movimiento de reforma moral y acción social sobre el problema de la drogadicción entre la población gitana (Gay Blasco, 2000). La apropiación de nuevos códigos éticos también ha dado forma a permutaciones en el tipo de relaciones entre hombres y mujeres, particularmente –como advierte Manuela Cantón Delgado (2001: 68)– en lo relativo a la violencia de género y al énfasis en la educación que promueven ciertas asociaciones gitanas lideradas por jóvenes para que las mujeres también participaran en la evangelización.

Tanto en el evangelio toba como en el gitano, la clave de la expansión del movimiento estuvo vinculada a las redes extensas de parientes y al trabajo de evangelistas nativos, articulados a las dinámicas de movilidad cultural por los mencionados territorios regionales o transnacionales. Estos motivaron la difusión del mensaje priorizando la lengua propia, como el romaní o el castellano, o el *qom'lactac* (lengua toba). El crecimiento del movimiento “Filadelfia” se dio desde la conversión de familias extensas, nucleadas en linajes patrilineales que se remontan a un ancestro varón común de cuatro o cinco generaciones y dirigidas por un “Tío” (o patriarca). Estos clanes suelen identificarse en las categorías gitanas como *razas* y la solidaridad entre sus miembros se liga especialmente al imperativo de lealtad ante la defensa vindicativa de alguno de ellos cuando han sido víctimas, de acuerdo al código de honor gitano, de una acción de injuria (Gay Blasco, 2000: 4). Este marco cultural redefinido por la adscripción evangélica abrió simultáneamente el escenario a la emergencia de nuevas solidaridades grupales como también a conflictos intrafamiliares y de clanes entre evangélicos y no evangélicos, pero que buscan no resolverse a partir de la violencia física o la vendetta. Como señala Cantón Delgado (2001: 68):

De hecho, no se puede entender la extensión y florecimiento del evangelismo sin contar con el papel jugado por las redes familiares gitanas. En no pocos casos se ha señalado, en un sentido similar, que el evangelismo también ‘sirve’ para integrar en una comunidad alternativa a gitanos reubicados cuyos linajes se han visto divididos. Pero el peso de la familia es al mismo tiempo la razón por la cual las conversiones generan disputas causadas por el rechazo tajante de los evangélicos al empleo de la violencia en la resolución de los conflictos que eventualmente enfrentan a las familias ‘entendidas en sentido gitano, en sentido fuerte’ [...] La crispación que esto conlleva repercute adicionalmente sobre los vecinos payos de esos barrios, por lo que el cuestionamiento del código del honor y las venganzas por parte de los evangélicos gitanos juega un papel crucial para la convivencia intra e interétnica.

“Cristo nos amansó, no el blanco”, me comentó hace varios años un predicador pilagá del centro formoseño, sintetizando una narrativa maestra del evangelismo indígena chaqueño: la convicción de que fue su recepción, y no la violencia del Estado-nación y de los criollos de la región, la que puso fin a los conflictos interétnicos e intertribales. Notamos así, siendo conscientes de los marcos sociales y las lógicas culturales divergentes, que en ambas configuraciones de evangelismo étnico, el movimiento de conversión implicó el inicio de una nueva concepción y práctica cultural para lidiar en la resolución de conflictos con otros grupos étnicos o clanes enemistados, dejando a un lado los ciclos de querellas y venganzas ejercidas desde la violencia física. Esta narrativa de la hermandad étnica y universal como producto de la nueva identidad religiosa es otro elemento interesante al poner en comparación a los casos toba y gitano.

Notamos entonces que el movimiento del *evangelio* surgió como un nuevo movimiento religioso *qom*, en el contexto de un campo religioso indígena donde ya predominaba la adscripción cristiana protestante, dadas las experiencias de misionalización. El rol de los evangelistas indígenas de la IEU –sobre lo que luego nos detendremos– que recorrían constantemente el territorio, al igual que las nacientes bandas de música religiosa, fue clave para la expansión y consolidación del movimiento desde los años 60. En este proceso, el giro panétnico iniciado a fines de los años 70 para evangelizar también a las otras *razas* del Chaco, wichí, pilagá y mocoví especialmente, fue una extensión orientada a fortalecer la identidad y autonomía indígena de la institución. Esto no implicó, como hemos mencionado, que el mismo proceso haya escapado, pese a los ideales fundadores de la IEU (de ahí su nombre), al faccionalismo estructural entre grupos de familias extensas, sumado a jerarquías interétnicas donde los tobas presumen su hegemonía ante los otros grupos chaqueños. Alejandro López advirtió (2011: 188) con claridad que en las relaciones toba y mocoví los conflictos, lejos de desaparecer, continúan vigentes, enmarcados “en el ámbito de la competencia por recursos como la representación política (el IDACH), la administración de las iglesias e, incluso, la representación de lo “indígena” en Chaco ante la sociedad envolvente” (López, 2011: 188).<sup>8</sup>

