
T RANSCENDÊNCIA E ANTROPOLOGIA DO CRISTIANISMO: LINGUAGEM, MUDANÇA E INDIVIDUALISMO¹

Joel Robbins

Neste artigo, a intenção é tratar do desenvolvimento da Antropologia do Cristianismo. Como um campo de estudo, ou simplesmente como um assunto para interlocução, ela é muito nova. Até a metade da década de 1990, não havia tal campo e poucas conversas se desenvolviam em torno do assunto. Para ser preciso, antropólogos haviam escrito algumas poucas etnografias focadas em populações cristãs, observando atentamente suas vidas religiosas, mas esses trabalhos foram amplamente negligenciados pela disciplina, sendo recebidos, na melhor das hipóteses, como contribuições para os estudos regionais, em vez de ampliarem as discussões na seara da Antropologia da Religião. Esses trabalhos certamente não se encaixaram em um campo inter-regional de discussão em que os acadêmicos, focados em diferentes partes do mundo, liam os estudos sobre o cristianismo uns dos outros e formulavam questões comparativas como as que há muito tempo têm sido colocadas sobre outras religiões mundiais, como o islamismo ou o budismo. De algum modo, durante seu primeiro século de existência, a Antropologia, disciplina que afirmava ter o mundo inteiro como campo de estudo, negligenciou a religião mais praticada no mundo.

Retrospectivamente, não é difícil perceber que algo estava errado com uma antropologia que demonstrava não ter muito interesse pelo cristianismo. Talvez por esse motivo não tenha sido surpresa que, assim que a porta que indicava que tal religião poderia ser um objeto legítimo de estudo antropológico começou a se abrir,

ao final dos anos 1990, descobriu-se que havia muitos antropólogos prontos para atravessá-la. Agora, pouco mais de dez anos mais tarde, parece que você não pode atirar uma pedra em um pequeno grupo de antropólogos mais jovens sem atingir alguém que estude cristãos em algum lugar do mundo. Nos livros e artigos que tais acadêmicos produzem em número cada vez maior, eles se ocupam das amplas questões comparativas que o estudo de uma religião global é forçado a desenvolver, contribuindo teoricamente, bem como etnograficamente, para a Antropologia e para as Ciências Sociais em geral. Ao final da primeira década do século XXI, não há dúvida de que uma conversa antropológica séria sobre o cristianismo finalmente começou.

Muitas das primeiras contribuições detiveram-se em discutir o porquê do atraso no início da conversa, e analisavam as razões que tornaram, por tanto tempo, o tema praticamente um tabu entre os antropólogos. Os motivos apontados pelos estudiosos para a ausência prolongada de trabalhos antropológicos sobre o cristianismo revelam muito sobre a disciplina e suas pressuposições, sobre suas noções bastante limitadas de alteridade, suas concepções de continuidade cultural, além das origens, em grande parte ocultas, de muitas das ideias-chave cristãs. Falando cronologicamente, o próximo passo da narrativa sobre o nascimento desse campo seria descrever alguns dos trabalhos que mapeiam as circunstâncias de seu aparecimento tardio, oferecendo especulações a respeito do porquê de tal demora. Já que as questões envolvidas na chegada tardia desse campo de estudo foram bem apuradas em outro lugar, eu não quero me deter sobre elas hoje (ver Bialecki et al. 2008; Cannell 2006; Robbins 2003a).

Em vez disso, deixo de lado algo parecido com uma narrativa histórica e neste momento me volto para a tarefa mais analítica de pensar algumas das questões-chave que surgiram nestes primeiros anos da Antropologia do Cristianismo. As questões que tenho em mente são aquelas que se relacionam aos tipos de mudança cultural que o cristianismo tende a gerar entre os convertidos, aos diferentes modos através dos quais os cristãos frequentemente pensam a linguagem e às contribuições de tal religião para o desenvolvimento do individualismo em lugares onde previamente ele não se apresentava como uma forma social dominante. Cada um desses tópicos corresponde a uma área maior de estudo (autônoma ou de direito próprio), mas eu gostaria de tentar reuni-las aqui por duas razões. Primeiro, discutindo tais temáticas, abordarei debates da primeira geração de trabalhos antropológicos de vulto sobre o cristianismo, contribuindo para uma visão bastante ampla do campo, sem recorrer apenas à revisão da literatura específica. Em segundo lugar, ao empregar o conceito de transcendência, que se mostrou importante para o trabalho inicial da Antropologia do Cristianismo, não tendo sido, no entanto, sistematicamente desenvolvido, eu tentarei promover a integração entre os tópicos listados anteriormente. Ao ver essas três questões fundamentais através das lentes das tensões em torno da transcendência, eu trarei alguns aspectos potencialmente distintivos da abordagem cristã sobre tais tensões, que se sobressaem particularmente à luz do estudo antropológico comparativo. A minha esperança é poder contribuir para a discussão científico-social mais geral sobre a relação entre as ideias de transcendência e a prática da vida social, além

de sugerir um modo de começarmos a desenvolver uma forma antropológica diferente de conceituar o cristianismo.

