

El pensamiento de la continuidad y el problema de la cultura cristiana

Creencia, temporalidad y la antropología del cristianismo*

JOEL ROBBINS¹

Introducción

Recientemente, una serie de antropólogos ha comenzado a trabajar para situar a la antropología del cristianismo como un área de investigación reconocida (Cannell 2005; Keane 2006; Robbins 2003a, 2004a, 27-34; Scott 2005). Su objetivo no consiste simplemente en la producción de estudios etnográficos de las comunidades cristianas, con los que ya contamos desde hace tiempo, y que además sabemos seguirán aumentando. En efecto, el registro etnográfico para algunas zonas del mundo -África y América Latina, en particular- es hasta el momento bastante rico (véase Fernández 1978; Martin, 1990; Meyer 2004; Robbins 2004b). En lugar de intentar otorgarle mayor atención etnográfica al cristianismo, tal como sucede en determinadas comunidades, el objetivo de los que demandan el desarrollo de una antropología del cristianismo ha sido el de fomentar una comunidad académica en la que aquellos que estudian las sociedades cristianas establezcan cuáles son los problemas más frecuentes, lean los trabajos de los demás, y se reconozcan como contribuyentes de un cuerpo coherente de investigación (cf. Cannell 2005:340). Una comunidad como ésta ha existido desde hace tiempo en la antropología del islam y del budismo, sólo para tomar dos tradiciones de investigación sobre las que tengo algún conocimiento (Robbins 2003a). Los antropólogos que estudian las comunidades que practican estas religiones con frecuencia se vinculan con investigadores cuyos estudios se centran en partes del mundo distintas de las que ellos trabajan. Tienen la profunda sensación de que, a pesar de las diferencias locales evidentes entre los casos, se encuentran estudiando un objeto común o, al menos, una serie de objetos equiparables. Asimismo, consideran al «antropólogo del islam» o al «antropólogo del budismo» como una de las identidades más importantes en el campo aca-

* Traducción: Claudia Massa y Pablo Krochmalny. Edición: Claudia Massa. Traducido de: "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture Belief, Time, and the Anthropology of Christianity", *Current Anthropology* Volumen 48, N° 1, 2007, p. 5-17.

¹ Profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad de California (San Diego).

² He planteado en otra parte las formas en las que considero la antropología del islam puede servir como modelo para una antropología del cristianismo naciente (Robbins 2003a:191-94). No quiero decir que todos los antropólogos del islam concuerden en una única definición del objeto que estudian o que compartan un mismo enfoque, sino que, a pesar de la ausencia de una definición o enfoque dominante, han logrado desarrollar una productiva discusión comparativa que atraviesa regiones y tradiciones islámicas heterogéneas (véase Launay 1992:1-3 para una discusión útil sobre el desarrollo del campo en estos términos; para cuestiones vinculadas con la antropología del budismo, véase Gellner 1990).

³ Una buena indicación del estado relativamente incipiente de la antropología del cristianismo puede encontrarse en los títulos de varios de los capítulos de un nuevo “manual” centrado en la antropología de la religión (Glazier 1997). La tercera parte del manual, titulada «Little and Great Traditions», incluye los siguientes cuatro capítulos: «The Anthropology of Islam», «Hinduism in Context: Approaching a Religious Tradition through External Sources», «Buddhist Communities: Historical Precedents and Ethnographic Paradigms» y «The Pilgrimage to Magdalena». No es difícil reconocer cuáles de estas cosas no se asemejan a las demás en su falta de ambición por representar los resultados producidos por una subdisciplina bien constituida.

⁴ Dicha evasiva ha sido, hasta hace poco tiempo, un lugar común en Melanesia, la región que mejor conozco, y está ampliamente testimoniada en conversaciones con antropólogos que han trabajado allí. Sería interesante recolectar también evidencia histórica oral en otras regiones. Pero incluso en ausen-

démico. La creación de una antropología del cristianismo explícita tendría la virtud de alentar a aquellos que estudian el cristianismo a formar una comunidad como las que se han formado en torno a otras religiones del mundo.²

Considero más que evidente que la antropología del cristianismo tomada en este sentido aún no existe. Las personas que investigan sobre el cristianismo sólo recientemente han comenzado a traspasar los límites de área; y este comienzo ha sido realizado fundamentalmente por aquellos que estudian el pentecostalismo (por ejemplo, Corten y Marshall-Fratani, 2001). Asimismo, los antropólogos que estudian el cristianismo carecen en sentido estricto de un objeto común o de una serie de objetos equiparables, y son proclives a señalar la diversidad entre los tipos de cristianismo como una forma de dispensar el trabajo comparativo. Por último, dichos académicos tienden a considerar como sus identidades académicas fundamentales aquellas basadas en sus intereses teóricos y de área. Incluso hoy en día, es difícil encontrar personas que se reconozcan como antropólogos del cristianismo.³

No debería llamar la atención el hecho de que una antropología del cristianismo no haya logrado proliferar hasta el momento; en efecto, tiene estrecha relación con el abandono relativo del estudio del cristianismo dentro de la disciplina. Pero es importante destacar que este abandono no es simplemente un descuido, sino que es producido intencionalmente. Claro está que es producido por aquellos interesados en el estudio de la religión que optan por evitar las comunidades cristianas a la hora de seleccionar los campos de estudio.⁴ Es aún más alarmante el hecho de que esto sea producido por aquellos que ignoran o restan importancia a los aspectos cristianos de los campos en los que trabajan, teniendo en cuenta que el cristianismo se funda en bases inconsistentes y ligeras o considerándolo sencillamente como una delgada capa que cubre las creencias tradicionales realmente significativas, como una cobertura que se construye habitualmente para satisfacer propósitos de ganancia económica o política. Hasta hace muy poco tiempo, este enfoque ha prevalecido en Melanesia, la parte del mundo en la que llevo a cabo mis investigaciones etnográficas. Como sostiene Barker (1992:165):

La mayoría de los antropólogos [que trabajan en Melanesia] aún consideran al cristianismo como [una] intrusión extranjera y siguen buscando los desvanecidos vestigios de las religiones tradicionales puras. ...algunos antropólogos incorporan la presencia cristiana en los estudios de los pueblos. El cristianismo es la perpetua fuerza ex-

terior, que amenaza, corrompe, o que simplemente desvía el auténtico foco de atención de los intereses antropológicos. De por sí, carece de interés. Nunca llegará a ser «cultural».

El argumento de Barker, desarrollado en el marco de un debate acerca de la antropología de Melanesia, se aplica a esta disciplina de manera más general. Al negar el estatus cultural del cristianismo en las áreas en las que se lo estudia, al negar que se trata de un sistema tan significativo como cualquier otro, que sigue una coherencia y que posee sus propias contradicciones, los antropólogos revelan su falta de interés hacia el mismo.

Podríamos imaginarnos que esta caracterización de la situación actual de la antropología podría haberse precisado varias décadas atrás, cuando la gente se preocupaba por captar en forma pura las estructuras simbólicas de mundos culturales delimitados, o que incluso ahora podría describir el trabajo marginal en el área; pero, aun así, se podría suponer o esperar que hoy exista un cuerpo de importantes académicos que haya ido más allá de los tropos de la irrelevancia cristiana. Sin duda, las cosas están cambiando y -como ya he señalado- existen en la actualidad una buena cantidad de monografías centradas en el cristianismo de determinados pueblos. Sin embargo, la situación no es tan alentadora como parece, y la antropología del cristianismo sigue siendo, en el mejor de los casos, un proyecto en ciernes.

Dado este estado de cosas, el presente artículo se propone dos objetivos principales. En primer lugar, se intenta documentar la afirmación de que el abandono antropológico del cristianismo se ha producido intencionalmente. Se pretende alcanzar este objetivo a través de una lectura atenta de la obra de Jean y John Comaroff, especialmente en lo expuesto en los dos volúmenes de su influyente *Of Revelation and Revolution*. Sostengo que, a pesar de la centralidad evidente que representa el cristianismo para estos libros -que se centran mayormente en el encuentro entre misioneros protestantes y los tsuana de Sudáfrica-, los Comaroff logran en gran medida dejar el estatus cultural del cristianismo fuera de todo debate. Al examinar con detenimiento el modo en que lo logran, pretendo dejar al descubierto parte del complejo trabajo analítico capaz de hacer que el cristianismo parezca ausente o de poca importancia en varios marcos etnográficos, en los que debería reconocerse mínimamente su presencia.

cia de evidencia positiva, la relativa falta de las etnografías, hasta hace relativamente poco tiempo, centradas en la vida religiosa de los cristianos en muchas áreas en las que el cristianismo prevalece sugiere que, también en otros lugares, los antropólogos interesados en la religión se han rehusado a estudiar los grupos cristianos.

Debido a que los esfuerzos por dejar de lado al cristianismo como objeto de estudio antropológico han sido documentados de manera muy influyente, el presente artículo pretende dar cuenta de ellos. Como desarrollaré brevemente, la cultura de la antropología, centrada en la diferencia -como lo ha estado hasta el momento- ofrece buenas razones para ignorar la tradición religiosa que predomina en los lugares de los que provienen la mayoría de los antropólogos. Pero me gustaría ir más allá de este argumento, que ya ha sido tratado por otros, para sugerir que algunos supuestos teóricos básicos, que son tan centrales para la antropología como para hacer de base a casi todas sus tradiciones de análisis, constituyen la antítesis de los supuestos cristianos, lo que dificulta el reconocimiento y la descripción de las culturas cristianas -en particular, aquellas ubicadas en lugares que no han sido históricamente cristianos- por parte de los antropólogos. La clave de estos supuestos es que las culturas perduran y son muy difíciles de cambiar. Considero que la antropología ha sido, por lo general, una ciencia de la continuidad. Esta asunción de la continuidad está, a su vez, relacionada con los supuestos de temporalidad y creencia que la sustentan. Las ideas cristianas sobre el cambio, la temporalidad y la creencia se basan en supuestos muy diferentes, que se organizan en torno a la plausibilidad de discontinuidades radicales en la vida de las personas y en las historias culturales. Una vez que los antropólogos reconozcan esto, podrán comprender cómo el cristianismo puede devenir cultural allí donde las personas se han convertido desde otras tradiciones religiosas.

Sobre la producción de la ausencia etnográfica del cristianismo

Es imposible demostrar la ausencia. Por lo tanto, para evitar caer en un optimismo tan llano que considere las cambiantes fortunas del cristianismo como objeto de estudio antropológico, considero más ventajoso dejar de alegar que el cristianismo sigue siendo ampliamente ignorado en muchos casos en los que debería ser asumido y, en cambio, examinar en detalle cómo la presencia del cristianismo llega a ser deficiente en un cuerpo de trabajo influyente, que muchos suponen centrado en él. La obra que tengo en mente son los dos volúmenes de *Of Revelation and Revolution* de los Comaroff (1991, 1997), y algunos estudios que han publicado tratando temas similares (seleccionados en Comaroff y Comaroff 1992). *Of*

Revelation and Revolution ha sido considerado un clásico para la antropología de la religión, y muchos creen que ha marcado un patrón para aquellos que trabajaban temáticas referidas al cristianismo, al colonialismo y al cambio cultural (Landau, 2000:501). Se lo considera ampliamente –como ya lo ha hecho un revisor del segundo volumen– como «una obra magistral sobre la reestructuración y reconfiguración evangélica del mundo cotidiano de los tsuana» (van Dijk 1998a:529). Teniendo en cuenta esta acogida, es comprensible que aquellos que no han leído *Of Revelation and Revolution* o que no lo han hecho con mayor detenimiento aún piensen que el cristianismo es el centro de la cuestión. Sin embargo, no es así. Una mirada a la compleja manera en la que los Comaroff marginan al cristianismo nos brinda una lección objetiva del efecto a largo plazo –presente incluso en algunos de los antropólogos contemporáneos más sofisticados en el plano teórico y de conciencia reflexiva– de la tendencia disciplinaria a suponer que el cristianismo no puede ser importante desde un punto de vista cultural. Así es como se pone en evidencia también parte del trabajo intelectual que lleva a interpretar al cristianismo en esos términos.