En la experiencia del movimiento Filadelfia se verifica asimismo la extensión de los límites clánicos y lingüísticos entre los diferentes linajes gitanos eurásicos, sobre todo en la península ibérica (Blanes, 2007). También aquí la predominancia de uno de estos linajes, los kaló españoles, ha sido manifiesta y sujeta a la disputa entre otras pertenencias como la rom o kalderash. El caso argentino revela estas fricciones que impli-

---

8 Traducción personal del portugués.

caron procesos de gestación de nuevas congregaciones evangélicas entre grupos rom asentados en el Gran Buenos Aires y las ciudades de Rosario, Neuquén y Mar del Plata (entre otros). Inspirados en las asociaciones de la IF, crearon en el 2013 el Consejo Evangélico Pastoral Argentina Rom (CEPAR) que aglutina a un conjunto de iglesias de linaje kalderash, originario de Rusia, Serbia, Moldavia y Grecia, cuyos rasgos diacríticos visibles en la vestimenta de las mujeres y el idioma romani son centrales.<sup>9</sup> El referente cultural de dicha corriente en la esfera pública Argentina, Jorge Bernal, fundador y presidente de la Asociación Identidad Cultural Romani de Argentina, señala que cuando estos grupos arribaron hacia fines del siglo XIX seguían vinculados a la Iglesia ortodoxa y luego pasaron a identificarse con el catolicismo, pero que “en los últimos pocos años han estado participando del poderoso movimiento evangélico, que nació en Francia en 1961” (Bernal, 2003: 7).

En cuanto a prácticas históricas, los evangelismos étnicos toba y gitano constituyeron movimientos sociorreligiosos interpelados por las narrativas maestras de las respectivas *configuraciones de modernidad*. Aquí es preciso, como refieren estudios representativos, abstenerse en reificar una noción de modernidad occidental comprendida como progreso social universal y mono-causal y entenderla como un conjunto de proyectos ideológicos y narrativas morales que develan un imaginario cultural apropiado y contestado diversamente por los grupos sociales involucrados (Van der Veer, 1996; Asad, 2003). En las experiencias toba y gitana se revela la *performance* social de los evangélicos en ser percibidos como contemporáneos, es decir “modernos”, y no rémoras de un pasado anómalo y primitivo. Esto da cuenta de la importancia que adquiere la refiguración de la conciencia colectiva y un sentido progresista de la historia a partir de la nueva adscripción sociorreligiosa. Aquí pueden entroncarse, respectivamente, la fuerza perlocucionaria de los discursos actuales de la teología evangélica toba y gitana, donde la traducción de textos religiosos a los idiomas nativos y la producción discursiva y literaria constituyen formas de legitimación y autenticidad, junto al rol de las prácticas musicales, que recorren circuitos transnacionales cada vez más amplios, y donde la espectacularización escénica y la autonomía simbólica y social de estos grupos étnicos se definen como medulares (Blanes, 2007: 83).

En el *evangelio* toba, la lucha por la autonomía simbólica del culto y la obtención de los permisos legales de la iglesias ante el Registro Nacional de Cultos fue sedimentando en los creyentes no sólo una revitalización identitaria sino también una praxis política concreta que luego abrió el juego a otras formas de reivindicación de derechos territoriales, ciudada-

---

9 Comunicación personal de Javier Jiménez Royo.

nos y culturales. Los estudios antropológicos sobre el evangelismo gitano en España y Portugal coinciden en describir una causalidad procesual entre la formación de las iglesias Filadelfia y las posteriores asociaciones religiosas y culturales, como el caso paradigmático de la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA), creada por pastores de la Iglesia Filadelfia en el 2001 y que aglutina unas 170 congregaciones (Cantón Delgado, 2013: 1042). Según puede apreciarse, el nombre de esta hegemónica Federación revela una identidad cristiana regional pero no explicita una pertenencia gitana, como sí ocurre en el caso argentino de la CEPAR. En palabras de Cantón Delgado (2013: 1043), “la FACCA ha evitado cuidadosamente el término gitano en un acrónimo que, de incluir el etnónimo, se volvería probablemente demasiado reductor”. En este juego de identificaciones situacionales se expresan las estrategias de una Federación que, pese a tener un cuerpo jerárquico de pastores gitanos referentes de las Iglesias Filadelfia, orientan su accionar en el campo de la cultura y acción social, estando inscriptas como asociaciones culturales dependiente del Ministerio del Interior y no como instituciones religiosas dependientes del Ministerio de Justicia e inscriptas en el Registro de Entidades Religiosas.