Cristianismo e transcendência

Para os fins deste artigo, eu busco a minha compreensão de transcendência na discussão sobre a hipótese da Era Axial, primeiramente proposta por Jaspers (1953), e influentemente elaborada por Eisenstadt (1982). No centro dessa hipótese estão as afirmações de que, durante o período que se situa aproximadamente entre o oitavo e o terceiro séculos a. C., um conjunto de revoluções semelhantes em termos de ideias e bases institucionais ocorreram em várias culturas da Eurásia (incluindo aquelas do “Antigo Israel, Grécia Antiga [...] Irã Zoroastriano, o início da China Imperial e as civilizações hindu e budista”) e de que o cristianismo e o islã, chegando mais tarde, também se basearam em concepções reconhecidamente originárias desse período (Eisenstadt 1982:294). As revoluções da Era Axial se diferenciaram, de acordo com Eisenstadt, por conduzirem ao “surgimento, conceituação e institucionalização de uma tensão básica entre as ordens transcendental e mundana” (1982:294). Em todas as sociedades da época as pessoas vieram a perceber “um descompasso acentuado entre o mundano e o transmundano”, e passaram a chamar a atenção para “a existência de uma ordem superior transcendental moral ou metafísica, que estaria além de qualquer realidade, deste ou do outro mundo” (1982:296). A separação entre os reinos divino e o humano nas civilizações axiais é, portanto, não apenas radical – um é totalmente distinto do outro –, mas é também hierárquica, pois o transcendente é mais valorizado que o mundano.

Para entender o que faz a hipótese da Era Axial interessante é preciso aceitar que a divisão marcada entre o transcendente e o mundano não se colocava nas culturas pré (ou não) axiais. Eisenstadt (1982:296) reconhece que “a ordem transmundana, em todas as sociedades humanas, foi percebida como algo diferente, geralmente mais alta e mais forte do que a ordem mundana”, mas argumenta que “no período das civilizações ‘pagãs’ da era pré-axial, este mundo mais elevado foi simbolicamente estruturado de acordo com princípios muito semelhantes aos do mundano ou do mundo inferior” (1982:296). Além disso, em tais civilizações não havia a noção de uma ordem moral perfeita, longe da mundana, que tende a reger a vida humana cotidiana (1982:296). Essa distinção entre as culturas pré-axial e axial parece plausível. Não é, por exemplo, difícil para alguém que estuda um lugar como Papua Nova Guiné reconhecer a plausibilidade da afirmação de que as religiões tradicionais não estavam estruturadas em torno de uma distinção radical entre o transcendente e o mundano. Nessas religiões, os deuses são geralmente os ancestrais (em última instância, trata-se de parentes) e, mesmo quando eles não são reconhecidamente humanos, geralmente se pensa que respondem às situações da forma como homens e mulheres comuns fazem ao operar no interior de sistemas

morais e motivacionais similares. Nesse universo, como afirmam Coppet e Iteanu (1995) em relação às culturas da Oceania, sociedade e cosmos são um só. É apenas quando ocorre uma quebra dessa fusão que a tradição ganha caráter axial.

A esse modelo esquemático de culturas axiais como aquelas em que a fusão original de cosmos e sociedade deu lugar a uma concepção de um mundo transcendente mais próximo da perfeição, em tensão com um universo terreno falho, Eisenstadt e outros teóricos da Era Axial acrescentam uma característica fundamental a mais. A abertura de uma brecha entre o mundano e o transcendental, argumentam eles, suscita a criação de uma elite intelectual (que inclui não só acadêmicos e educadores, mas também personagens como profetas e revolucionários), que tem o propósito de esclarecer a natureza do reino transcendental e, muitas vezes, de conduzir movimentos que encorajam as pessoas a tentar diminuir a tensão entre os mundos divino e humano, realizando propósitos do mundo transcendente na dimensão mundana. Como etapa final, os teóricos axiais sugerem que a reflexividade social e o impulso revolucionário dos intelectuais axiais foram cruciais para a produção da modernidade (ver Eisenstadt 1999 para o argumento completo e uma ampla e útil bibliografia).