El centro de la investigación de los Comaroff es el encuentro entre misioneros británicos protestantes y los tsuana del sur de Sudáfrica entre 1820 y 1920. El tema principal de este encuentro, que persiguen a lo largo de más de 700 páginas, es que los misioneros fracasaron en gran medida en transmitir a los tsuana el contenido del mensaje cristiano que predicaban. No obstante, fueron capaces de introducirlos en muchos de los aspectos de la cultura capitalista que ellos representaban de una manera no tan articulada verbalmente, con lo que lograron profundos cambios en el mundo en el que los tsuana vivían. Los Comaroff llaman a este proceso, en el que se da una mezcla de éxito y fracaso, “la larga conversación”. La describen de la siguiente manera (1991:199):

Esta conversación tuvo dos caras. Su contenido manifiesto, del que más suelen hablar las partes, representado por el mensaje fundamental de la misión y transmitido a través de sermones y oficios, y de lecciones y diálogos didácticos. Como veremos, el evangelio así transmitido no tuvo gran importancia a lo largo de la frontera de Sudáfrica en la primera mitad del siglo XIX. Por lo general, fue ignorado o rechazado con dureza. Sin embargo, se produjo un tipo de intercambio diferente: la lucha en general silenciosa, aunque en algunas oportunidades estridente, entre los europeos y los africanos por obtener el poder sobre las *condiciones* del encuentro.

En el primer volumen, los Comaroff explican que las condiciones por las que las dos partes lucharon en “la larga conversación” tuvieron que ver con el idioma del encuentro, cómo se desarrollaría en el espacio, y qué sería considerado como conocimiento y argumentación razonable. En el segundo volumen, exploran las controversias en torno a las formas adecuadas de trabajo, vestimenta, sanidad, construcción de viviendas, y el reconocerse como seres sociales, así como otros momentos importantes del diálogo abierto. Sin embargo, las luchas de la larga conversación no parecen haberse centrado en el contenido cultural del cristianismo mismo, ya que se asegura a los lectores en la cita anterior y en reiteradas oportunidades a lo largo de ambos libros que los tsuana lo ignoraron, no lo entendieron, se resistieron a él, o lo rechazaron de antemano (por ejemplo, 1991:201, 228, 236; 1997:8, 69, 338). El cristianismo, como un sistema de significación con una lógica propia, parece haber desempeñado un papel insignificante en la larga conversación.

¿Cómo fue que el cristianismo ha llegado a ocupar un lugar tan atenuado en un proceso para el que fue aparentemente central? Los Comaroff plantean que, por momentos, la falta de competencias lingüísticas por parte de los misioneros, llevó a que su predicación fuera poco informativa y hasta ininteligible (1997:72, 430 nota 21). En otras oportunidades, los tsuana fueron capaces de comprender el mensaje cristiano, pero al hacerlo reconocieron de inmediato que era «esencialmente antagónico a su modo de existencia» y, por lo tanto, lo rechazaron (1991:237–38). En términos más generales, observamos que el entendimiento «marcadamente pragmático» y mundano que los indígenas tenían sobre la religión dejaba a los tsuana relativamente desinteresados, cuando no simplemente aturdidos por el telos espiritual y sobrenatural del cristianismo protestante (1997:86, véase también 1997:105-6, 137). Así, en cuanto a la recepción de los tsuana, diversos factores en conjunto han dejado al cristianismo fuera del juego.

Mucho más sorprendente que estas explicaciones bastante frecuentes acerca del fracaso de la adopción del cristianismo como cultura por parte de los indígenas resulta la propuesta de los Comaroff de que los mismos misioneros apenas comprendían dicha cultura. Como los Comaroff mencionan desde un primer momento, los misioneros no estaban “demasiado interesados en cuestiones teológicas” (1991:321, 65 nota 26, véase también 1997:67). De hecho, era poca la educación religiosa (o secular) formal que tenían (1991:84-85), lo

que en algún punto los enorgullecía (1997, 67), y por lo general, no se entregaban a “la reflexión espiritual” (1997:67). Al igual que los tsuana, al parecer “se veían a sí mismos como hombres de religión práctica” (1991:320-21), cuya tarea evangelizadora tuvo una “teología práctica” en su “núcleo” (1991: 320 nota 26, 1997:135). Al igual que los evangelistas del siglo XVIII estudiados por Rack, a quien los Comaroff refieren para este punto, los evangelistas de los tsuana fueron “más influenciados por la lengua de la razón práctica que lo que su adhesión a las escrituras y lo sobrenatural podría sugerir” (1997:169). Los Comaroff entienden que esta “razón práctica” fue la lógica de la cultura capitalista dominante en los lugares donde los misioneros predicaban. Esta lógica capitalista cultural fue fundamental para la forma en que pensaban el mundo, y no así la cristiana, a la que nunca habían estudiado y sobre la que rara vez reflexionaban. Por lo tanto, no es de extrañar que fuera en esta lógica capitalista cultural que introdujeron a los tsuana a través del trueque, normalmente implícito, que se daba en los intercambios verbales manifiestamente cristianos de la larga conversación y en torno a ellos.

La historia empírica que los Comaroff relatan es entonces acerca de cómo los misioneros pobremente educados y de mente práctica -que creían al mismo tiempo en “los Evangelios de Jesús y de Adam Smith” (1997:222)- lograron transmitir sólo el evangelio de este último a un grupo de africanos que, por ser también hombres de mente práctica, se perdieron o rechazaron el primero. Se trata de una historia en la que el cristianismo como fenómeno cultural desempeña un papel insignificante. En este sentido, constituye una pieza bastante común de la antropología.

Evidentemente, debemos considerar la posibilidad de que los Comaroff cuenten la historia del encuentro entre los tsuana y los misioneros del modo en que lo hacen porque representa lo que realmente sucedió. Esto puede ser cierto para este subgrupo de tsuana a quienes optaron por estudiar, pero los Comaroff probablemente preferirían sospechar ante un simple llamado a la adecuación empírica para explicar la forma que un texto adquiere, y quizá deberíamos seguir su consejo en esto. Suponer que su relato da justa cuenta del peso que el cristianismo merece en la historia de los tsuana dejaría afuera todo el trabajo que los Comaroff han tenido que hacer para lograr que el cristianismo desaparezca casi por completo de la historia que cuentan. Han llevado a cabo este trabajo en dos niveles: uno referido a la selección de los tsuana en quienes enfocarse y otro es-

trechamente vinculado al enfoque teórico que desarrollan a lo largo de su análisis.

Permítanme comenzar con la cuestión central. En reiteradas oportunidades a lo largo del primer volumen de *Of Revelation and Revolution*, los Comaroff señalan que algunos tsuana se interesaron profundamente en el mensaje cristiano. Se nos aclara varias veces que estas personas eran marginales y mujeres (1991:238-40, 310). En el segundo volumen, observamos también que muy pronto algunos tsuana conversos oficiaron como asistentes evangelistas para sus compañeros (1997:80-86). Luego, se informa que algunos de ellos que vivían a cierta distancia de la misión en cuestión desarrollaban “un cristianismo ortodoxo” que era “bastante convencional en su contenido” (p. 93) y, a su vez, se señala que algunas personas rechazaron a los misioneros, pero no su “Palabra” o “estilo de adoración” (pp. 95, 105). Por último, queda claro que una vez que las clases distinguidas comenzaron a desarrollarse entre los tsuana, la iglesia de la misión encontró muchos “miembros ortodoxos” entre las élites (pp. 107, 154).

A pesar de estos indicios de que algunos tsuana contemplaron al menos la posibilidad de construir sus vidas en términos cristianos, estas personas y sus exploraciones no constituyen el centro de atención de los Comaroff, y su compromiso con la lógica del cristianismo no se describe en detalle. En algunas oportunidades, los Comaroff explican el carácter cristiano de sus creencias, argumentando -como lo hacen los antropólogos con frecuencia- que, más allá de cuán interesados hubieran estado en la doctrina ortodoxa, no podrían haber hecho más que indigenizarla y convertirla en algo diferente (1997:81, 115). Alternativamente, aquellos que ejercían la ortodoxia de manera demasiado rigurosa son acusados de acercarse a la simple imitación (p. 82). En lugar de concentrarnos en los dispositivos que los Comaroff utilizaron para borrar al cristianismo del escenario de los tsuana, deberíamos reconocer la labor general que implica un enfoque cuidadoso y el trazado de límites que lleva a la elaboración del marco empírico de los tsuana no-cristianos o de los cristianos sólo nominales que predominan en su trabajo.

Habiendo examinado el trabajo que los Comaroff hacen para entender a los tsuana no cristianos en términos empíricos, quedan por hacer algunas observaciones sobre la teoría con la que discuten sus hallazgos. En el centro de esta teoría se encuentra la afirmación de

que “los pueblos colonizados como los tsuana del sur con frecuencia rechazan el mensaje de los colonizadores, y sin embargo, son fuertemente afectados por sus medios de comunicación” (1991:311). Este argumento se basa en una distinción entre la forma y el contenido que desempeña un papel destacado a lo largo de los dos volúmenes, en donde “los medios de comunicación” en este caso representan la forma y el “mensaje”, el contenido. Puede resultar difícil determinar con exactitud cómo los Comaroff distinguen la forma del contenido a través de las instancias de su utilización. La distinción es en algunos casos bastante sencilla, como cuando los Comaroff la ejemplifican con la diferencia entre “conocimiento” y “modelos de conocimiento” (p. 29). Pero luego, en otro contexto, tratan tanto los «modelos de» como los «modelos para» como contenido, lo que, de alguna manera, confunde mi concepción de los modelos como formas que la gente utiliza para extraer de los contenidos o para delinearlos (1992:237). Y aún más que el contenido, los Comaroff parecen usar la forma como un concepto extremadamente amplio, que abarca, por ejemplo, «la forma de la mercancía, las formas lingüísticas, las formas epistemológicas», y todo fenómeno vinculado como las concepciones de la persona, del trabajo, del valor, y de la argumentación racional (1991:30, 1992:258). En efecto, la única que claramente no es forma es la lógica del cristianismo, ya que constituye más bien el contenido, cuyo rechazo parece motivar la distinción en el primer lugar (cf. Peel 1995:588-89).

En conjunto, la distinción de los Comaroff entre forma y contenido me resulta insostenible. En lo que a la cultura se refiere, las formas son, según Hayden White (1987), parte del contenido. De hecho, lo que los Comaroff discuten a lo largo del libro es que los tsuana tomaron (y modificaron, etc.) gran parte de la cultura del capitalismo, al mismo tiempo que rechazaban la cultura del cristianismo, y que la primera les fue en parte comunicada de manera no verbal o al menos no explícita (véase 1997:407, para una declaración explícita sobre el acento en el capitalismo). La distinción entre forma y contenido -al menos como los Comaroff la plantean- no agrega más que confusión en cuanto a esta cuestión.