En un caso distinto, pero plausible de comparar en su dinámica extensiva hacia la esfera pública, el *evangelio* toba habilitó asimismo una articulación mayor en el entramado de poder en la región, concretamente en las provincias de Chaco, Formosa y Salta. En términos explícitos, la autoadscripción étnica comenzó a tener mayor presencia a partir de la complejización del campo político consecutiva al retorno democrático y a los sucesivos cambios provinciales, nacionales e internacionales sobre derechos indígenas y políticas multiculturales. No deja de ser coherente al respecto que el segundo presidente de la IEU no fuera el esperado por la vía del liderazgo carismático, es decir algún pariente consensuado del primero, el pionero evangelista y pastor Aurelio López. Por el contrario, la elección del cargo recayó en un intelectual toba que forjó su prestigio como traductor de la Biblia al idioma, historiador y vocero de la identidad *qom*. Esto reveló una fuerte crisis al interior de la “la Unida” al exponer la ineludible tensión entre estas dos concepciones y praxis de autoridad. Asimismo, el triunfo de Orlando Sánchez como líder mayor de la IEU extenderá su “racionalización del poder” cuando unos pocos años después él mismo sea elegido como primer presidente del Instituto del Aborigen Chaqueño, agencia gubernamental provincial (y no una ONG como en el caso de la mencionada FACCA) orientada a los asuntos indígenas de la provincia del Chaco. De modo similar, el Instituto de Comunidades Aborígenes de Formosa y el Instituto de Pueblos Indígenas de Salta fueron liderados, y continúan, por líderes que construyeron su capital político a partir de su experiencia de liderazgo en el *evangelio*.

### *Mediaciones sociales, simbólicas y estéticas*

Sobre la base de lo indagado en el contraste comparativo notamos que los movimientos evangélicos toba y gitano dan cuenta de una arena social donde se reacomodan pautas culturales, se canalizan dinámicas de identificación y diferenciación social al interior de los colectivos étnicos y se negocia poder con los agentes hegemónicos de la región. El Estado en sus múltiples presencias, la Iglesia católica y las organizaciones no gubernamentales (ONG) y civiles (OSC) conforman, tanto en los países ibéricos como en Argentina, actores sociales clave en la economía política y simbólica de estos evangelismos étnicos.

Advertimos previamente que, en el caso del movimiento gitano, las estructuras de autoridad patriarcales se han adaptado a la organización de los liderazgos, manteniendo el traspaso de poder en el liderazgo grupal como práctica que se sustancia de padre a hijo primogénito. Según le explicaba a la antropóloga Cantón Delgado el pastor sevillano Nicolás Pisa de la IF: “tal hijo lleva la ofrenda, y así él tiene esa responsabilidad, el hijo mayor del patriarca es el que se hace pastor” (2003: 90). Las congregaciones de la IF en España, Portugal y América Latina, organizadas en zonas y provincias, se estructuran alrededor de un conjunto de familias emparentadas a un mismo clan y en relaciones de proximidad cotidiana como vecinos. Estos locales de culto, en general con una frecuencia diaria, devienen en “espacios sociales totales”, donde se sedimentan vínculos familiares, se establecen relaciones de cooperación y recelo dadas por la fuerte intimidad emocional de los mismos y se “promueven proyectos colectivos de acción e interpretación”, al decir de Blanes (2007: 131). Sin embargo, el liderazgo religioso de los pastores de la IF es rotativo, implicando que éstos renueven la congregación cada dos o tres años. Ello conlleva la movilidad de pastores en diversas congregaciones, bajo el objeto declarado de permitir la renovación de los predicadores, dado el esfuerzo que implica la actividad, y como forma de control social orientado a prevenir posibles caudillismos que prefiguren cismas religiosos (Cantón Delgado 2003: 183). Se pretende así que las congregaciones y sus obreros, cantores y coristas tengan también el compromiso de autogestionar la dinámica organizativa, económica y ceremonial.