Dada a breve revisão que acabo de oferecer, talvez não seja nenhuma surpresa que a hipótese da Era Axial não tenha tido praticamente nenhuma aceitação na Antropologia. O binário nós (axial-moderno) *versus* eles (pré-axial-tradicional) exemplifica um estilo de se empreender distinções constativas ou sem nuances que está completamente fora de uso na disciplina contemporânea. Mas segue verdadeiro afirmar que, às vezes, tais dicotomias amplas podem estimular a reflexão, e eu gostaria de sugerir que, se nós entendermos a teoria da Era Axial como fonte de modelos típico-ideais de dois tipos de sociedades, em vez de tomarmos tal tese como uma filosofia da história em torno de uma noção de progresso, nós podemos ser capazes de utilizar tais conceitos de forma interessante². Se nos utilizarmos dessa abordagem, a primeira reivindicação tipológica que gostaríamos de trazer é a de que as culturas que se fundamentam em uma distinção radical e classificatória entre o transcendente e o mundano são diferentes daquelas que não separam tão radicalmente esses dois mundos e não os valoram tão diferenciadamente.

Podemos então refinar esse sistema, analisando a forma como a relação entre o transcendente e o mundano é tratada diferentemente nas diversas tradições axiais. Eisenstadt faz uma introdução ao assunto quando diferencia as tradições – nomeadamente o hinduísmo e o budismo – que ele diz definir a resolução da tensão transcendente/mundano como algo a ser realizado em outro mundo, sendo esse transcendente (1986:294-5) o confucionismo, que aponta para a sua resolução neste mundo (1986:295-298; Eisenstadt 1985); e as religiões monoteístas, que entrelaçam resoluções dessa tensão neste e no outro mundo (1986:301).

Não estou particularmente preocupado em determinar a precisão da atribuição de Eisenstadt de tradições específicas a lugares particulares em sua grade, mas quero situar o cristianismo onde ele o faz: como uma tradição na qual a relação entre o

mundano e o transcendental é capturada entre as tendências deste e do outro mundo e, portanto, mostra-se fundamentalmente instável. Alguns podem encontrar expressões da tradição cristã onde o transcendente é muito diferente e distante do mundano, e outros onde ele é mais parecido e próximo. Da mesma forma, pode-se encontrar muitos exemplos de cristãos que assumem que as tensões entre o transcendente e o mundano só podem ser terminantemente resolvidas no céu, e de crentes que são conclamados a fazer todo o possível para resolvê-las na esfera mundana, realizando o céu (ou o paraíso) na Terra. De fato, algumas vezes ambos os tipos de posição coexistem dentro da mesma comunidade cristã. Assim, no que diz respeito a distinções fundamentais que dão à teoria da Era Axial a sua forma, o cristianismo parece ser altamente instável e maleável. É essa maleabilidade, ou pelo menos essa variação, que eu quero destacar ao analisar aqui alguns temas de grande importância no contexto da Antropologia do Cristianismo.

A diversidade de abordagens cristãs para a relação entre o transcendente e o mundano começou a aparecer quase que imediatamente na trajetória da Antropologia do Cristianismo. Em um dos meus primeiros escritos sobre o assunto, me referi brevemente à teoria da Era Axial e argumentei que diferentes manejos da relação do transcendente com o mundano poderiam ser vistos como uma área-chave em potencial para a investigação comparativa (Robbins 2003b:196). Pouco tempo depois, Cannell (2005) argumentou firmemente que os cientistas sociais, incluindo os antropólogos, tinham se concentrado muito nos tipos de cristianismo ascético, que enfatizavam uma grande distância entre o transcendente e o mundano, negligenciando outras tendências, tais como o mormonismo e algumas formas de catolicismo, que valorizam fortemente este mundo e suas formas materiais. Entre nossas duas discussões, algo da gama das relações transcendental/mundano do cristianismo já tinha sido colocado e, em uma publicação posterior, Cannell (2006) reconhece explicitamente a variabilidade cristã na relação do transcendente e do mundano como um tema primordial para a investigação antropológica. Mais recentemente, Keane (2007:41) colocou a questão muito elegantemente sugerindo que “um fator que entrou na produção da enorme complexidade do cristianismo é precisamente o conflito recorrente entre os projetos de purificação da transcendência e contracorrentes em direção à materialização, um provocando o outro”.