Sin embargo, resulta aún más problemático el hecho de que los contenidos son rechazados en el proceso colonial, mientras que las formas son adoptadas con frecuencia, y que el cristianismo debe ser siempre contenido. Es evidente que en algunos lugares la gente ha aceptado el contenido del cristianismo como una visión coherente y

no contradictoria del mundo. Pudieron lograrlo, en cierta medida, leyendo y escuchando mensajes verbales explícitos, y también pudieron adentrarse en él a través de los canales no verbales o implícitos que condujeron a los tsuana hacia el capitalismo. Pero al definir el cristianismo como contenido y proponer así que es poco probable que suceda este proceso en este caso particular, los Comaroff decididamente desvían la atención del mismo. En términos de Barker, erigen magistralmente un edificio teórico, de modo tal que el cristianismo no pueda ser cultural. Desde el punto de vista de una antropología del cristianismo naciente, la obra de los Comaroff no es tanto un comienzo emocionante, sino más bien una madura y sofisticada floración tardía de la tendencia de larga data de la disciplina a tratar el cristianismo como algo sin importancia.

Esta discusión de la obra de los Comaroff no debe entenderse como una negación del hecho de que su monumental antropología histórica de los tsuana sea un importante logro antropológico. El planteo consiste más bien en que no constituye una innovación importante en el estudio antropológico del cristianismo; su importancia no marca un nuevo amanecer para una cuestión que la disciplina ha relegado a las sombras mucho tiempo atrás. En la medida en que los Comaroff pretendan que su trabajo sea leído como un relato de la formación de una cultura vinculada con el capitalismo de un modo particular y no como una obra primordialmente sobre el cristianismo, mi argumentación no debería siquiera tomarse como una crítica.

Pero, debido a la importancia que el libro ha tenido en la antropología de la religión y la tendencia de los antropólogos a considerarlo como un trabajo centrado en el cristianismo, es necesario demostrar la forma en que se han seguido perfeccionando las técnicas mediante las que la antropología le ha restado importancia al cristianismo.

Para concluir la discusión sobre la obra de los Comaroff, cabe advertir que, teniendo en cuenta sus puntos fuertes que dan cuenta del cambio histórico, surge una irónica complicación final en mi propia argumentación si se mira con anticipación la explicación que desarrollaré en el resto del artículo. Argumentaré que la antropología ha ignorado al cristianismo, en gran medida, porque no se ha interesado ni ha teorizado acerca de la discontinuidad. Una manera de leer *Of Revelation and Revolution* como un proyecto verdaderamente innovador es tomarlo como un estudio para el ámbito político-eco-

nómico sobre el modo en que se introdujeron importantes discontinuidades en la cultura tsuana. Si se lo lee de esta manera, la obra de los Comaroff iría en contra de una tendencia antropológica de larga data contra la descripción y la teorización sobre el cambio cultural radical (y ha sido criticado por este motivo [véase Englund y Leach 2000]). Sin embargo, es irónico que sea en el ámbito de la religión donde nieguen los tipos de cambio que tan cuidadosamente rastrean en el resto de la cultura tsuana.

Debido a la tendencia antropológica a considerar la religión como el núcleo de la «auténtica» cultura tradicional (véase Brown, 1981:18-22), la perspectiva dividida de los Comaroff en este sentido podría estar sobredeterminada. En todo caso, el afán por observar el cambio en alguna parte de la vida de los tsuana sólo sirve para hacer más notable su tratamiento sobre la cultura del cristianismo como carente de importancia en el proceso de transformación.

La continuidad y el problema del cristianismo

Una vez documentada la tendencia antropológica a descartar la importancia del cristianismo, el siguiente paso es dar cuenta de la misma. Las razones son numerosas y muchas de ellas están enraizadas en la cultura de la antropología. Algunas son fáciles de imaginar, entre ellas la aversión que podría existir entre quienes se sienten atraídos o subyugados por el análisis de la diferencia cultural en cuanto al estudio de la religión que es dominante en su propia cultura (al parecer, incluso el capitalismo, con sus notorias mistificaciones, resulta más exótico). Otras razones no son tan obvias, como las reveladas por Harding (1991), en su innovador artículo “Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other”. Un ejemplo sería el hecho de que la comprensión empática de ciertos tipos de cristianismo, desarrollada como contrapuesta a la visión científica modernista, presenta un desafío a la autocomprensión de la disciplina tal que para los antropólogos plantear que los cristianos son coherentes en sus propios términos sería cuestionar si los mismos antropólogos son coherentes en los suyos. Otro ejemplo sería la tensa mezcla de desprecio y dependencia que con frecuencia caracteriza las relaciones que los antropólogos han tenido con los misioneros en su trabajo de campo. En otra parte del texto, examino más en detalle algunos de estos impedimentos culturales para desarrollar una antropología del cristianismo con la espe-

ranza de que abriendo una reflexión con respecto a nuestra propia resistencia hacia el estudio del mismo podamos trabajar para superarla (Robbins 2003a, 192–93).

Sin embargo, por más importantes que hayan sido estos obstáculos culturales para frenar el desarrollo de una antropología del cristianismo, me centro aquí en un conjunto de problemas diferente que se corresponden con una historia sobredeterminada de lo ignorado, de lo que no se puede ver. Estos problemas son los que, a falta de un mejor término, se derivan de lo que llamaré la estructura profunda de la teorización antropológica. Claramente, los problemas de la teoría antropológica son también problemas de la cultura, pero a los fines de este trabajo me propongo separar los problemas teóricos que están profundamente arraigados en los culturales, a los que aludí anteriormente. Lo hago porque pienso que los problemas teóricos demostrarán con el tiempo que son los más difíciles de resolver.

El problema esencial a nivel teórico es que la antropología cultural ha sido principalmente una ciencia de la continuidad (Robbins 2003b). Me refiero con esto a que los antropólogos culturales, en la mayoría de los casos, argumentaron o dieron a entender que los elementos que estudian -símbolos, significados, lógicas, estructuras, dinámicas de poder, etc.- son de calidad duradera y están expuestos fácilmente al cambio. El acento está puesto en los principios teóricos de manera tan fundamental que subyacen en el trabajo antropológico acerca de la cultura en casi todas las perspectivas teóricas.⁵ Al menos está implícitamente inscripto en la mayoría de las definiciones de cultura. En un artículo que identificaba este sesgo hacia el pensamiento de la continuidad a comienzos de 1980, Smith (1982:131) cita la preponderante definición de cultura que aparece en el capítulo final famoso estudio de Kroeber y Kluckhohn sobre el concepto de cultura:

La cultura consiste en patrones, explícitos e implícitos, de comportamientos adquiridos y transmitidos por símbolos, que constituyen los logros distintivos de grupos humanos...; el núcleo de la cultura consiste en ideas tradicionales (es decir, derivadas y seleccionadas históricamente) y, en especial, sus valores implícitos; los sistemas culturales pueden ser considerados, por un lado, como productos de la acción y, por otro, como elementos condicionantes de la acción futura.

5 El acento en la continuidad como un aspecto de la cultura y, por lo tanto, de la vida social funciona como una suerte de marca que separa a la antropología de otras disciplinas muy cercanas como la sociología y la historia (véase Patterson 2004 sobre el énfasis en la discontinuidad para las últimas dos disciplinas). Como tal, su propio carácter duradero podría deberse, en gran medida, a las políticas de autodefinición disciplinaria.

Sobre la base de esta definición, la cultura viene de ayer, se reproduce hoy y define el mañana. Se trata de una tradición heredada que estructura la acción de manera tal que asegura su continua transmisión. En esta definición, no hay lugar explícito para el cambio y menos aún para el cambio radical. Como Smith señala en su observación, está “implícito en nuestro pensamiento que las socio-culturas se derivan de una preocupación individual y colectiva con respecto a la continuidad”.

El acento en la continuidad, que está basado en la noción de cultura como tradición heredada, también se apoya en un axioma disciplinario que Kroeber y Kluckhohn no incorporaron en su definición pero en el que sus ideas claramente se basan. Dicho axioma establece que las personas no pueden percibir lo nuevo en otros términos que no sean los de las categorías culturales recibidas. Donde la percepción no es simple reproducción de las categorías culturales, es catacreción. Realmente nadie percibe nada nuevo como tal. (LiPuma 2000:212).

Es evidente que estoy leyendo estas ideas antropológicas de una manera mecánica y sin prestar atención a las distintas modificaciones que los estudiosos han hecho al ponerlas en uso. De hecho, se podría imaginar que varias décadas dedicadas al estudio de la práctica y la historia primero, y de la modernidad y la globalización más tarde, habrían tornado este tipo de pensamiento de la continuidad algo obsoleto, introduciendo definiciones de la cultura enfocadas en el cambio de vanguardia de interés antropológico. Sin embargo, me atrevería a decir que incluso en estas tendencias recientes permanece una tendencia a acentuar la continuidad cultural aún durante el curso de los argumentos que toman al cambio como su tema aparente. Las concepciones de *habitus* y de las estructuras de la *longue durée*, así como aquellas de la localización, la indigenización y el sincretismo, sirven para fomentar esta tendencia. Debido a su fuerza, los argumentos antropológicos más comunes y satisfactorios son aquellos que encuentran alguna estructura cultural duradera que perdura por debajo de todos los cambios superficiales y que, en última instancia, les sirve como guía y determina el sentido que tendrán -un sentido que, a pesar de cualquier nuevo elemento que podría pasar a formar parte de él, aún deberá mostrar alguna continuidad con el del pasado. No veo ninguna razón entonces para abandonar mi afirmación de que, en la relativamente breve historia de la antropología, el pensamiento de la continuidad ha sido una estructura

6 Patterson (2004:73) elabora una afirmación exactamente inversa sobre la irónica “continuidad intelectual anti-continuativa dogmática” de la sociología.

disciplinaria de la *longue durée* justamente del tipo que quiero demostrar no es una necesidad cultural universal.⁶

Mi objetivo al plantear estas cuestiones no es que el pensamiento de la continuidad o sus componentes estén completamente errados. En muchos de los casos (o incluso en la mayoría), las estructuras culturales, patrones o modelos son extremadamente duraderos, e incluso en los casos de cambio cultural radical, muchos de ellos pueden persistir junto con los nuevos que la gente adopte (Robbins 2004a). Pero debemos ser conscientes de los puntos ciegos que el pensamiento de la continuidad produce y de las preguntas que deja por fuera. Creo, por ejemplo, que puede responsabilizarse de la poca importancia que se ha dado al tema del aprendizaje en la antropología cultural general. Una buena antropología de cómo aprende la gente nos permitiría ir más allá del lugar común del axioma de que los grupos de personas siempre perciben lo nuevo a través de lo viejo para preguntarnos cuánto tiempo dura esta dinámica y cómo es que a través del proceso de aprendizaje algunos grupos de personas a veces trascienden completamente las viejas ideas y, por lo tanto, las descartan. También pienso que nuestra tendencia hacia la continuidad es la razón por la que tenemos una antropología tan robusta de la resistencia a la vez que una antropología de la revolución tan escasa (Graeber 2005). Y, por último, considero crucial que el pensamiento de la continuidad hace que la noción de las culturas cristianas no occidentales sea difícil de comprender para los antropólogos. En particular, hace que ciertas afirmaciones que los conversos al cristianismo sostienen sobre sus vidas sean difíciles de creer para los antropólogos. Muchas de las más importantes de estas afirmaciones tienen que ver con discontinuidades en la temporalidad y en la creencia. En su afán por despejar sus dudas acerca de lo que los conversos dicen sobre estos asuntos, los antropólogos llegan a sospechar que quienes realizan estas afirmaciones no son en absoluto cristianos o lo son pero fracasan en cumplir con los ideales mismos que profesan acerca de la discontinuidad y el cambio. Es la raíz de esta sospecha lo que quiero explorar en este trabajo.