Sin una estructura patriarcal de esas características, y ligados a una concepción del poder más afín al tipo carismático que al tradicional, los liderazgos de las iglesias tobas también revelan la importancia de los vínculos generacionales en la legitimación de los nuevos dirigentes. Pero en este proceso de redefinición de las fronteras étnicas desde la praxis evangélica, también se ponen en tensión los clivajes generacionales y de género. Sobre el primero gravita la usual agencia que los jóvenes encaminan en la formación de nuevos roles de legitimidad y liderazgo, en ca-



lidad de evangelistas, pastores, dancistas, coristas, secretarios, porteros, etc. En el segundo, la inclusión de la mujer en distintos ordenamientos y roles institucionales, en posiciones diversas y con grados relativos de subordinación a estructuras de autoridad generalmente legitimadas por varones, pero también en posiciones de liderazgo como pastoras y jefas de “alabanzas” o danzas, dominios clave de la experiencia ritual del pentecostalismo. Estas configuraciones dan cuenta así de tensiones estructurales en los liderazgos intergeneracionales, donde los jóvenes asumen roles de especialistas religiosos, de mediadores sociales y nuevos referentes políticos (Ceriani Cernadas, 2014).

Un hecho decisivo en las experiencias comparadas del evangelismo toba y gitano fue el rol central que cumplieron los evangelistas nativos en la difusión del mensaje en la propia lengua y el consiguiente proceso implícito de traducción y mediación cultural. El caso toba estuvo antecedido por la acción misionera extranjera, que capacitó a líderes indígenas y los estimuló a la predicación entre su propia gente, teniendo en cuenta esta acción para el futuro de la misiones en sus proyectos de construir iglesias o congregaciones nativas. Como recordaba Modesto Villa, toba en sus 70 años, nacido en la misión evangélica de Embarcación, su abuelo materno, “que era brujo”, fue el primero que se convirtió en la familia:

Y después de la fiesta le agarra sueño al viejo, a mi abuelo, y se tira en la cama, y ahí como ellos ven, sus espíritus le dice: ahí viene un hombre, y el viejo dice que el corazón ardía del hombre. Y ahí el viejo agarro la poca ropita que tenía y se fue para el monte, porque tenía miedo porque había visto a un hombre que tenía como fuego en el corazón. Y llega un paisano, que era Aparicio, y le habla en idioma: “cómo están ustedes”, y se sorprende de escuchar el idioma. Y de conversar y conversar han convencido al abuelo (Conversación con Modesto Villa, Misión La Loma, Embarcación, Salta, 31/7/2009).

Si bien la historia de la IF fue más condensada que la de la IEU, el pionero Le Cossec se apresuró en organizar un cuerpo de conversos para que fueran a evangelizar a los grupos gitanos españoles, siendo este un hecho clave en todo lo posteriormente acontecido. Entre ellos estuvo Emiliano Jiménez Escudero, fundador de la IF y el predicador más reconocido en la historia del movimiento. Según recordaba el mencionado Nicolás Pisa (en Cantón Delgado, 2003: 191) sobre los orígenes del movimiento en Sevilla a partir de la predicación de gitanos manouches:

[...] lo que pasaba es que nunca habíamos escuchado el tipo de mensaje que traía aquel gitano francés, y así nosotros mismos habíamos pensado que estaban locos, pero los escuchamos como gitanos que eran, los recibimos porque eran gitanos, les dimos café y los escuchamos... Aquello era otra cosa.

Era un mensaje fabricado de corazón a corazón, de pobre a pobre, de gitano a gitano. El mensaje es el mismo que se dan los payos entre sí, el mensaje es de Dios, el mensajero es el que cambia... ¿debo o no recibirte, me fío o no me fío de ti, te permito o no dormir en mi casa, bajo mi mismo techo? Esa es la cuestión. Para eso hay que ser gitano, y aquellos locos franceses lo eran. Por eso les dimos café aquella tarde y los escuchamos... y hasta hoy.

Los nuevos líderes religiosos evangélicos, tanto en las experiencias toba como gitana, devinieron así en mediadores activos de un proceso de transformación y reproducción cultural. Su legitimidad social se basó en su doble dimensión de identificación étnica y apertura a nuevos mensajes y prácticas de renovación cultural, sintetizados en el discurso salvacionista evangélico y en la refiguración de las ceremonias o fiestas tradicionales al interior del culto. Si bien la experiencia toba estuvo marcada por la adopción de discursos críticos hacia el “tiempo de los antiguos”, signados como propios de un pasado de “ignorancia”, “salvajismo” y “pecado”, éstos se presentaron en una ambivalencia simbólica con respecto a discursos paralelos sobre la “fuerza y salud de los antiguos” (Ceriani Cernadas, 2014).

