

INTRODUCCIÓN

ANTROPOLOGÍA(S) DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA: AMÉRICA LATINA EN EL CIRCUITO DE LAS ANTROPOLOGÍAS DEL CRISTIANISMO

*Marcelo Camurça **

Universidade Federal de Juiz de Fora - Brasil

Gustavo A. Ludueña †

CONICET / Universidad Nacional de San Martín - Argentina

El presente dossier se inspira en la posibilidad de estimular un diálogo situado y comparado entre estudios que tomen por objeto distintas manifestaciones “cristianas” de nuestra región. Por lo tanto, asumiendo la historicidad, complejidad y heterogeneidad de tales expresiones, el espíritu de los trabajos reunidos en esta compilación apunta a proveer un conocimiento que, anclado en lo local, se oriente hacia un intercambio crítico y al mismo tiempo conceptualmente fecundo con la llamada “Antropología del Cristianismo”. Si bien desde hace pocos años esta última abrió un campo y una agenda centrada en el “cristianismo” como objeto de estudio, la historia de la antropología muestra numerosos trabajos que encararon este tópico desde distintas ópticas y latitudes. A pesar de no resultar incluidos en el *racconto* del pasado antropológico que formuló este programa de investigación en su etapa fundacional para su propia justificación, elaboraciones más tardías exhiben intenciones claras de zanjear esa ausencia (Norget, Napolitano & Maybling, 2017). A modo de ejemplo, para el catolicismo europeo occidental no se mencionan ni se recuperan críticamente investigaciones clásicas que bien podrían sumar densidad al proyecto de una antropología comparada del cristianismo;

* Profesor jubilado y catedrático del Departamento de Ciencias de la Religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora (UFJF). Email: mcamurca@terra.com.br. ORCID iD: < <https://orcid.org/0000-0003-3399-8527> >.

† Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), y del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). Profesor en IDAES-UNSAM. Email: galuduenah@hotmail.com. ORCID iD: < <https://orcid.org/0000-0002-5163-9352> >.

a saber, Robert Hertz, Ernesto de Martino, Julian Pitt-Rivers, Ellen Badone, William Christian, Jeremy Boissevain, Carmelo Lisón Tolosana, Vittorio Lanternari, etc. (véase, Hann, 2007). Por consiguiente, en la fase originaria dada al inicio de esta centuria parecía prevalecer una conciencia de que estas producciones previas ya abordaban cuestiones del catolicismo, pero que ellos mismos no eran conscientes de esto; es decir, el catolicismo sería solo un lugar “invisible” para discutir temas importantes como las nociones de “honor”, “identidad”, etc.). Una observación similar cabe para América Latina, donde abundan citas insoslayables para una revisión y análisis de las relaciones entre catolicismo y cultura (como Manuel Marzal, Rodolfo Kush, Pierre Sanchis, Carlos Rodrigues Brandão, Guillermo Bonfil Batalla, Alfred Métraux y Eric Wolf, por listar unos pocos nombres).

Dicho de otra forma, la antropología del cristianismo se orienta por una pretensión (re)fundacional inspirada en un “descubrimiento” tardío del interés antropológico por el cristianismo. De ahí que entre las circunstancias que colaboraron en su creación está el aumento de fieles en el pentecostalismo y el catolicismo carismático como uno de los factores que más influyeron en la percepción sobre el “cristianismo mundial”; en particular, a partir de los casos de Asia, África, América Latina y Oceanía (Robbins, 2014). Por supuesto, y pese a no estar representada en la antropología del cristianismo tal como se suscitó en el mundo angloparlante, nuestra región es compatible con aquellas otras realidades. La presencia de los cristianismos expresada en formas institucionales y rituales, cosmologías, moralidades, materialidades, intervenciones públicas y experiencias religiosas que propugnan, describen una experiencia histórica y cultural multifacética que acompaña y configura la modernidad latinoamericana y que, en consecuencia, dialoga profundamente con las mutaciones más recientes del paisaje religioso.