Modelos antropológicos y cristianos de temporalidad

Permítanme comenzar con algunas declaraciones generales sobre el cristianismo y la forma en que trata la temporalidad:⁷

7 La discusión en esta sección y en la siguiente gira sobre una noción del

El cristianismo representa la temporalidad como una dimensión en la que el cambio radical es posible. Mantiene la posibilidad -o más bien, la necesidad salvadora- de la creación de rupturas entre el pasado, el presente y el futuro. La naturaleza de dicho cambio se basa ante todo en la relación del cristianismo con su propio pasado, en tanto se representa a sí mismo como protagonista de una ruptura decisiva con el judaísmo, del que surgió, y como quien inauguró una época completamente nueva de interacción humano-divina. Como Hooker (1986) ha argumentado, los primeros seguidores de Jesús han debido enfatizar las continuidades entre sus prácticas y la fe judía, a la que aún se veían sometidos. Pero cuando el cristianismo se convirtió en dominio de los gentiles, la tendencia a la diferenciación se fortaleció. Encontró una primera expresión en el rechazo de Pablo a la ley judía y más tarde se convirtió en una doctrina de una discontinuidad radical con lo anterior (véase también Badiou 2003:35). Desde el punto de vista de los pueblos que los antropólogos estudian hoy en día, lo que es crucial es la forma en que la memoria de esta ruptura se conserva en la tradición cristiana. El cristianismo es quizá la única de las religiones que mantiene la discontinuidad que marcó su nacimiento en las mentes de sus seguidores. Después de todo, lo que hace es consolidar su propio testamento con el «viejo», en tanto se representa como ya cumplido y sustituido; y es así como conduce a la ruptura de la temporalidad creada a partir del ingreso constantemente constitutivo de la identidad de quienes la practican.

El punto de Hooker no se refiere a si hubo o hay continuidades entre el cristianismo y el judaísmo, sino a que los cristianos han enfatizado las discontinuidades durante gran parte de su historia.⁸ Me atrevería a decir que este acento en su cambio, a su vez, ha dado lugar a la elaboración de nociones de temporalidad que les permiten a las rupturas aparecer dentro de su corriente. Dicha elaboración ha tenido un profundo impacto en el modo en que los cristianos entienden su vida en dos dominios en particular: la conversión y la escatología. Lo discutiremos a su debido tiempo.

Los cristianos conversos tienden a representar este proceso como un cambio que se da de manera radical. No se evoluciona en la conversión. No existe una conversión gradual, sino que los pasos para alcanzarla son tan imperceptibles que se podría llegar a ser cristiano sin siquiera advertirlo. Sin duda, no todos tienen una experiencia similar a la de Pablo camino a Damasco, e incluso los evangélicos

cristianismo ideal que más se asemeja en su totalidad a determinadas formas de protestantismo. Trataré en la conclusión y la necesidad de un trabajo comparativo para poner de manifiesto las variaciones entre los diversos tipos de cristianismo.

8 Debido a que el centro de mi trabajo gira, a esta altura, en torno al desarrollo de una *retórica* cristiana de la discontinuidad, que habitualmente adoptaban los conversos, no me preocupa si el cristianismo primitivo debería entenderse en términos analíticos, que marca una ruptura radical con lo anterior. Pero como más adelante instaré a los antropólogos a considerar la posibilidad de que las manifestaciones a favor de la discontinuidad realizadas por conversos no sólo cumplen funciones retóricas, sino que también reflejan situaciones de cambio real, cabe señalar que hay historiadores de la iglesia que sostienen que el cristianismo era ya desde muy temprano notablemente diferente del judaísmo, del que surgió. En este sentido, me resulta muy estimulante el trabajo de Hurtado (1998, 2003), quien argumenta que el carácter “binatario” de la devoción de los primeros cristianos (su modalidad de dirigirse no sólo a Dios, sino también a Jesús) «exhibió una diferencia repentina y significativa con respecto a la devoción judía» (Hurtado 1998:99).

abiertos a la conversión admiten la posibilidad de que el camino a la conversión pueda ser largo (Stackhouse 2002:103-20). Pero la conversión en sí, por mucho que se necesite para llegar hasta ella, es siempre un acontecimiento, una ruptura en la línea del tiempo de la vida de una persona que se unirá en un antes y un después, entre los que hay un momento de desconexión. La mayor parte de los cristianismos del tipo conversionista señalan este momento y lo ritualizan, al igual que sucede en los ritos del bautismo, que con “una frontera claramente delimitada” definen la membresía, lo que, según Ruel (1997:41-42), es único entre el mundo de las religiones. En estos rituales, el estatus de la conversión como una interrupción en la línea del tiempo de la vida de una persona se celebra, en lugar de tratarse como un problema que necesita ser reparado (véase Engelke 2004; Meyer 1998 y 1998b; y van Dijk sobre la discontinuidad y la conversión en numerosos casos de África, Dombrowski 2001 para casos de nativos de América del Norte, Zehner 2005 sobre Tailandia, y Burdick 1993 y Gill 1990 sobre América Latina).⁹

9 Al analizar el valor que los cristianos le atribuyen a las rupturas en la experiencia personal, Luhrmann (2004), en su obra sobre los evangélicos estadounidenses, ha encontrado un énfasis duradero de post-conversión puesto también en la discontinuidad. Para los cristianos de los que escribe, las discontinuidades experimentadas conscientemente actúan como «signos de la presencia de Dios en sus vidas» (p. 524).

Cuando se está en presencia -como los antropólogos a menudo lo están- de grupos enteros de personas que se han convertido de una religión no cristiana al cristianismo, la estructura del relato de conversión individual suele moldearse en torno a su historia colectiva. En tales casos, la historia colectiva también se cuenta, tomando prestada la formulación de Gellner (1964), en términos de antes-y-después. Así, los Urapmin en Papúa Nueva Guinea, un grupo de 390 personas que vive en la lejana provincia de Sepik Occidental, con quienes llevé a cabo un trabajo de campo a principios de los noventa, presentan una manera preestablecida de narrar su pasado: «Vivíamos como nuestros ancestros lo hicieron hasta 1977, cuando el Espíritu Santo de Dios ‘descendió’ durante el ‘renacimiento’. Desde entonces, hemos sido cristianos. Ya no seguimos el camino de nuestros ancestros, y todo ha cambiado”. «Antes era antes», dicen los nativos, «y ahora es ahora». Este modelo de la historia se ha vuelto bastante dominante en el pensamiento de esta comunidad, no sólo para narrar, sino también para razonar. Recuerdo haberle preguntado a un joven brillante de 30 años, una de las estrellas en ascenso en el horizonte político Urapmin, cuándo este pueblo había abandonado la costumbre de que suegras y yernos se estrecharan las manos tendiendo un palo para evitar todo tipo de contacto entre ambos. Dijo que no estaba seguro, que había sucedido cuando era joven. Después de pensar por un momento, dijo: «Debe de haber sido durante el renacimiento en 1977. Debe haber sido en ese momento, ya

que ahí fue cuando todo cambió». Éste fue un pequeño giro en una conversación al pasar, pero demuestra justamente qué tan asumido está para los Urapmin el modelo cristiano de cambio histórico radical. Un modelo como éste, al que irónicamente podríamos llamar el modelo a.C./d.C. (cf. Zerubavel 2003), ocupa un lugar similar en el pensamiento de muchos de los cristianos, a quienes los antropólogos estudian.

En el pasaje de la conversión a la escatología, podemos advertir que el cambio radical de la conversión anuncia que ha de venir para muchos cristianos un cambio igualmente abrupto al que se avecina con la llegada del nuevo milenio. Gran parte del grupo de imágenes de una ruptura en la línea del tiempo normal de la vida que está presente en muchos modelos de conversión recibe también un tratamiento elaborado y explícito en los discursos sobre la llegada del milenio. La espera alerta de un mesías que vendrá como ladrón en la noche, que muchos cristianos se imponen el uno al otro, se apoya en la idea de que en cualquier momento podría llegar un futuro totalmente independiente del empuje causal del presente. Puedo ilustrar la orientación hacia la temporalidad que este pensamiento milenarista produce, examinando brevemente el caso Urapmin una vez más. Los nativos esperan una segunda venida que cambiará sus vidas por completo. En consecuencia, los salvados encontrarán el cielo, los condenados serán consignados al infierno, y la tierra será destruida. Aquellos que lleguen a vivir en el cielo encontrarán que las distinciones más importantes que en la actualidad modifican sus vidas - en particular, aquellas entre el «blanco», que vive en el mundo «desarrollado», y los «negros» como ellos- habrán desaparecido (Robbins 1998). Los nativos afirman con frecuencia (citando la Biblia), que nadie sabe el día ni la hora en que este cambio radical se producirá. Ni siquiera Jesús lo sabe. Por esta razón, esperan en un constante estado de expectativa. Este es un estado que a veces se pone de manifiesto en períodos de frenesí milenaristas, pero que también está muy presente en períodos más tranquilos. Esto lleva a que los nativos a estar siempre listos para un cambio radical en el momento oportuno, que no creen ser capaces de predecir.

No creo que los estudiosos hayan reconocido o prestado atención a las similitudes entre la ruptura de la continuidad temporal en la conversión y en fantasías milenaristas, o vincularlas a la ruptura similar que, en términos cristianos, yace en el origen de la historia cristiana. En los tres casos, algo sucede no sólo *en* el tiempo, sino que más

bien le sucede *al* tiempo. Una progresión temporal es detenida o destruida y otra se une. Esta forma de pensar la posibilidad de una ruptura temporal permite a las personas a hablar acerca de lo novedoso de la vida que llevan desde la conversión y de la que esperan los conduzca en el futuro milenio. Son estos relatos sobre la novedad absoluta los que los antropólogos encuentran a menudo difícil de acreditar.

La dificultad que se les presenta a los antropólogos a la hora de encontrar una manera de sacarles provecho a estos relatos se deriva, en buena medida, de un modelo de temporalidad que subyace a su pensamiento de la continuidad. Este modelo se basa -como Fabian (1983) lo indica- en una visión desacralizada y desnaturalizada de la temporalidad. No constituye -tomando prestados los términos de Gellner (1964:5) una vez más- una visión episódica de temporalidad que prevé mayores interrupciones y épocas discretas, sino un «evolucionista» que ve el cambio «como una especie de proceso perpetuo» más que un acontecimiento. Este proceso ocurre dentro de (para tomar prestada una famosa frase más) lo que Benjamin (1969:261) llama «temporalidad homogénea vacía», en la que todos los momentos son iguales y el efecto sigue a la causa de una manera predecible. Este es el tipo de temporalidad *en* que las cosas suceden, y no *a* las cosas que suceden. Es constante y regular y apoya un modelo del mundo en el que la continuidad es la hipótesis por defecto.