Unido a esto, un rasgo central del pentecostalismo en correspondencia con la cosmovisión *qom* (y paralelismos al caso *wichí*, *pilagá* y *moqoit*) se asienta en la comunicación directa con las entidades sagradas en pos de la obtención contractual de un poder, para curarse, mantener la familia, obtener trabajo, etc. Los gitanos del movimiento Filadelfia también han asumido una posición crítica sobre aspectos culturales que implicaban asimismo marcas estigmatizantes del colectivo étnico. “Cristo ha hecho que nos viéramos tal como éramos, engañadores y viviendo bajo la ley del ojo por ojo y diente por diente. Pero hoy en día nuestra vida ha cambiado y ya no engañamos a nadie. Dios nos ha enseñado a no hurtar...” escribió en sus memorias el pionero evangelista Jiménez Escudero (citado en Cantón Delgado, 2000: 21), deviniendo, como advierte la mencionada antropóloga catalana, en una narrativa común a muchos conversos. Pero ésta se articula sin contradicciones a otra narrativa poderosa, también instaurada por Jiménez y relativa a la profunda sinonimia establecida entre el pueblo judío y el gitano en tanto “elegidos” por Dios y, por eso mismo, “perseguidos” a lo largo de su devenir social. Unido a esto, y como sugiere Blanes (2007), los evangélicos han construido un discurso teológico particular sobre el “diablo” en cuanto eje articulador de argumentaciones para debatir nociones de bien y de mal que median entre ideologías, estilos de vida y prácticas culturales que son puestas como objeto de reflexión en el contexto del cambio social y el creciente asociacionismo de estas poblaciones en España y Portugal.

Es importante al respecto tomar en consideración el carácter dinámico de los discursos teológicos que los propios agentes construyen en condiciones históricas cambiantes y donde, como en los casos indagados, los procesos de redefinición étnica son centrales. Éstos implican un progresivo acoplamiento entre las “costumbres antiguas y nuevas” en donde la *praxis del culto pentecostal* se revela como *performance cultural* central, donde corporalidades, estéticas y emociones se conjugan de modos conscientes e inconscientes a partir de diversas “formas semióticas”. Esta noción acuñada por Keane (2007: 5-23) refiere a las imbricaciones constitutivas entre sentidos y materialidades que definen y mediatizan la experiencia religiosa. De esta manera, la Biblia, la música, las danzas, la comida, los himnarios, las posturas corporales, el imaginario visual, las credenciales de membresía, las vestimentas y la arquitectura constituyen claros ejemplos, como también “cualquier otra cosa que implique prácticas semióticas concretas a partir de la experiencia perceptible en virtud de sus propiedades materiales” (Keane, 2007: 21).<sup>10</sup>

En el caso toba, las migraciones temporales a los ingenios azucareros entre grupos wichí, pilagá, nivaclé y chorote, desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX, refiguraron una práctica cultural que será decisiva en las iglesias indígenas desde la formación de la IEU: las danzas de alabanza. En estas danzas se ubicaron elementos centrales asociados al poder (*haloik*) y la obtención del gozo (*ntonaxac*) y visión (*loxoc*) en los cultos que se incorporaron a los movimientos de alabanza de las iglesias. Como también ocurría en los bailes de los ingenios, aunque bajo diferentes estilos, sentidos y valoraciones, las performances involucran vestimentas y disposiciones corporales típicas, como los bastones de los “capitanes”, los delantales con flecos, las vinchas, las Biblias cruzadas en la espalda al modo de mochilas y el paso corto, progresivamente acelerado, de los danzantes. Aunque desde sus comienzos las danzas han ocupado una posición ambigua entre los pastores, dirigentes y creyentes, siendo varios los que las critican o prohíben, bajo explicaciones que abrevan en la referida censura cultural al “tiempo de los antiguos”, a su carácter mundano y por lo tanto peligroso. Varios otros, sin embargo, la consideran un mecanismo para atraer a los jóvenes a la iglesia, similar al caso de los “cancionistas” y los grupos musicales. Los propios participantes, que incluyen al “capitán” o “cancho” que dirige la danza con sus bastones de mando y a los jóvenes de ambos sexos que integran el “movimiento”, la consideran una forma legítima de comunicación con las potencias numinosas.