Siguiendo la visión de Joel Robbins (2014) —una de las figuras más relevantes de la Antropología del Cristianismo—, entre las causas del desinterés antropológico por estudiar el cristianismo que este programa vendría a revertir estarían su excesiva familiaridad con quienes integraron las sociedades donde se desarrollaron las ciencias sociales, siendo percibido aquél como un fenómeno sociocultural demasiado conocido y evidente para una disciplina concebida como la ciencia de la alteridad. En el mejor de los casos, la mera enunciación del cristianismo servía como

contraejemplo de la secularización y la modernidad. Entonces, adoptando el modelo de la antropología del islam, la antropología del cristianismo tomó a este último por objeto y se lanzó a la concreción de un programa dirigido a la comparación de sus expresiones en escala global (Anidjar, 2009; Garriott & O'Neill, 2008; Robbins, 2003, 2015). Así, el “cristianismo” sustituyó a la cuestionada noción de religión, y se inscribió como un plan amplio que procurara el abordaje mundial de sus manifestaciones. En nuestra región, algunas voces locales ya comenzaron a promover una aproximación a los cristianismos que permita entablar una conversación crítica con esta forma de antropología (Rozo & Ceriani Cernadas, 2022).¹

Cabe notar que en la antropología del cristianismo se incluyeron vertientes luteranas, anglicanas, bautistas, católicas, mormonas e incluso orientales u ortodoxas como la iglesia siríaca, etíope o griega. Una parte sustancial de sus principales interlocutores, si no la mayoría, investigaron procesos de evangelización y misionalización en territorios poscoloniales. Así lo hizo Robbins (2004) con las iglesias pentecostales en Papúa Nueva Guinea; Cannell (1999, 2005) con el uso y la apropiación de los símbolos cristianos en Filipinas y, más recientemente, la relación entre parentesco y mormonismo en los Estados Unidos; Barker (1985, 1993, 2012) con las misiones anglicanas entre los *maisins* de Papúa; y Engelke (2007) analizó la iglesia *Johane Masowe* en Zimbabue. Entre los temas abordados los hay sobre el ritual y experiencia religiosa, materialidad ritual, y cambio cultural y misionalización (Bandak, 2014; Buchli, 2010; Cannell, 2006; Carroll, 2017; Chua, 2012; Engelke, 2007; Howell, 2008; Keane, 2014).

Surgida alrededor del cambio de siglo como un programa académico independiente y autoconsciente, esta antropología se propuso observar al cristianismo con una extrañeza epistemológica —supuestamente sin precedentes. Por eso realzó el valor epistemológico de las expresiones cristianas erigiéndolas como una nueva alteridad. Para explicar esta cuestión, Robbins (2003) distinguió una antropología del cristianismo “en sí misma” (*in itself*) de otra “para sí misma” (*for itself*). Mientras a la primera podrían suscribirse numerosos estudios relativamente aislados y llevados a cabo por una antropología interesada en el cristianismo, en la segunda versión —en la que se inscribe el proyecto contemporáneo— se reúnen trabajos antropológicos con objetivos comunes y orientados por un espíritu de comparación global del fenómeno cristiano (véase,

también, Garriott & O'Neill, 2008). Para Barker (2012: 67), por el contrario, la antropología del cristianismo “es más bien hija de una transformación mayor de la disciplina a menudo referida como el ‘giro histórico’ o, específicamente para el caso del sudoeste del Pacífico, de ‘la nueva historiografía melanesia’”.

En otras palabras, se advierte que la visión sobre el cristianismo como alteridad a ser indagada no ocurrió antes por tomarse al cristianismo como el marco cultural de pertenencia de quienes practicaron la antropología, de la modernidad y de la sociedad occidental en la que se originó la disciplina; precisamente, se argumenta, este aire de familia con lo cristiano habría obstaculizado la aparición temprana de este emprendimiento, en oposición a lo sucedido con la antropología del islam que sí tuvo un desarrollo sustantivo a falta de este impedimento cultural (Bialecki, Haynes & Robbins, 2008; Robbins, 2003). Además de este factor, aparece un aspecto metodológico relacionado con la desconfianza de la disciplina hacia los proyectos comparativos. En términos de Robbins (2003: 193), la antropología no acepta “que existe algo llamado cristiandad y que podría ser el objeto de una investigación comparativa”. Este componente se ve acentuado por un universo empírico heterogéneo que, caracterizado por una disparidad pronunciada de culturas, localidades y situaciones, haría dudar de la posibilidad de comparar distintos cristianismos (Robbins, 2003: 193). Justamente, estudios clásicos realizados por autores y autoras de América Latina desafían esta posición que hace orbitar lo cristiano alrededor del binomio familiaridad versus extrañeza (*vg.* Alicia Barabas, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Manuel Marzal, Bartomeu Melià, etc.). En una línea similar, los trabajos que integran este dossier abonan esta misma veta de interrogación sobre los cristianismos de nuestra región.