En el trabajo original de Benjamin, la noción de temporalidad homogénea vacía se opone a un modelo de temporalidad mesiánico, en el que determinados tipos de acontecimientos “hacen explotar el flujo continuo de la historia” (1969:261). En este modelo, el despliegue longitudinal predecible de la temporalidad homogénea vacía es susceptible a discontinuidades causadas por acontecimientos que provienen del exterior. En otras palabras, corresponde precisamente al modelo de temporalidad que -como ya he dicho- subyace a los relatos cristianos acerca de la historia y conversión cristianas y del milenio.

El interés de Benjamin en su “Tesis sobre la filosofía de la Historia”, donde introduce estos dos modelos de temporalidad, es contra argumentar el curso del progreso histórico (social democrático, como también soviético marxista ca. 1940) fundado en el modelo de temporalidad homogénea vacía y los “‘falsos’ conceptos de continuidad” que ese modelo sostiene (Tiedemann 1983-84:76). También para los

antropólogos, la noción de temporalidad homogénea vacía y sus demandas posibles sobre la primacía de la continuidad y el cambio como un desarrollo lento y conservador conduce a dificultades, en particular relacionadas con el presente argumento, tornándolos incapaces de comprender empáticamente los discursos cristianos acerca de la historia, la conversión, la llegada del milenio y el cambio radical en general. Como señala Fabian (1983:10), el aspecto más debilitante de la temporalidad naturalizada de los antropólogos es que dice ser “un conocimiento de la Temporalidad que es... superior» a los conocimientos de aquellos que estudiamos. Es así como hace que los relatos que los cristianos desarrollan acerca de la fuerza mesiánica de la temporalidad episódica en su vida personal y colectiva parezcan falsas. La convicción de superioridad, en este caso, conduce a una antropología hermenéutica de la sospecha mediante la que los relatos de discontinuidad de las personas se muestran como incorrectos y como los encargados de enmascarar continuidades fundamentales.

En relación a la conversión, esta sospecha se expresa en general en argumentos que establecen que las maneras fundamentales en que los conversos ven el mundo no han cambiado en realidad. Un argumento común que los antropólogos utilizan en apoyo a dicho escepticismo es que la gente se convierte por razones pragmáticas cotidianas: en busca de cosas como el dinero y el poder. Estos argumentos sostienen que, mientras que los conversos pueden disfrazar su discurso y comportamiento con la vestimenta del cambio cristiano, por debajo son las mismas personas que persiguen objetivos totalmente reconocibles dentro de sus culturas tradicionales (Robbins 2004a).

Otro apoyo para las argumentaciones que establecen que los conversos en realidad no han cambiado es la clasificación de su discurso cristiano como trillado. Muy a menudo los antropólogos en conversaciones informales sostienen que, a pesar de que la gente con la que trabajaban afirmaban que eran conversos, su cristianismo adquirió un poco más de importancia que la tediosa -desde el punto de vista del antropólogo- repetición de algunas fórmulas ya muy usadas sobre Jesús, Dios, el pecado, etc. No quiero quedarme en estos problemas con mi argumentación, hasta tanto se dejen de lado los aspectos trillados de todo discurso cultural, por ejemplo, o el hecho de que apenas conduce al reconocimiento de la necesidad de un modelo del papel positivo de la repetición en el discurso cristiano (véase Harding 2000).

Simplemente quisiera señalar que la repercusión de la clasificación del discurso cristiano como trillado «es la conceptualización del mismo como el tipo menos significativo de discurso pronunciado». Lo que dicen los conversos fuera de contextos cristianos, lo que suelen decir suena pre-cristiano, debería pues representar sus verdaderas y profundas formas de pensar, que tienen continuidad con aquellas del pasado, como era de esperarse.

Quizá la expresión más profunda del escepticismo antropológico con respecto a la idea de que los relatos de los conversos han sido radicalmente modificados llama a descartar la categoría de conversión en su conjunto. Una vez más aparecen los Comaroffs como representantes de la madurez del desarrollo de las tendencias antropológicas a ignorar el cristianismo, ya que han afirmado que la conversión no es «una categoría analítica de importancia por derecho propio» (1991:250). Erigen fundamentalmente cuatro niveles de argumentos en su contra. En primer lugar, es un constructo teológico, tomado en la mayoría de los casos de la ideología cristiana (p. 249). En segundo lugar, combina el cambio individual con el cultural (pp. 250-51). En tercer lugar, cosifica la noción de «creencia» religiosa, al abstraerla de un marco cultural más amplio cultura que puede de algún modo refutarla (p. 251). Y en cuarto lugar, está ligada a la noción occidental de individuo económico autónomo que elige en qué gastar sus recursos, en este caso espirituales (Comaroff y Comaroff 1992:258). Con respecto a esto último, la noción de la conversión es simple ideología occidental, y para “disfrazar[la]” como una categoría analítica o principio explicativo, se debe ignorar que en la historia del «colonialismo europeo... siempre ha sido parte de su sistema de coerción cultural» (1991:251).

No tiendo a estar en desacuerdo con ninguno de las cuatro acusaciones de los Comaroffs contra la noción de conversión, que es, después de todo, una noción cultural con una historia particular. Pero incluso aunque todas estas acusaciones fueran ciertas, eso no significaría que la gente no pueda tomar la noción cristiana de conversión y entender su vida en esos términos. Sin duda, como hemos visto los Urapmin pueden emplearla como una categoría teológica y utilizarla para unir la historia individual con la colectiva. Por otra parte, a raíz de la conversión han materializado un área de la religión cristiana para que esté apartado del resto de su cultura, y han comenzado a desarrollar de manera compleja y controvertida un sentido de la autonomía individual (véase Robbins 2004a). Sus experiencias de conversión, por lo

tanto, presentan las cualidades mismas que los Comaroffs sugieren deberían estar ausentes. En el caso de los Urapmin, la conversión al menos se ha convertido en una categoría que sirve para orientar el cambio y la percepción del mismo. Allí donde la noción de conversión se ha arraigado, como lo ha hecho entre los Urapmin, necesitaremos alguna noción de análisis que resalte el aporte de la gente a la discontinuidad, si pretendemos realizar observaciones comparativas y elaborar informes teóricos de cómo operan tales ideas una vez que la gente las adopta. Más allá de que conservemos el término «conversión» para designar aquella noción de análisis, debemos ser cuidadosos de no perderlo todo al intentar dejar de lado lo que no nos interesa.

Al pasar del escepticismo antropológico de la conversión al del milenarismo, podemos advertir que el problema que presenta el milenarismo para el pensamiento de la continuidad es diferente del que presenta la conversión. Enfrentados a la conversión, los antropólogos ponen en duda que los cambios ocurridos sean tan radicales como dicen los conversos. En el caso milenarista, lo que se pone en duda es la aseveración de la gente, que dice estar profundamente convencida de que el mañana podría no albergar una relación temporal (y causal) con el presente (Robbins 2001a). La conclusión de las dudas de los antropólogos sobre este punto es que sólo aquellas personas que participan en movimientos milenaristas radicales con dedicación plena cuentan como milenaristas comprometidos. El resto, en lo que a sus creencias milenaristas se refiere, sólo juguetea con la idea de un cambio radical. Podemos ir más allá de este estrecho punto de vista, al reconocer una especie de milenarismo cotidiano que les permite, por ejemplo, a los Urapmin esperar el milenio con igual fervor en tiempos en los que ellos parecen ser parte de los movimientos milenaristas y en tiempos en los que podrían ser descritos como personas que simplemente se dedican a vivir su vida cotidiana (Robbins 2001a; véase también De Boeck 2005 para un caso de África). Ya he desarrollado este argumento más cabalmente en alguna otra parte (Robbins 2001a), por lo que no considero necesario repasarlo aquí. Sin embargo, quisiera señalar que la incredulidad general hacia las declaraciones milenaristas que provienen sólo de los radicales del movimiento milenarista les da a los antropólogos un motivo más para ignorar las declaraciones de los cristianos que dicen vivir en una temporalidad discontinua, y así asegurar la naturaleza insustancial de sus compromisos cristianos y -como sostiene Fabian- la superioridad de la visión de la temporalidad y el cambio de los propios antropólogos.

Podríamos resumir el argumento que he estado desarrollando sobre la temporalidad diciendo que los antropólogos suponen que las creencias de las personas son difíciles de cambiar y, por lo tanto, perduran en el tiempo. El tiempo, por su parte, se mueve con un ritmo regular y constante, y proporciona así el medio en el que la continuidad de la creencia se despliega. Los cristianos, por el contrario, tienden a concebir su religión como constituida históricamente por la escisión del tiempo terrenal que el nacimiento de Jesús causó y por la profunda marca que esto finalmente dejó en la estructura de la creencia judía. Por otra parte, esperan que dicho cambio se produzca en su propia experiencia de la conversión y, una vez más, en la segunda venida. Debido a que estas ideas cristianas se oponen abiertamente a los supuestos antropológicos sobre la temporalidad y el cambio, no es de extrañar que los antropólogos se han apresurado a argumentar que las declaraciones de los cristianos con respecto a estas cuestiones son falsas, incluso acerca de sus propias vidas y, por tanto, que las personas que hacen de la verdad de dichas afirmaciones un criterio de su cristianismo no son realmente cristianos, o al menos no lo son de manera coherente.

En el resumen que acabo de presentar, señalé que en el pensamiento de la continuidad son las creencias las que se consideran perdurables. Digo esto debido a que las creencias muy a menudo parecen ser a lo que los antropólogos se refieren cuando argumentan sobre el carácter no cristiano de determinados pueblos. Según este argumento, aunque estas personas se involucren en lo que parecen ser prácticas cristianas rituales, no creen realmente en el cristianismo: o sus creencias cristianas son ligeramente sostenidas, o sus creencias reales coherentemente organizadas son convencionales. En la siguiente sección, expongo tanto la noción de creencia de la antropología como la cristiana y sugiero que, en el empeño por superar nuestra confianza exclusiva en el pensamiento de la continuidad, debemos reconsiderarlas, tal como lo hemos hecho con las nociones de temporalidad.