En el evangelismo gitano, la vida de los cultos está asimismo pautada fundamentalmente por las prácticas musicales y las danzas, que son

---

10 Traducción personal del inglés.

valoradas por todos los creyentes y cuyos conjuntos musicales –similar al caso toba– han logrado una importante difusión entre las diversas colectividades a partir de un dinámico circuito de visitas entre las iglesias y a través de la progresiva incorporación al “mercado cristiano” por medio de la grabación de casetes y luego CD y DVD. En el movimiento Fildelfia, el flamenco y la rumba gitana adquirieron nuevos sentidos acorde a los principios evangélicos, manteniendo sus ritmos musicales y, de manera especial, su aprehensión positiva por parte de las comunidades kaló. Los “aleluyas” gitanos, los coros de alabanza y la circulación de los grupos invitados expresan así aspectos clave de esta apropiación religiosa, como demuestra Blanes (2007) en su etnografía centrada en la música de este movimiento como hecho social total que permite comprender las complejidades de esta dinámica religiosa y cultural. De esta manera, los “aleluyas” implican nuevos modos de aprendizaje y reproducción cultural, también envueltos en debates –como en el caso toba– respecto de cómo deben practicarse, qué funciones deben tener en relación con la predicación del pastor (¿similar o subsidiaria?) y al rol de los jóvenes dentro del culto. En el caso de las iglesias rom de Argentina, según lo referido por Jiménez Royo en comunicación personal, las vestimentas típicas de las mujeres, con sus polleras largas y coloridas, sus bandanas y atuendos de oro, adquieren un lugar central que definen estéticas de pertenencia colectiva en cuanto puentes simbólicos entre la “tradicición” y la “modernidad” gitana.

## ***Palabras finales***

La motivación central que auspició este trabajo se enlaza al desafío de seguir pensando la productividad de los estudios comparativos en las ciencias sociales de la religión. Consideramos, asimismo, que dado el avance sistemático de ese campo de estudios en la región latinoamericana desde mediados de la década de 1990, nos situamos ante una fase donde la posibilidad de generar nuevos conocimientos a partir del estudio comparado se revela de importante actualidad. Buscando congeniar, de manera somera, los aportes del método comparativo en la tradición antropológica y la sociología histórica, llegamos a la convicción de que el ejercicio de comparación debe estar sujeto a problemas y contextos específicos que enmarcan la indagación. En este sentido, consideramos la factibilidad de establecer categorías teóricas orientadas a la heurística comparativa que intuyan nuevas preguntas y nuevas respuestas sobre realidades sociológicas y culturales concretas.

El ensayo presentado se centró en la noción de *evangelismo étnico*, persuadido de que ésta puede ser fértil en el estudio de los procesos de transformación y reproducción cultural de los grupos étnicos a partir de la adopción del pentecostalismo (o movimientos carismáticos afines) como matriz fundamental de su ideología y praxis sociorreligiosa. Teniendo en consideración reflexiva las complejidades teóricas que anudan las categorías de etnicidad y grupo étnico es preciso remarcar la procesualidad de la construcción identitaria y la tensión estructural que la recorre. La primera implica la conciencia de la permanente construcción y del carácter situado de las adscripciones étnicas, la segunda estima tomar en seria consideración la doble implicancia que los vínculos de interdependencia social presentan, tanto en las articulaciones sociales comunitarias como en los contextos estructurales englobantes en el marco de los Estados-nación contemporáneos, productores ellos mismos de clasificaciones y jerarquías étnicas. De esta manera, la (re)producción cultural a partir de la identificación religiosa evangélica y la marcación étnica implica una interpelación dinámica de la memoria colectiva, un sentido de purificación social y una equivalencia entre la conversión individual del creyente y la conversión colectiva del grupo. Como hecho social, el mismo se expresa en una arena de relaciones de poder y vínculos sociales, donde presiones de pertenencia y deseos de emulación (de parientes, de líderes comunitarios, de estilos de vida) se presentan como parte de una entreverada trama.