Asimismo, otro obstáculo que habría impedido que la antropología le concediera interés al cristianismo surge de sus propios significados tácitos sobre el cambio. Para Robbins (2015: 114), “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” (Robbins, 2015: 114). Por el contrario, sostiene este autor, “[l]as 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 hubo conversión desde otras tradiciones religiosas” (Robbins, 2015: 114). En suma, la disciplina poseería un sustrato ideológico latente sobre la perdurabilidad cultural que dificultó notar la influencia transformadora de los cristianismos. En este orden, el artículo de Cleonardo Mauricio Junior introduce una discusión actualizada sobre la tensión entre continuidad y ruptura tomando como eje la temporalidad relativa al pasado y al presente del converso. En una sintonía análoga, pero con otra casuística, el texto de César Ceriani Cernadas formula un análisis que bien cuestionaría las rupturas pregonadas por cierta antropología del cristianismo para explicar los efectos de lo cristiano en poblaciones misionalizadas. En este caso, la interpretación de los datos se sumerge en la complejidad histórica y sociocultural chaqueña en Argentina dada por el interjuego entre actores sociales religiosos, estatales e indígenas, así como por principios morales e imaginarios de progreso que avivaron múltiples acciones de intervención.

En síntesis, las investigaciones realizadas en este programa responden a una agenda que preserva una cierta consistencia en materia conceptual que se advierte en quienes las condujeron. El elemento unificador entre ellos está dado por las acciones de los cristianismos en las distintas zonas del globo, privilegiando en general los de carácter misional. En este punto, como mencionamos, América Latina forma parte de esta perspectiva a partir de unos contados antecedentes que ensayaron hasta el momento un diálogo con este enfoque (Harris, 2006; Mafra, 2014; Mariz, 2003, 2006; Mariz & Campos, 2011; Otero, 2003; Roza, 2018; Roza & Ceriani Cernadas, 2022; Vilaça, 2014; Vilaça & Wright, 2009). Entre los tópicos que alimentaron el interés de la antropología del cristianismo aparecen están las tensiones entre tradición y modernidad, continuidad y cambio, y cultura y cristianismo (Ludueña, 2022). En este orden, puede observarse que lo católico como lo urbano, en menor medida, exhiben una presencia débil en la casuística de la antropología del cristianismo, con algunas excepciones orientados al estudio de cristianismos orientales (Bandak, 2014; Buchli, 2010; Carroll, 2017; Hann & Goltz, 2010; Keane, 2014) y —ciertamente— catolicismos (Brown & Feener, 2017). En adición, debe notarse que en gran medida los casos tratados por la antropología del cristianismo se concentraron

sobre casos rurales, aspecto sobre el que John Barker llamó la atención. Así, apuntando a la importancia de valorizar escenarios urbanos, este autor sostiene que:

los antropólogos necesitan ver más allá de sus bases tradicionales en los poblados rurales a fin de enfrentar acabadamente esta nueva situación. El centro dinámico de la cristiandad ha pasado de las misiones y seminarios localizadas en áreas rurales a nuevas iglesias en ámbitos urbanos que se extienden a lo largo de redes regionales. Este cambio llama a una mayor atención a los estudios urbanos tanto como a estrategias etnográficas multisituadas para captar de la mejor manera los aspectos regionales de la cristiandad (Barker, 2012: 69).

El trabajo de Réia Pereira y Wania Mesquita sintoniza con esta sugerencia por medio del tratamiento de las relaciones entre pentecostalismo y narcotráfico en una favela del norte de Río de Janeiro.