La postura de los cristianos y la de los antropólogos sobre la creencia

La influyente crítica de Asad (1993) sobre la definición de religión de Geertz (1966) inaugura la aseveración de que “el tratamiento que hace Geertz sobre la creencia religiosa -que se ubica en el centro de

su concepción de religión- es una explicación cristiana moderna y privatizada, ya que hace hincapié en priorizar la noción de creencia como un estado mental más que como una actividad constitutiva en el mundo» (Asad 1993:47). No me interesa detenerme a determinar si Asad es justo con Geertz en esta declaración. Lo que sí me gustaría someter a discusión es la afirmación de Asad de que las ideas antropológicas sobre la centralidad de la creencia en la religión se basan en concepciones cristianas de la Post-Reforma. Por esta razón, el argumento de Asad establece que estas ideas conllevan gran cantidad de expectativas alrededor de la sinceridad de los creyentes religiosos y de la coherencia en sus mundos de pensamiento interno y que, a su vez, han sido de muy poca utilidad a los antropólogos en su acercamiento a otras culturas. Basta con considerar la literatura de Papúa Nueva Guinea -un ejemplo que Asad no considera- para enterarnos de que los antropólogos que trabajan con estas suposiciones han encontrado más de una vez personas escépticas con respecto a las ideas religiosas prevalecientes en sus sociedades -o al menos de la integridad de aquellas ideas- y que han descubierto también que las relaciones que entrelazan aquellas ideas están marcadas por el «desorden». Trabajando a partir de definiciones de religión centradas en la creencia, algunos antropólogos tomaron en el pasado estas observaciones para explicar que muchos nativos de Papúa Nueva Guinea deben ser definidos fundamentalmente como pragmáticos, dados a la ceremonia en torno al ritual, y como personas no muy religiosas en general (Brunton 1980, Lawrence y Meggitt 1965). Estas declaraciones fueron retrospectivamente fundamentadas en categorías inadecuadas que los antropólogos erigieron, a las que ya nadie les da demasiada importancia. Pero si las definiciones de religión centradas en la creencia pueden conducirnos a abordajes erróneos sobre los nativos de Papúa Nueva Guinea y de otros pueblos, la pregunta más apremiante para el presente argumento es si sus orígenes cristianos nos ayudan a entenderlos correctamente. Al menos en el caso de conversos recientes fuera de la esfera histórica de la hegemonía cristiana, mi respuesta es negativa. En cambio, estas definiciones, que se aún siguen utilizando ampliamente, se convierten en una herramienta más de las de aquellos que cuestionan el status cristiano de las culturas conversas.

Para entender por qué las teorías de la religión construidas en torno a la idea de creencia aportan tan poco al estudio antropológico del cristianismo, es necesario revisar parte de la historia semántica del verbo «creer». A pesar de que se ha desarrollado una intrincada dis-

cusión en torno a la extensión semántica del verbo «creer» en inglés y sus correspondientes cognados en griego y en hebreo, existe consenso sobre la necesidad de diferenciar los dos amplios sentidos que pueden captarse en la distinción entre «creer en» y «creer que» en inglés. Creer en una cosa, persona o idea ->creo en Dios», por ejemplo- significa confiar en ello y supone el compromiso de actuar en relación a ello. Pronunciar el verbo «creer» en el sentido de «creer en» transmite también certeza y convicción sobre lo que se está diciendo y sobre la rectitud de las acciones que el discurso del hablante está explicando o justificando. Por el contrario, la frase «creo que» generalmente se aplica a enunciaciones proposicionales ->creo que Dios existe»- y comporta cierta incertidumbre con respecto a la verdad de la proposición, incertidumbre que no produciría el uso del verbo «saber». La tensión entre estos dos sentidos del verbo «creer» explica por qué resulta gracioso que, cuando se le pregunta al filósofo católico Gianni Vattimo si cree en Dios, éste responde: «Eso creo» (Vattimo 1999 [la frase exacta es de la contratapa, véase también p. 70]). La pregunta se hace en términos de «creer en», pero se responde en términos de «creer que» (Vattimo 2002:1-3).

El antropólogo Ruel (1997:40) afirma que la utilización cristiana del verbo «creer» siempre ha contenido ambos sentidos a la vez (véase también Pouillon 1982:6). Pero Wilfred Cantwell Smith (1998), quien anticipa algunos de los aspectos críticos de la discusión de Asad sobre la noción de religión, aun cuando su intención se dirija implícitamente en una dirección muy diferente (véase Asad 2001), argumenta de manera persuasiva que los primeros cristianos utilizaban el verbo «creer» fundamentalmente con el sentido de «creer en», con la certeza que éste implica, y que al decir «creo en Dios» querían decir no sólo que confiaban en Dios, sino también que se entregaban a Él. Creer era para ellos -como Asad lo concibe en general- un acto, y no «un estado mental» (Smith 1998:56-57). El desarrollo histórico de la semántica del verbo «creer» que Smith traza no tiene por qué detenernos. Sin embargo, hay dos aspectos de su explicación que requieren nuestra atención. El primer aspecto a destacar es que el uso de la forma «creer que» se volvió más frecuente con el tiempo. A medida que la forma proposicional fue perdiendo jerarquía, el verbo «creer» también perdió sus connotaciones de certeza. El otro aspecto que nos interesa es que en el siglo XX se pasó de utilizar el verbo «creer» casi exclusivamente en primera persona a utilizarlo también en tercera. Cuando este cambio se combina con la tendencia a utilizarlo principalmente en el sentido proposicional, resultan enun-

ciaciones del tipo «Ellos creen que *x*». Son enunciaciones descriptivas sobre las ideas que se supone están en la cabeza de otros; y son aquellas que no exigen la veracidad de esas ideas. Son precisamente los tipos de enunciaciones en las que se basa gran parte de la discusión antropológica sobre la cultura (Smith 1998:53-54).

Si tomamos el argumento de Smith acerca de lo inadecuado de definir la religión en términos de creencia proposicional y lo aplicamos a la tendencia a definir la cultura en estos términos, podemos señalar que dichas definiciones son problemáticas porque, al igual que en el ámbito religioso, también en materia de cultura es probable que hayan sido sólo los modernos -y quizá sólo las élites modernas- quienes se hayan reconocido como entregados a la creencia de que determinadas proposiciones sobre el mundo son verdaderas. Más a menudo, como es el caso de los primeros cristianos en las explicaciones de Smith, la gente ha creído *en* determinados dioses, valores, etc., y por consiguiente, se han obligado a comprometerse con ellos y a ordenar sus vidas o parte de sus vidas en torno a ellos. Claramente es imposible probarlo aquí de manera concluyente. Sin embargo, vale la pena señalar que, entre aquellos antropólogos y otros comparativistas que han considerado cuidadosamente el «creer» en el sentido de «creer que», no hay ninguno que lo entienda como un concepto interculturalmente válido, mientras que algunos consideran que el concepto «creer en» se interpreta bastante bien (por ejemplo, Keller 2005; Pouillon 1982; Ruel 1997).¹⁰ Esto es absolutamente verdadero entre los Urapmin, donde el término *bilip* en tok pisin (del verbo «creer» en inglés) es ampliamente utilizado. Cuando les preguntaba a qué se referían con este término, me respondían que confiaban en que Dios haría lo que había prometido. Una persona me lo explicó de la siguiente manera: «Es como que creyera en usted. Si usted me dice que me dará una camisa, confío en que lo hará». De manera reveladora, cuando mencionaban estar convencidos, durante el período de conversión, del hecho de que Dios existía, no hablaban en términos de llegar a «creer» que existía, sino de «saber» o «ver» que existía. Para ellos, la creencia cristiana se trata de confiar en Dios y de actuar en consecuencia; no se trata de la aceptación mental de una serie de proposiciones sobre Dios.

Otro ataque a la facilidad de adaptación del modelo de cultura «creer que» proviene de quienes (por ejemplo, Schieffelin s/d; Keane, 2002; Robbins 2001b) han señalado que el hecho de que este modelo interpreta la expresión de creencia verdadera como un aspecto central

10 Needham (1972) es la excepción a esta generalización. Al buscar eliminar la palabra “creencia” del léxico antropológico, resalta las posibilidades deconstructivas inherentes en estos dos amplios significados del término en lugar de conducir a un concepto que podría aplicarse más ampliamente a través de las culturas. Valeri (2001:34-38) ofrece críticas breves aunque interesantes tanto de Needham como de Smith.

de la práctica religiosa presupone nociones de sinceridad que se encuentran en general en las culturas influenciadas por el cristianismo moderno posterior a la Reforma y que no están universalmente presentes en otras. A muchas personas de diferentes lugares les resulta difícil la idea de expresar a los demás su consentimiento para proposiciones específicas a través del lenguaje con sinceridad, porque sus ideologías del lenguaje no permiten este tipo de prácticas. Muchos protestantes recién convertidos luchan contra esta exigencia cristiana, y la consideran una parte difícil de comprender dentro su nueva religión. Según el marco de “creer en”, tienden a pensar que el verdadero compromiso de la gente será expresado de manera más confiable en las formas no verbales mediante las que actúan en el mundo.

Espero haber podido dar cuenta, al menos, de la verosimilitud de la afirmación -que es en muchos sentidos una simple extensión del argumento de Asad- de que los antropólogos han buscado la creencia en los lugares equivocados, en virtud de su tendencia a suponer que las enunciaciones de «creencia de que» constituyen la parte más importante de la cultura. Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la forma en que los antropólogos entienden las culturas cristianas conversas? La respuesta tiene que ver con el modo en que los antropólogos tienden a manejar lo que podríamos llamar situaciones de creencia mixtas. Si consideramos que la cultura consiste en un conjunto de creencias proposicionales, se torna entonces natural en situaciones de cambio cultural, tales como la conversión, preguntar cuáles de estas proposiciones son nuevas y cuáles, viejas. Cuando los antropólogos se preguntan esto mismo de las culturas de los conversos recientes, encuentran invariablemente que, a pesar de que las personas dicen ser cristianas, muchas de sus creencias proposicionales son evidentemente viejas. Más aun, se puede demostrar que las personas son capaces de interpretar al menos algunas proposiciones que parecen nuevas como si fueran viejas. Con el afán de enfatizar la continuidad y la evidente falsedad dentro de este marco proposicional de las demandas cristianas por completar su transformación, los antropólogos tienden a considerar éstas como situaciones en las que no es lo más conveniente estudiar a las personas como cristianos (Green 2003:5).

Dicho de otro modo, los modelos de tipo “creer que” en el ámbito de la religión y de la cultura se prestan al pensamiento de la continuidad, fomentando a aquellos que los utilizan para tratar a las religio-

nes y a las culturas como constituidas por una amplia gama de diferentes proposiciones aceptadas por la gente. Conforme a dichos modelos, el cambio radical requeriría la eliminación de la mayoría de las antiguas proposiciones. Como esta eliminación sistemática de las proposiciones más antiguas ocurre rara vez o quizá nunca ocurra, no es difícil, desde el punto de vista de estos modelos, encontrar a la continuidad acechando en casi todos los casos de cambio evidente.