Con sus amplias diferencias sociales y culturales, los pueblos toba y gitano estuvieron históricamente sujetos a procesos de movilidad espacial, fundados tanto en sus pautas seminómades, en bandas o clanes, como también en sus forzadas relocalizaciones hacia el sedentarismo a medida que las fronteras estatales y la economía política del capitalismo conformaron fuerzas irreversibles. Esto último fue paralelo a la consolidación de ideologías racistas que construyeron profundos estereotipos y consolidaron estructuras de estigmatización aún vigentes. No es azaroso, así, que los términos “indios” y “gitanos” refieran en el sentido común argentino y español (entre otros) a colectivos considerados primitivos, peligrosos, ignorantes y deleznable. A partir de la abstracción conceptual necesaria para definir ejes de comparación, posicionamos los espacios sociales, los procesos históricos y las mediaciones culturales como núcleos clave para comprender recíprocamente las experiencias y sensibilidades de los movimientos evangélicos toba y gitano.

Retomando lo argumentado en estos ejes, y en pos de cerrar este ensayo comparado, mencionamos el paralelismo que adquiere en ambos movimientos sociorreligiosos la idea de la *conversión colectiva como purificación étnica*. Ésta significa una síntesis espiritual en sentido progresista y en clave de superioridad moral: desde el punto de vista de los

creyentes, el punto decisivo implica no abandonar los rasgos étnicos sino la posibilidad de cualificarlos, de ser mejores gitanos y tobas por estar renovados/purificados en y por el *evangelio*. A modo de cierre, citamos dos testimonios contemporáneos de referentes toba y gitano donde explican y clarifican el sentido que asume, luego de 50 años de vida institucional, dicha pertenencia étnica-religiosa:

¿Cómo puedo tener una forma de vivir que demuestre que creo y sigo a Jesús pero que también demuestre que soy un toba? [...] Entonces esto es lo que voy a hacer, sus palabras y obra, porque creo en él. Si hago esto no me voy a equivocar. Pero también continúo con mi cultura. Porque si creo en Jesús y quiero imitar la cultura de otra persona que es diferente a la mía, entonces voy a errar [...] Por eso mis hermanos, debemos seguir y poner nuestra fe en Jesús y también continuar con nuestra cultura, no con una cultura ajena.<sup>11</sup>

Mira, el Evangelio cambia al gitano para mejor, no queremos renunciar a nuestra cultura, que tiene grandes valores que en el resto de la sociedad se han perdido, como el respeto a los mayores o la virginidad de las muchachas, y eso queremos conservarlo, pero estamos extirpando y conseguiremos extirpar lo malo, lo sucio, para dejar la cultura gitana limpia como una bandeja de plata.<sup>12</sup>

En un escenario global de transformaciones sociales y redefiniciones ideológicas, los evangelismos étnicos se revelan como universos de sentido pleno de matices locales, regularidades funcionales e instrumentales, y lógicas transnacionales de circulación y apropiación religiosa. Futuras indagaciones sobre la categoría presentada y, de manera específica, sobre sus posibilidades comparativas en los casos reseñados, abrirán nuevas preguntas de investigación en pos de inquirir con mayor prestancia diversos tópicos. Tres de ellos, esbozados en este estudio, nos orientan en esta agenda: las formas institucionales modernas de las iglesias mencionadas con sus particulares apropiaciones del *ethos* burocrático, la influencia de ambos movimientos en la construcción de un campo etno-político de incidencia pública, las formas semióticas y estéticas que definen dinámicamente la experiencia religiosa de los creyentes.

---

11 Pastor Rafael Mansilla, nota: "La identidad", publicada en el boletín *Qad'aqtaxanaxanec - Nuestro Mensajero*, año 52, N° 4, octubre–noviembre–diciembre 2008, p. 3.

12 Citado en Cantón Delgado (2001: 68).

## Referencias bibliográficas

### **Altman, Agustina y López, Alejandro**

(2011), “Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: de la utopía cristiana a la necesidad de legitimación”. *Sociedad y Religión*, vol. 21, N° 34-35.

### **Asad, Talal**

(2003), *Formations of the secular : Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.

### **Bernal, Jorge**

(2003), “The rom in the americas”, Commission on Human Rights, Sub-Commission on Promotion and Protection of Human Rights, Working Group on Minorities, Ninth session 12-16 May.

### **Blanes, Ruy**

(2007), *Os aleluyas. Ciganos evangélicos e música*. Lisboa, Impresso Universitario.

### **Barth, Fredrick**

(1976), “Los pathanes: su identidad y conservación”, en Barth, Fredrick (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.

### **Cantón Delgado, Manuela**

(2013), “Etnopolíticas del evangelismo gitano y esfera pública. Transversalidad, poder, etnicidad”, *Política y Sociedad*, 50, N° 3.