Por otro lado, para Keane (2014) los cristianismos surgen de las relaciones que se dan continuamente entre tres conjuntos de elementos que identifica en las instituciones eclesiales, las prácticas populares y los textos sagrados, los que son fuente de tensiones recurrentes.² Para vislumbrar tales tensiones habla de “ideología semiótica” (*semiotic ideology*), la cual alude a “los supuestos de las personas (...) que las orientan acerca del cómo percibir o buscar signos en el mundo y cómo responder a ellos” (Keane, 2014: 314). Esta propuesta asume que la ideología semiótica “funciona mejor (...) si está basada en el entendimiento de un terreno común de experiencias sensoriales posibles” (Keane, 2014: 315). Este autor indagó en profundidad la cultura material del cristianismo ortodoxo oriental y los lazos construidos alrededor de los objetos religiosos. De allí que el hecho de compartir con respecto a las experiencias de lo sensible “requiere que las personas compartan una fenomenología básica sobre las cosas materiales, y al menos la posibilidad de imputar o negar intencionalidad y agencia [a tales cosas] sobre la base de o en respuesta a esa fenomenología” (Keane, 2014: 315).

Por otro lado, con una mirada etnográfica contextual en la pequeña escala —aunque glocal— y centrada sobre los “mecanismos de poder” en y sobre la población conversa, Droggers sugiere un modelo analítico de tres dimensiones (Droggers, 2003). Este modelo está integrado por lo interno (es decir, la organización social dada por las relaciones entre especialistas religiosos y creyentes), lo externo (consistente en los múltiples y variados vínculos de la religión con lo secular) y las creencias.

Más aún, “[l]a conexión entre las creencias y las maneras en las que las dimensiones de lo interno y de lo externo se dan es (...) un punto de especial interés” (Droggers, 2003: 265). Ello es así puesto que a causa de que el cristianismo se presentó históricamente con una intención ecuménica, las creencias son fundamentales a la hora de fijar los nexos existentes entre cultura y religión. El interés por la ideología semiótica como por las creencias revela una dimensión fructífera de la antropología del cristianismo que permite problematizar la construcción de teologías nativas o “etnoteologías” (Droggers, 2003: 265). Estas etnoteologías cobran relevancia en una religión de carácter transcultural como el cristianismo, y se configuran como uno de los territorios de tensión, negociación e hibridación entre las creencias y valores nativos y cristianos; o, puesto en otros términos, entre la religión y el cambio cultural.

Sobre este aspecto, Carroll (2017) afirma que la teología no es sólo una parte de la cultura de una sociedad cristiana que refiere a “categorías y valores,” cuestionando en parte la posición de Robbins al respecto. Este autor sostiene que aquella va más allá, por lo que “con frecuencia la teología es un proceso dinámico que no sólo es producida por la cultura, sino que también produce cultura y opera como una fuerza social dentro de ella” (Carroll, 2017: 7). En sintonía con este razonamiento, en su abordaje al mormonismo norteamericano Cannell concluye que “la teología mormona parece presentar una forma profundamente religiosa para existir en la modernidad Americana” (Cannell, 2005: 351). De este modo, anuncia una vía para explorar las relaciones existenciales entre la racionalización cosmológica y la acción sobre el mundo tanto como su discernimiento. Estas reflexiones igualmente abonan ciertas dificultades al momento de definir “lo cristiano”. Así, el trabajo de Renan Dantas que exhibe la apropiación del yoga desde una matriz cristiana en general, y católica en particular, evidencia la permeabilidad de “lo cristiano” para desplegar cruces con tradiciones orientales. Estas últimas, percibidas por ciertos católicos como opuestas y aun refutables —según muestra el recorrido del padre Haroldo J. Rahm—, presentan elementos que como el yoga pueden incorporarse a la vida cristiana, en tanto que aquél es definido como práctica, filosofía y espiritualidad (y nunca como religión). En este punto, los datos etnográficos provistos tensionan esquemas interpretativos que toman las “creencias” y “valores” como disparadores

de rupturas paulinas, tal como en general parece entenderlas la antropología del cristianismo.