Precisamente, lo que he intentado hacer es replantear formas bastante convencionales de manejar el sincretismo en los términos de la lógica de la creencia proposicional, que subyacen con frecuencia. Los argumentos sobre la verdadera identidad de las culturas sincréticas producidos siguiendo esta lógica y los tropos de las superficies y profundidades cristianas tradicionales que los sustentan son tan conocidos que no requieren de más observaciones aquí. Lo que sugiere mi argumento es que esta línea de pensamiento podría ser repensada productivamente desde el punto de vista de la otra lógica de la creencia que he introducido, la que considera que las nociones de tipo «creencia en» son más fundamentales que las de tipo «creencia que» a la hora de intentar identificar de lo que las personas son capaces en cuanto a lo cultural. Si tuviéramos que tomar este enfoque, definiríamos a las personas como cristianas al punto que una de las cosas que más habían tratado de lograr era alcanzar la salvación en términos cristianos. No todo lo que hacen tiene por qué tener la salvación cristiana como meta inmediata. Basta con que algunas de sus acciones la tengan y con que puedan colocar otras en función de este objetivo. Un cambio de perspectiva de esta naturaleza nos permitiría descubrir y analizar la discontinuidad, aún en los casos en los que elementos más antiguos conservan todavía sus lugares en las culturas en estudio

Un último ejemplo del caso Urapmin puede resultar útil para aclarar el acercamiento al sincretismo que sugiero. A pesar de que -como señalé anteriormente- los Urapmin narran su historia como un cambio radical en donde la nueva era de post-conversión/resurrección no presenta continuidad con aquella del pasado, hay un ritual tradicional que todavía practican con regularidad. El ritual es el sacrificio de cerdos para los espíritus de la naturaleza que hacen que la gente enferme. Aunque los nativos le rezan a Dios antes de llevar a cabo dichos sacrificios, les resulta muy difícil ver estos sacrificios como rituales cristianos. ¿Deberíamos entonces proponer que los

11 Creo que el argumento que propone Stewart (1991:11-12) sobre el sincretismo en los griegos resulta útil para especificar el tipo de explicación que exijo (y tengan en cuenta que el suyo es uno de los únicos intentos que he visto para definir explícitamente lo que debería considerarse como cristianismo con fines antropológicos): «Una de las pruebas para determinar si se trata de una transformación aceptable de una cosmología doctrinal o de una nueva cosmología opuesta por completo consiste en establecer la estructura básica de la primera. Para el cristianismo -en los términos más breves y esquemáticos-, esto consiste en un orden jerárquico monoteísta, con Dios con su cenit en el cielo, el diablo con su nadir en el infierno, y la humanidad, que vive en el mundo entre ambos. El relato del nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo proporciona el modelo para el movimiento humano en este escenario. La Iglesia Ortodoxa está, sin duda, en lo correcto al sostener que la preocupación local implica elementos no-cristianos, pero debe demostrarse que dichos elementos orientan una estructura cosmológica muy diferente o motivan un 'lenguaje de salvación' distinto (Obeyesekere 1966:22) para que esto sea evidencia de una religión diferente». Desde el punto de vista del modelo "creer en" que estoy desarrollando aquí, el compromiso de las personas con el idioma de la salvación cristiana y no simplemente su aceptación de la propuesta de que la estructura cosmológica cristiana representa verdaderamente lo que existe es crucial en la problemática que Stewart discute.

12 En otra parte, presento lecturas de Weber y Dumont, que demuestran que el uso que le doy a la noción de valor se deriva en aspectos claves de las suyas (Robbins 1994, 2004a).

Urapmin "no son verdaderamente" cristianos? La respuesta en este caso es negativa, porque ellos mismos reconocen el sacrificio como una desviación de una vida que consideran como abocada principalmente a lograr su objetivo religioso primordial, que es la salvación cristiana, y porque a través de la oración, la discusión y la participación de mujeres especialistas en rituales cristianos en relación al proceso del sacrificio, trabajan duro para ubicar el sacrificio en función de sus compromisos cristianos. En la lógica general de su vida religiosa, la creencia en la eficacia del sacrificio está claramente subordinada a la creencia en el poder salvador del culto cristiano. Esa subordinación restringe el uso del sacrificio a casos extremos de enfermedad y asegura que el discurso sobre el mismo es fragmentario y fugaz. Es éste el tipo de información -que responde a la pregunta de cómo las diferentes creencias religiosas se interrelacionan en la práctica- que toma en cuenta una determinación precisa acerca de qué tipo de cultura podría ser llamada cristiana.¹¹

Si consideramos que las enunciaciones de tipo "creencia en" son en esencia enunciaciones de valor en el sentido de Weber (1946) o de Dumont (1980, 1986) -elementos de una cultura que organizan jerárquicamente otros elementos-, es posible resumir la postura que he estado planteando estableciendo que a la hora de decidir poner la atención en una cultura como la cristiana lo importante no consiste en sopesar el número de ideas cristianas que sus miembros han recogido y el número de las ideas tradicionales que retienen.¹² Más bien deberíamos evaluar qué valores son los que organizan las relaciones entre las ideas. Deberíamos preguntarnos cuáles son las ideas consideradas como más importantes y cuáles se entienden únicamente a través de sus relaciones con las más valoradas. Dicho de otro modo, las mezclas culturales están organizadas. Debido están organizadas, en gran medida, según los valores cristianos, tiene sentido llamarlas culturas cristiana. Las enunciaciones de tipo "creer en" son, en general, un buen indicio de los valores que organizan la propia cultura, mientras que las de tipo "creer que" no son de mayor utilidad en este sentido. Por lo tanto, es a través de un desplazamiento de la mirada de la creencia desde el sentido de "creer que" al de «creer en» que el estudio de la creencia puede ponerse al servicio de una antropología del cristianismo.

Conclusión

He intentado en este artículo orientar mi trabajo hacia una antropología del cristianismo mediante el análisis de algunos de los obstáculos que la estructura profunda del pensamiento antropológico interpone a la idea de que llamemos cristianas a las culturas conversas. El principal obstáculo es lo que he dado en llamar compromiso antropológico hacia el pensamiento de la continuidad, el tipo de pensamiento que concibe el cambio como un proceso lento y conservador del pasado y que recompensa a aquellos que dicen estar examinando las complejidades de las culturas duraderas. Como señala Palmié (1995:92): «Nuestra identidad pública (al igual que nuestras profesiones) depende, en gran medida, de nuestra capacidad para representar determinadas realidades sociales como ‘auténticamente diferentes’ (y, de ser posible, también tradicionalmente)”. He intentado demostrar que en nuestro esfuerzo por vivir conforme a esta norma somos ayudados por la visión del tiempo y la concepción de creencia que proporcionan los argumentos a favor de la continuidad cultural, y he propuesto algunas formas alternativas para abordar estas cuestiones que están mejor equipados para ayudarnos a determinar cuándo sería conveniente identificar a las personas como cristianos y también -en este artículo, de manera más general e implícita- cuándo sería mejor mirar a la cultura como algo que ha cambiado.

Antes de concluir, deberíamos mencionar tres objeciones al argumento de este trabajo, que -debo decir- se alejan, de alguna manera, del tema de interés. La primera objeción tiene que ver con la conveniencia de trabajar con una versión ideal del cristianismo, como la que presenté cuando examinamos la diferencia entre las nociones cristianas de discontinuidad y creencia y las antropológicas. Esta versión ideal del cristianismo hace hincapié en la discontinuidad y en la importancia de la creencia y -como señalé en una nota al pie anterior- es uno de los modelos que más se aproxima, en realidad, a algunos tipos de protestantismo. Es en el protestantismo -y, en particular, en diversas vertientes del protestantismo evangélico- que se encuentra la valoración más importante de la discontinuidad en los tres campos discutidos (historia, conversión, escatología). Si viráramos hacia el catolicismo, la ortodoxia oriental, o el mormonismo, veríamos que se hace gran hincapié en la continuidad en varios ámbitos, aunque el interés en la discontinuidad tampoco estaría ausente (véase Burdick 1993; Csordas 2002:34; Lester 2003; McGuire 1982:50 y Greeley 2004 sobre el catolicismo; Forbess s/d. sobre la

ortodoxia y Cannell 2005:349-50 sobre el mormonismo). Y de nuevo, es el protestantismo el que tiende a definir con mayor fuerza la adhesión religiosa principalmente como una cuestión de creer cosas -aunque usando «creencia» en el sentido de «creer en» y no de «creer que»-, mientras que otras ramas del cristianismo suelen darle mayor importancia en este sentido a la participación en los rituales.

Al construir este tipo ideal de corte protestante no pretendo representar la «esencia» del cristianismo; y con respecto al protestantismo, apenas alcanza para comenzar a entender parte de la variedad de concepciones que existen entre las diferentes denominaciones. En el contexto de este trabajo, he optado por desarrollarlo porque creo que un modelo protestante semejante representa el modelo más general que los antropólogos toman en cuenta cuando piensan en el cristianismo (cf. Cannell 2005) y que una de las razones por las que la antropología del cristianismo ha tenido problemas para levantar vuelo es que las ideas sobre la temporalidad y la creencia que son importantes en este modelo resultan muy extrañas a las suposiciones antropológicas sobre estos fenómenos. Por otra parte, me he propuesto señalar que el momento más arduo en relación al estudio de las personas como cristianos con el que los antropólogos se han enfrentado es cuando se topan con culturas conversas cuya religión más se aproxima a este modelo.

Más allá de justificar el uso de una noción ideal del cristianismo en términos de su valor en relación a mi argumento sobre la causa por la que la antropología del cristianismo ha tardado tanto en desarrollarse, me gustaría destacar que un modelo de esta naturaleza bien podría resultar de utilidad para enmarcar específicamente el tipo de preguntas comparativas que una antropología como ésta debe abordar. El hecho de que los lectores encuentren este modelo extraño para los tipos de cristianismo que mejor conocen es un buen indicador de que la variación en las ideas de discontinuidad y creencia a través de diversos tipos de cristianismo ameritaría un estudio comparativo. Sin lugar a dudas, no son las únicas áreas en las que dicho estudio tendría relevancia; y estudios recientes han desarrollado otras cuestiones comparativas, tales como las relaciones diversas entre lo trascendental y lo mundano (Robbins 2003a: 196-97; Cannell 2005), los tipos de ideologías semióticas que han desarrollado los diferentes tipos de cristianismo con el fin de comprender la comunicación a través de aquellas áreas (Keane 2006; Engelke 2007), y la naturaleza de la conversión en las diferentes tradiciones y problemáticas cris-

tianas (Hefner 1993; Buckser y Glazier 2003). La discontinuidad y la creencia bien podrían alentar trabajos comparativos similares. Sin embargo, el propósito de este trabajo no ha sido llevar a cabo dichos análisis comparativos, sino más bien aclarar el terreno antropológico sobre el que podrían prosperar, utilizando una construcción ideal del cristianismo.

Una segunda objeción a mi argumento podría ser que -como sostiene Tiedemann (1983-84:92)- «la historia comprende siempre tanto la continuidad como la discontinuidad» y que cada una requiere de la existencia de la otra para significarse. Teniendo en cuenta estos puntos, irrecusables a nivel general, el énfasis que pongo en la discontinuidad a lo largo de este trabajo podría parecer, en el mejor de los casos, parcial e incluso ingenuo. Y he optado por hacer tanto hincapié en esto sólo en contraposición con el gran énfasis que la obra de la mayoría de los antropólogos pone en la continuidad. Frente a la tendencia disciplinaria que existe en favor de la continuidad, una simple llamada a mantener el equilibrio no sería suficiente para remover los viejos hábitos. Son estos hábitos los que llevaron a los antropólogos a descartar las declaraciones de los cristianos conversos que decían haber experimentado la discontinuidad radical como una acalorada retórica que poco nos dice acerca de la realidad de sus vidas y de sus culturas. Sólo mediante el desarrollo de modelos de lo que sería la discontinuidad cultural -que en su máximo desarrollo deberán reconocer el lugar que la continuidad ocupa, evitando llegar a ubicarse como la tendencia dominante-, los antropólogos serán capaces de afrontar los tipos de cambio cultural que en la actualidad permanecen, en gran medida, invisibles para la disciplina.