— (2004), “Religiones globales, estrategias locales usos políticos de las conversiones en Guatemala”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época II, vol. X, N° 19.

— (2001), “Gitanos protestantes El movimiento religioso de las iglesias “Filadelfia” en Andalucía, España”. *Alteridades* 11 (22).

### **Ceriani Cernadas, César**

(en prensa), “Evangelismos indígenas en América Latina”, en R. Blancarte (org.). *Diccionario Temático de las Religiones en América Latina*. México, El Colegio de México.

— (2014), “Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco Argentino”. *Sociedad y Religión*, vol. 24, N° 41.

— (2011), “La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino.

Etapa formativa, 1914-1945". *Memoria Americana* 19, Universidad de Buenos Aires/Sociedad Argentina de Antropología.

**Ceriani Cernadas, César y Lavazza, Hugo**

(2013), "Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino" (1935-1962). *Boletín Americanista*, año LXIII. 2, N° 67, Barcelona.

**Ceriani Cernadas, César y Citro, Silvia**

(2005), "El movimiento del *Evangelio* entre los Tobas del Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica", En: B. Guerrero Jiménez (comp.), *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Iquique, Ediciones Campvs.

**Espinosa, Mariana**

(2015), "Indígenas y misioneros: génesis y representaciones de una misión evangélica en el ingenio La Esperanza". *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano VIII, N° 22.

**Evans-Pritchard, Edward**

(1975), "El método comparativo en antropología social", En: E. Evans-Pritchard, *La mujer en las sociedades primitivas*. Barcelona, Península.

**Foester, Rolf**

(2005), "Pentecostalismo mapuche ¿Fin o reformulación de la identidad étnica?", En: B. Guerrero Jiménez (comp.), *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Iquique, Ediciones Campvs.

**Fox, Richard**

(2002), "The study of historical transformation in American anthropology", en R. Fox y A. Gingrich, *Anthropology, by Comparison*. Londres/Nueva York, Routledge.

**Gay Blasco, Paloma**

(2000), "The politics of evangelism: Masculinity and religious conversion among Gitanos", *Romani Studies* 5, vol., 10, N° 1.

**Glazer, Nathan y Moynihan, Daniel (eds.)**

(1975), *Ethnicity Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press.

**Hernández Castillo, Rosalva**

(1994), "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: identidad y



cambio religioso entre los mames de Chiapas”, *Nueva Antropología*, vol. 3.

**Keane, Weeb**

(2007), *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, University of California Press.

**Kuper, Adam**

(2002), “Comparision and contextualization: reflections on South Africa”, en R. Fox y A. Gingrich, *Anthropology, by Comparison*. Londres/Nueva York, Routledge.

**Lanternari, Vittorio**

(1975), *Occidente y Tercer Mundo*. Buenos Aires, Siglo XXI.

López, Alejandro (2011), “`Os toba não tem amigos´: Perspectivas mocoví sobre o `outro´ nativo”. En: L. Córdoba y E. Coffacci, *Os outros dos outros: relações interétnicas na etnologia sudamericana*. Curitiba, Editorial UFRP.

**Radcliffe-Brown, Alfred**

(1975), “El método comparativo en antropología social”, en A. Radcliffe-Brown, *El Método de la Antropología Social*, Barcelona, Anagrama.

**Radovich, Juan Carlos**

(1983), “El pentecostalismo entre los mapuche del Neuquén”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, tomo XV.

**Santamaria, Daniel**

(1990), “Pentecostalismo e identidad étnica”, *Cristianismo y Sociedad*, XXVIII/3, N° 95.

**Segato, Rita**

(2005), “Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina”, En: B. Guerrero Jiménez (comp.), *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique, Editorial Campus.

**Strathern, Marylin**

(2002), “Foreword: not giving the game away”, En: R. Fox y A. Gingrich, *Anthropology, by Comparison*. Londres/Nueva York, Routledge.

**Tamagno, Liliana**

(2001), *Nam Qom huetáa na doqshi lma´ = los tobas en la casa del hombre blanco: Identidad, memoria y utopía*. La Plata, Ediciones Al Margen.

**Van der Veer, Peter (ed.)**

(1996), *Conversions to modernities: the globalization of christianity*,  
Londres/Nueva York, Routledge

**Villar, Diego**

(2004), “Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de  
Fredrik Barth”, *Mána*, 10, N° 1.

**Wright, Pablo**

(2002), “L’“Evangélio”: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin”,  
*Social Compass*, vol. 49, N° 1.