En síntesis, este dossier pretende sumergirse en las aguas de la pluralidad etnográfica que caracteriza las experiencias de las poblaciones cristianas, y examinar los aportes teóricos de esta nueva perspectiva a la antropología de la religión que se realiza en América Latina y, en frecuencia con ello, busca examinar cómo esta área académica puede esclarecer los estudios ya consolidados sobre el panorama religioso en la región. En esta línea, a partir del análisis de documentos históricos y de la reconstrucción etnográfica de memorias locales, el artículo de César Ceriani Cernadas analiza la misionalización cristiana en el área chaqueña del noroeste argentino y su relación con discursos humanitarios y asociaciones con fines desarrollistas en la región. Aquí, categorías como “modernidad” y “desarrollo” —tomadas críticamente por el autor— operan como dispositivos ideológicos y utópicos en la dinámica de un proceso histórico-social y económico asociado directamente con dimensiones morales. Estas últimas, ligadas a la ayuda humanitaria orientada al “progreso” de las poblaciones indígenas se vieron articuladas por significantes que como los de “caridad”, “ayuda”, “contención”, etc., articularon imaginarios cristianos con políticas filantrópicas y asistencialistas lanzadas en su conjunto a concretar metas civilizatorias; esto aconteció aun cuando los emprendimientos cristianos experimentarían cambios en sus propios objetivos a lo largo del siglo XX. La intervención de misiones jesuitas y franciscanas y, más tarde, la presencia de anglicanos y otras denominaciones protestantes (como menonitas, metodistas y pentecostales, etc.) dieron cuerpo a una estructura misional de enclaves que hicieron de la región un laboratorio social para ensayar la nacionalización, civilización y cristianización de poblaciones moqoit, pilagá, toba/qom y wichí. Las tres características de las empresas de misionalización dados por el “ethos civilizatorio”, el “humanitarismo” y la “ingeniería social” evidenciaron la acción de distintas “cosmologías del desarrollo” que terminaron de cuajar en proyectos de salud pública, alfabetización, conversión religiosa, ayuda económica, etc.

Por otro lado, el artículo de Renan Dantas explora las articulaciones entre orientalismo y catolicismo a partir del desarrollo y la práctica del “yoga cristiano” creado por el padre jesuita Haroldo J. Rahm (1919-2019). De ahí que, centrado en aquello que en su momento Joseph Ratzinger

llamó críticamente en su “Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre Algunos Aspectos de la Meditación Cristiana” (1989) como “métodos orientales”, Dantas aborda la mixtura ritual y cosmológica de una acción que interpreta como una “tradição inventada”. En este sentido, el argumento del trabajo identifica la construcción de una continuidad entre las tradiciones orientales y cristianas —en especial católicas—, que se enmarcan en un contexto de “desregulação identitária” e “individualização religiosa”. A través del yoga cristiano, el autor da cuenta de las intersecciones entre tecnologías del ser (tales como mantras, músicas, relajación, etc.), cosmologías y ritualidades que aproximan tradiciones disímiles y aglutinan conceptos, doctrinas y saberes procedentes del yoga y de la espiritualidad ignaciana y católica en general. En este terreno, figuras como San Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz conforman un panteón sagrado que sustenta un pensamiento ecuménico entre Oriente y Occidente. En suma, el trayecto biográfico sinuoso —por cierto— del padre Haroldo, signado al inicio por su protagonismo en la fundación de la Renovación Carismática Católica brasilera, sus disensos ideológicos luego, y el acercamiento posterior al hinduismo, al budismo zen y al yoga como “outra filosofia”, parece una metáfora de lo acontecido en un catolicismo regional que por mediaciones diversas entabló conversaciones con otras ontologías religiosas (ver también, por ejemplo, Camurça, 2003; Ludueña, 2021).

Réia Pereira y Wania Mesquita analizan la relación entre pentecostalismo y narcotráfico en Campos dos Goytacazes en el norte de Río de Janeiro, Brasil. En especial, las autoras exploran la intervención de una facción denominada Terceiro Comando Puro (TCP) que, con el lema “Jesus é o dono do lugar”, impide la presencia en el área de otras expresiones religiosas y de las umbandistas en particular. En este contexto, marcado por la violencia, la incertidumbre alimentaria y el encarcelamiento, entre otros factores, las denominaciones pentecostales dan forma a una “religiosidade encantada” que influye y es influida por las dinámicas propias del narcotráfico que domina la favela. Esta forma de religiosidad pentecostal ostenta una cualidad sobrenatural de la que participan ángeles y demonios, por lo que la relación entre lo trascendente y lo inmanente permite explorar un diálogo con la antropología del cristianismo. Por su lado, la realización de ceremonias —caracterizadas por performances guerreras y rituales extáticos frente al Espíritu Santo,