Una tercera crítica consiste en que, en esta era prácticamente post-cultural, el debate en torno a cuándo se debería definir una cultura como cristiana no tiene mucho sentido. La idea misma de intentar identificar una cultura como una cosa u otra de seguro sonará equivocada a los oídos entrenados en la discusión sobre el flujo y la naturaleza híbrida y en las sociedades sin fronteras. Es también probable que suene ingenuamente esencialista. Y si esto no fuera suficiente para cuestionar si una cultura determinada es cristiana, se podría objetar entonces que la respuesta que busca debería ser formulada por teólogos, y no por antropólogos (cf. MacMullen 1984:3). Todo esto sería cierto si los antropólogos -incluso aquellos que apenas siguen creyendo en la noción de cultura- no insistieran en afirmar que las personas que estudian no son cristianos porque siguen viviendo

sus vidas conforme a términos semejantes de los tradicionales. En otras palabras, mientras los antropólogos afirmen que algunas personas son sólo cristianos nominales y que esto es así debido a la influencia que ejercen sus tradiciones sobre ellos, la pregunta acerca de cuándo una cultura debería ser llamada “cristiana” seguirá siendo una cuestión necesariamente antropológica. Espero que una próspera antropología del cristianismo logre ir más allá de esta cuestión; aunque aparentemente, para poner en marcha este proyecto, esta cuestión debe ser tratada. La esencia del presente trabajo recae precisamente en el abordaje de esta cuestión de manera tal que resulte etnográfica y teóricamente productivo.

Bibliografía

- Asad, Talal. 2001. “Reading a modern classic: W. C. Smith’s *The meaning and end of religion*.” Pp. 131–47 en *Religion and media*, compilado por H. de Vries y S. Weber. Stanford: Stanford University Press.
- . 1993. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Badiou, Alain. 2003. *Saint Paul: The foundation of universalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Barker, John. 1992. “Christianity in Western Melanesian ethnography.” Pp. 144–73 en *History and tradition in Melanesian anthropology*, compilado por J. G. Carrier. Berkeley: University of California Press.
- Benjamin, Walter. 1969. *Illuminations*. New York: Schocken.
- Brown, Peter. 1981. *The cult of the saints: Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brunton, Ron. 1980. “Misconstrued order in Melanesian religion”. *Man* 15(1):112–28.
- Buckser, Andrew y Stephen D. Glazier. 2003. *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Burdick, John. 1993. *Looking for God in Brazil: The progressive Catholic Church in urban Brazil’s religious arena*. Berkeley: University of California Press.
- Cannell, Fenella. 2005. “The Christianity of anthropology.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11:335–56.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 1997. *Of revelation and revolution*. Vol. 2. *The dialectics of modernity on a South African frontier*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1991. *Of revelation and revolution*. Vol. 1. *Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press.
- Corten, Andre y Ruth Marshall-Fratani. 2001. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Csordas, Thomas J. 2002. *Body/meaning/healing*. New York: Palgrave.
- De Boeck, Filip. 2005. “The apocalyptic interlude: Revealing death in Kinshasa.” *African Studies Review* 48(2):11–32.
- Dombrowski, Kirk. 2001. *Against culture: Development, politics, and religion in Indian Alaska*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Dumont, Louis. 1986. *Essays on individualism: Modern ideology in anthropological perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1980. *Homo Hierarchicus: The caste system and its implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Engelke, Matthew. 2007. *A problem of presence: Beyond scripture in an African Christian church*. Berkeley: University of California Press.
- . 2004. “Discontinuity and the discourse of conversion.” *Journal of Religion in Africa* 34(1–2):82–109.
- Englund, Harri y James Leach. 2000. “Ethnography and the meta-narratives of modernity.” *Current Anthropology* 41: 225–48.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

- Fernandez, James. 1978. "African religious movements." *Annual Review of Anthropology* 7:195-234.
- Forbes, Alice. s/d. *The spirit and the letter: Education in a Romanian Orthodox convent*. MS.
- Geertz, Clifford. 1966. "Religion as a cultural system." Pp. 1-46 en *Anthropological approaches to the study of religion*, compilado por M. Banton. London: Tavistock.
- Gellner, David. 1990. "Introduction: What is the anthropology of Buddhism about?" *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 21(2):95-112.
- Gellner, Ernest. 1964. *Thought and change*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gill, Lesley. 1990. "'Like a veil to cover them': Women and the Pentecostal movement in La Paz". *American Ethnologist* 17:708-21.
- Glazier, Stephen D. 1997. *Anthropology of religion: A handbook*. Westport: Praeger.
- Graeber, David. 2005. "Fetishism as social creativity, or, Fetishes are gods in the process of construction." *Anthropological Theory* 5:407-38.
- Greeley, Andrew. 2004. *The Catholic Revolution: New wine, old wineskins, and the Second Vatican Council*. Berkeley: University of California Press.
- Green, Maia. 2003. *Priests, witches, and power: Popular Christianity after mission in Southern Tanzania*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harding, Susan. 2000. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist language and politics*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1991. "Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other." *Social Research* 58:373-93.
- Hefner, Robert W. 1993. *Conversion to Christianity: Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press.
- Hooker, Morna D. 1986. *Continuity and discontinuity: Early Christianity in its Jewish setting*. London: Epworth.
- Hurtado, Larry W. 2003. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in earliest Christianity*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- . 1998. *One God, One Lord: Early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. London: T&T Clark.
- Keane, Webb. 2006. *Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press.
- . 2002. "Sincerity, 'modernity', and the Protestants." *Cultural Anthropology* 17(1):65-92.
- Keller, Eva. 2005. *The road to clarity: Seventh-Day Adventism in Madagascar*. New York: Palgrave.
- Kroeber, Arthur L. & Clyde Kluckhohn. 1963. *Culture: A critical review of concepts and definitions*. New York: Vintage.
- Landau, Paul S. 2000. "Hegemony and history in Jean and John L. Comaroff's *Of revelation and revolution*." *Africa* 70: 501-19.
- Launay, Robert. 1992. *Beyond the stream: Islam and society in a West African town*. Berkeley: University of California Press.
- Lawrence, Peter y Mervyn J. Meggitt. 1965. "Introduction." Pp. 1-26 en *Gods, ghosts, and men in Melanesia: Some religions of Australia, New Guinea, and the New Hebrides*, compilado por P. Lawrence y M. J. Meggitt. Melbourne: Oxford University Press.
- Lester, Rebecca J. 2003. "The immediacy of eternity: Time and transformation in a Roman Catholic convent." *Religion* 33: 201-19.
- LiPuma, Edward. 2000. *Encompassing Others: The magic of modernity in Melanesia*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Luhmann, Tanya M. 2004. "Metakinesis: How God becomes intimate in contemporary U.S. Christianity." *American Anthropologist* 106:518-28.
- McGuire, Meredith B. 1982. *Pentecostal Catholics: Power, charisma, and order in a religious movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- MacMullen, Ramsay. 1984. *Christianizing the Roman Empire: A.D. 100-400*. New Haven: Yale University Press.
- Martin, David. 1990. *Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
- Meyer, Birgit. 2004. "Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic churches." *Annual Review of Anthropology* 33:447-74.
- . 1998. "'Make a complete break with the past': Memory and postcolonial modernity in Ghanaian Pentecostal discourse." Pp. 182-208 en *Memory and the postcolony: African anthropology and the critique of power*, compilado por R. Werbner. London: Zed Books.
- Needham, Rodney. 1972. *Belief, language, and experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nirenberg, David. 1996. *Communities of violence: Persecution of minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Obeyesekere, Gananath. 1966. "The Buddhist pantheon in Ceylon and its extensions." Pp. 1-26 en *Anthropological studies of Theravada Buddhism*, compilado por M. Nash. New Haven: Yale University Press.

- Palmié, Stephan. 1995. "Against syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' discourses in North American orishá worship." Pp. 73–104 en *Counterworks: Managing the diversity of knowledge*, compilado por R. Fardon. London: Routledge.
- Patterson, Orlando. 2004. "Culture and continuity: Causal structures in socio-cultural persistence." Pp. 71–109 en *Matters of culture: Cultural sociology in practice*, compilado por R. Friedland y J. Mohr. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peel, J. D. Y. 1995. "For who hath despised the day of small things? Missionary narratives and historical anthropology." *Comparative Studies in Society and History* 37:581–607.
- Pouillon, Jean. 1982. "Remarks on the verb 'to believe'." Pp. 1–8 en *Between belief and transgression: Structuralist essays in religion, history, and myth*, compilado por M. Izard y P. Smith. Chicago: University of Chicago Press.
- Robbins, Joel. 2004a. *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*. Berkeley: University of California Press.
- . 2004b. "The globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity." *Annual Review of Anthropology* 33: 117–43.
- . 2003a. "What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity." *Religion* 33:191–99.
- . 2003b. "On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking." *Religion* 33:221–31.
- . 2001a. "Secrecy and the sense of an ending: Narrative, time, and everyday millenarianism in Papua New Guinea and in Christian fundamentalism." *Comparative Studies in Society and History* 43:525–51.
- . 2001b. "God is nothing but talk: Modernity, language, and prayer in a Papua New Guinea society." *American Anthropologist* 103:901–12.
- . 1998. "On reading 'world news': Apocalyptic narrative, negative nationalism, and transnational Christianity in a Papua New Guinea society." *Social Analysis* 42(2): 103–130.
- . 1994. "Equality as a value: Ideology in Dumont, Melanesia, and the West." *Social Analysis* 36:21–70.
- Ruel, Malcolm. 1997. *Belief, ritual, and the securing of life: Reflexive essays on a Bantu religion*. Leiden: E. J. Brill.
- Schieffelin, B. B. s/d. Reshaping languages and persons.
- Scott, Michael. 2005. "I was like Abraham: Notes on the anthropology of Christianity from the Solomon Islands." *Ethnos* 71(1):101–25.
- Smith, M. Estellie. 1982. "The process of sociocultural continuity." *Current Anthropology* 23:127–42.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1998. *Believing: An historical perspective*. Oxford: One World.
- Stackhouse, John G., Jr. 2002. *Evangelical landscapes: Facing critical issues of the day*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Stewart, Charles. 1991. *Demons and the Devil: Moral imagination in modern Greek culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Tiedemann, Rolf. 1983–84. "Historical materialism or political messianism? An interpretation of the theses 'On the Concept of History'." *Philosophical Forum* 15(1–2):71–104.
- Valeri, Valerio. 2001. *Fragments from forests and libraries: A collection of essays by Valerio Valeri*. Durham: Carolina Academic Press.
- van Dijk, Rijk. 1998a. "Review of: J. L. and J. Comaroff, *Of revelation and revolution: The dialectics of modernity on a South African frontier*." *American Ethnologist* 25:529–30.
- . 1998b. "Pentecostalism, cultural memory, and the state: Contested representations of time in Pentecostal Malawi." Pp. 155–81 en *Memory and the postcolony: African anthropology and the critique of power*, compilado por R. Werbner. London: Zed Books.
- Vattimo, Gianni. 2002. *After Christianity*. New York: Columbia University Press.
- . 1999. *Belief*. Stanford: Stanford University Press.
- Weber, Max. 1946. *Max Weber: Essays in sociology*, compilado por H. H. Gerth y C. W. Mills. New York: Oxford University Press.
- White, Hayden. 1987. *The content of the form: Narrative discourse and historical representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Zehner, Edwin. 2005. "Orthodox hybridities: Anti-syncretism and localization in the evangelical Christianity of Thailand". *Anthropological Quarterly* 78:585–617.
- Zerubavel, Eviatar. 2003. *Time maps: Collective memory and the social shape of the past*. Chicago: University of Chicago Press.