con un alto componente emocional y exaltación corporal— son mediadas por los liderazgos religiosos de las iglesias que, al mismo tiempo, entran en negociación con el TCP y los demás habitantes. Estas relaciones, cabe destacar, no están exentas de tensiones y conflictos. Las batallas espirituales que tienen lugar en estos rituales, dan curso a una liturgia según la cual el enemigo viene dado por una umbanda que es demonizada. En este sentido, la ritualidad expresa en el plano simbólico los deícticos que demarcan territorialidad, pertenencia y distinción, siendo los orixás guerreros de procedencia africana para la facción del Comando Vermelho y los pentecostalismos para el TCP que lo reemplazó en el liderazgo de la favela. En síntesis, y siguiendo la reflexión de Robbins (2011), el artículo postula que la acción litúrgica del Espíritu Santo en clave bélica articula lo trascendente y lo inmanente y canaliza esa misma relación en la vida cotidiana de las personas.

Cleonardo Mauricio Junior estudia las profecías del pastor Silas Malafaia para reparar en lo que entiende como “temporalidad profética” entre evangélicos brasileños, en especial, pentecostales. En otras palabras, analiza la presencia de estos religiosos en la sociedad dada por su protagonismo en ámbitos como la política y la cultura. En esta dirección, el autor sostiene que esta intervención está conectada a una noción específica de temporalidad que es, precisamente, la de temporalidad profética. En el curso del proceso de conversión, un tema nodal de la antropología del cristianismo que Mauricio Junior adopta como clave teórica-conceptual, la persona incorpora formas diferenciales de concebir y relacionarse con el tiempo dando lugar a subjetividades y sensibilidades singulares. Por lo tanto, el trabajo cultiva la veta analítica provista por la conversión y la supuesta “ruptura” que induce entre pasado y presente. Con relación a este aspecto, la investigación complejiza dicha tensión al contemplar aristas proféticas y mito-prácticas que hacen converger temporalidades disímiles, las cuales se anclan en historias y momentos bíblicos que juegan un rol simbólico y afectivo medular en la vida cotidiana de los sujetos. En este registro, la amalgama entre lo mimético, lo performático, la bendición y la teología de la prosperidad reúne el tiempo futuro con la “temporalidade do eterno”, reactualiza y resignifica la historia en el presente y habilita la entrada y el protagonismo pentecostal en la esfera pública de Brasil. El discurso profético de Silas Malafaia y el de otros pastores pentecostales, como enunciado de origen divino proclamado por

una autoridad espiritual, se inscribe en el espacio-tiempo narrativo de la profecía y de la política. De esta manera, las temporalidades de ambos campos convergen en un acto de “liberação” de una palabra profética habitada de, argumenta el autor, contenido político. De ahí que esa palabra movilice agencias que, siguiendo una inspiración sagrada, se proyecten a la sociedad y la historia para disputar nociones de ciudadanía, nación, democracia, moralidad y laicismo.

Por último, el trabajo de Paulo Barrera Rivera se focaliza —principalmente— en los casos de Argentina, Brasil y México para pensar las mutaciones recientes de los cristianismos en América Latina. Con esta meta, se argumenta la idea de una diversidad y pluralidad cristiana inédita en la región, al tiempo que se evalúa este argumento a la luz de las “nuevas comunidades católicas”. De hecho, el autor sugiere que el paisaje cristiano contemporáneo estaría “cada vez menos ajustado al modelo oficial”; es decir, se encontraría liberado progresivamente del control ejercido por la institución sea en espacios católicos o evangélicos. La autonomía de los laicos, la pérdida creciente de adherentes del catolicismo y al contrario el aumento del mundo evangélico, el incremento de quienes se identifican como “sin religión”, “cristianos no católicos”, “creyente a su manera”, “pentecostalización católica”, “creyentes sin religión”, “cuentapropismo”, etc., son sólo algunos de los puntos que comenzaron a delinear en las últimas décadas el paisaje de nuestras sociedades en materia de religión, de acuerdo a lo que consignan distintos estudios recientes que el autor recoge. En frecuencia con tales hallazgos, el trabajo proporciona una panorámica acerca del estado de los cristianismos en América Latina.

Para concluir, el dossier desea contribuir a la construcción de una reflexión colectiva en torno a los cristianismos en nuestra región. Este posicionamiento epitémico y geopolítico desde América Latina, entendemos que puede encausarnos hacia un diálogo que enriquezca las propias perspectivas, procedimientos e instrumentos heurísticos a los que a menudo acudimos para comprender y dar cuenta de la experiencia multifacética de los cristianismos en su conjunto. En adición, también somos conscientes de que el horizonte de una empresa de tal envergadura trasciende incluso a la propia antropología. De ahí que, no sin una sana ambición de conocimiento y espíritu interdisciplinario, esta compilación haga extensiva la invitación a pensar las dificultades que nos plantean

los cristianismos a otros campos disciplinares; la sociología, la historia, la ciencia política y la teología, entre otras, cultivan desde hace décadas reflexiones sistemáticas sobre las formas heteróclitas de los cristianismos que aportarían profundidad a este emprendimiento colectivo. En resumen, confiamos en que este acercamiento proporcionará una mirada especular sobre América Latina que permitirá capturar la compleja naturaleza de este objeto representado por los cristianismos.

Referencias bibliográficas

ANIDJAR, Gil. The idea of an anthropology of Christianity. In: *Interventions*, v.11, n.3, pp. 367-393, 2009.

BANDAK, Andreas. Of Refrains and Rhythms in Contemporary Damascus. Urban Space and Christian-Muslim Coexistence. In: *Current Anthropology*, v.55, n.10, pp. 248-S261, 2014.

BARKER, John. *Maisin Christianity. An ethnography of the contemporary religion of a seaboard melanesian people*. Tesis (Doctorado en Antropología)-University of British Columbia, Vancouver, 1985.

_____. 'We Are *Ekelesia*': Conversion in Uiaku, Papua New Guinea. In: HEFNER, Robert (org.). *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. University of California Press, Berkeley, pp. 199-230, 1993.

_____. Secondary Conversion and the Anthropology of Christianity in Melanesia. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.157, pp. 67-87, 2012.

_____. The One and the Many. Church-Centered Innovations in a Papua New Guinean Community. In: *Current Anthropology*, v.55, n.10, pp. 172-181, 2014.

BIALECKI, Jon; HAYNES, Naomi; Joel ROBBINS. The Anthropology of Christianity. In: *Religion Compass*, v.2, n.6, pp. 1139-1158, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião. In: FERNANDES, Rubem

César; DA MATTA, Roberto (orgs.). *Brasil & EUA- Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp.27-58.

BROWN, Bernardo; FEENER, Michael. Configuring Catholicism in the anthropology of Christianity. In: *Taja. The Australian Journal of Anthropology*, v.28, n.2, pp. 1-13, 2017.

BUCHLI, Victor. The prototype: presencing the immaterial. In: *Visual Communication*, v.9, n.3, pp. 273-86, 2010.

CAMURÇA, Marcelo. Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar. In: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, v.5, n.5, pp. 37-65, 2003.

CANNELL, Fenella. *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. The Christianity of Anthropology. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.11, n.2, pp. 335-356, 2005.

_____. *The anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2006.

CARROLL, Timothy. Theology as an Ethnographic Object: An Anthropology of Eastern Christian Rupture. In: *Religions*, v.8, n.114, pp. 1-21, 2017.

CHUA, Liana. *The Christianity of culture: conversion, ethnic citizenship, and the matter of religion in Malaysian Borneo*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

DROGGERS, André. The power dimensions of the Christian community: an anthropological model. In: *Religion*, n. 33, pp. 263-80, 2003.

ENGELKE, Matthew. *A Problem of Presence. Beyond scripture in an African church*. Berkeley: University of California Press, 2007.

GARRIOTT, William; O'NEILL, Kevin L. Who is a Christian? Toward a dialogic approach in the anthropology of Christianity. In: *Anthropological Theory*, v.8, n.4, pp. 381-98, 2008.

HANN, Chris. The anthropology of Christianity *per se*. In: *Archives Européennes de Sociologie*, v.48, n.3, pp. 383-410, 2007.

HANN, Chris; GOLTZ, Hermann. Introduction: The Other Christianity? In: _____ (orgs.). *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-29, 2010.

HARRIS, Olivia. The eternal return of conversion: Christianity as contested domain in highland Bolivia. In: CANNELL, Fenella (org.). *The anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, pp. 51-76, 2006.

HOWELL, Brian M. *Christianity in the Local Context. Southern Baptists in the Philippines*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

KEANE, Webb. Rotting Bodies. The Clash of Stances toward Materiality and Its Ethical Affordances. In: *Current Anthropology*, v.55, n.10, pp. 312-321, 2014.

LUDUEÑA, Gustavo A. Creencia, cultura y “cultura cristiana”: un estudio crítico de la antropología del cristianismo desde América Latina. In: ROZO, Esteban; CERIANI CERNADAS, César (orgs.). *Antropologías del Cristianismo. Perspectivas situadas desde el Sur*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, pp. 89-119, 2022.

_____. Imaginación cosmológica, espiritualidad católica y sensibilidad contemplativa: la meditación cristiana en Argentina. In: *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, n.26, pp. 265-290, 2021.

MAFRA, Clara C. J. Santidade e Sinceridade na formação da pessoa cristã. In: *Religião e Sociedade*, v.34, n.1, pp. 173-92, 2014.

MARIZ, Cecília L. A Renovação Carismática Católica. *Uma igreja dentro da Igreja?* In: *Civitas*, v.3, n.1, pp. 169-186, 2003.

_____. Cristianismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *As Religiões no Brasil. Continuidades e rupturas*. São Paulo: Vozes, pp. 53-68, 2006.

MARIZ, Cecília L.; CAMPOS, Roberta B. C. Pentecostalism and “National Culture”. A Dialogue between Brazilian Social Sciences and the Anthropology of Christianity. In: *Religion and Society: Advances in Research*, v.2, n.11, pp. 106-121, 2011.

NORGET, Kristin, NAPOLITANO, Valentina, MAYBLING, Maya. *The Anthropology of Catholicism*. Oakland, California: University of California Press, 2017.

OTERO, Rodolfo A. The transformation of identity through possession rituals in popular religion. In: *Religion*, n.33, pp. 249-262, 2003.

ROBBINS, Joel. What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity. In: *Religion*, n. 33, pp. 191-199, 2003.

_____. *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2004.

_____. Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. In: *Religião & Sociedade*, v.31, pp. 11-31, 2011.

_____. The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions. In: *Current Anthropology*, v.55, n.10, pp. 161, 2014.

_____. El pensamiento de la continuidad y el problema de la cultura cristiana. Creencia, temporalidad y la antropología del cristianismo. In: *Apuntes de Investigación del CECYP*, n.18, pp. 111-144, 2015.

ROZO, Esteban. Between Rupture and Continuity. The Politics of Conversion in the Colombian Amazon. In: *Social Sciences and Missions*, n.31, pp. 284-309, 2018.

ROZO, Esteban; CERIANI CERNADAS, César (orgs.). *Antropologías del Cristianismo. Perspectivas situadas desde el Sur*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2022.

VILAÇA, Aparecida. Culture and Self. The Different 'Gifts' Amerindians Receive from Catholics and Evangelicals. In: *Current Anthropology*, v.55, n.10, pp. 322-332, 2014.

VILAÇA, Aparecida; WRIGHT, Robin M.. *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Farnham: Ashgate, 2009.

Notas

¹ En esta dirección, Rozo y Ceriani Cernadas (2022: 19) apuntan a construir “una perspectiva particular desde la cual se busca dar cuenta de las distintas formas en las que el cristianismo es entendido, sentido y apropiado por distintos actores en contextos indígenas, rurales y urbanos (...) Esto implica, a su vez, poner en duda el supuesto carácter ‘universal’ del cristianismo para darle más relevancia a la heterogeneidad de elaboraciones locales que se realizan sobre lo que significa ser cristiano”.

² Como él mismo también sentenció, “[e]s en el dominio de las estructuras y prácticas eclesiales que los diversos cristianos localmente se integran a una cristiandad relativamente unitaria” (Barker, 2014: 173).

Recebido em: 23/12/2022

Aprovado em: 23/12/2022