Os antropólogos não estão sozinhos ao apontarem a variedade de formas cristãs de se relacionar o transcendental com o mundano. O intelectual e teórico da história e da política Mark Lilla também refletiu muito sobre a natureza versátil do pensamento cristão sobre transcendência. Ele considera visível a complexidade das noções de transcendência cristã, especialmente nas “concepções cristãs da Trindade” (2007:35). É por causa da Trindade – com Deus distante e totalmente outro; Jesus, que foi uma vez totalmente imanente, mas já não é mais; e o Espírito Santo móvel – que “foi provado ser possível, na história da teologia cristã, desenvolver imagens de Deus muito plausíveis – embora em última análise irreconciliáveis – que abranjam a sua

transcendência, ou sua imanência, ou o seu distanciamento” (2007:35). Para Lilla, a análise da maleabilidade dos entendimentos cristãos da transcendência e da imanência é especialmente importante porque cada entendimento subscreve sua própria teologia política – alguns partem de uma visão da vida política mundana como divinamente infundida e, portanto, boa, e outros se apoiam na suposição de que ela está longe de ser divina e, portanto, é irremediavelmente falha. Para nossos propósitos, não precisamos seguir Lilla por esse caminho, mas podemos tomar o ponto mais amplo de que cada visão da relação transcendente/mundano se desenrola em um tipo diferente de vida social cristã. São essas diferenças que a Antropologia do Cristianismo está bem preparada para localizar.

Antes de mostrar como algumas dessas divergências foram tratadas nos estudos já realizados sobre as questões da mudança, da linguagem e do individualismo, devo destacar os limites das minhas ambições comparativas neste artigo. Em vez de explorar o maior número possível de diferentes tipos de cristianismo neste curto espaço, optei por dedicar a maior parte da minha atenção às formas pentecostais e carismáticas dessa religião, que são os tipos de cristianismo nos quais os crentes esperam ser capazes de receber dons do Espírito Santo, tais como falar em línguas, profetizar e curar. Mais genericamente, os fiéis dessa tradição veem o Espírito Santo como um agente muito presente neste mundo, e esperam que o mundano seja por vezes tocado pelo poder sobrenatural. Nas seções que se seguem, discuto principalmente casos pentecostais e carismáticos, embora também compare-os brevemente com outras tradições cristãs.

Há uma série de razões que me levam a dar atenção ao cristianismo pentecostal e carismático. As mais circunstanciais se fundamentam no fato de que minha própria experiência tem se concentrado no estudo daquilo que eu passarei a chamar doravante, pela facilidade de expressão, simplesmente de cristianismo pentecostal, e que muito do trabalho inicial da Antropologia do Cristianismo foi realizado em comunidades cuja fé segue tal tradição. Outra razão, talvez mais preponderante, é que o fluxo pentecostal é o ramo do cristianismo que cresce mais rapidamente hoje, com mais de 600 milhões de seguidores em todo o mundo. Quanto mais me concentro no pentecostalismo, portanto, maior a probabilidade de eu chegar a questões de algum interesse para as pessoas que pesquisam os cristãos em quase qualquer parte do planeta. E, finalmente, no que diz respeito ao tema da maleabilidade da relação transcendente/mundano, pode-se argumentar que os pentecostais dão, *internamente*, uma ventilação maior a esse aspecto que outras formas de cristianismo. Como Massey (2006:449) observou, “o trinitarianismo (ou a doutrina da Santíssima Trindade), de muitas formas, está no centro da teologia de pentecostais e carismáticos devido ao seu interesse específico na formulação e articulação de uma teologia do Espírito Santo...”. Quando os pentecostais consideram que a ação terrestre regular do espírito afeta seu relacionamento com Deus, Jesus, outros seres humanos e eles próprios, eles enfrentam as tensões inerentes à abordagem cristã de imanência e transcendência muito diretamente. Dessa forma, observar como esses atores administram tais tensões em

relação a cada um dos tópicos já expostos se prova um meio frutífero de abrir uma discussão comparativa mais ampla.

Conversão cristã e mudança cultural

O cristianismo é uma religião que concentra uma boa dose de atenção sobre a possibilidade e a necessidade de uma mudança radical. Isso é verdade em vários aspectos. Quase todos os tipos de cristianismo narram sua história como uma ruptura radical em relação ao judaísmo do qual nasceram. A encarnação de Jesus criou uma ruptura na continuidade da história e, assim, o cristianismo representa algo realmente novo no mundo. A escatologia cristã em muitas, embora não todas, as suas formas também se concentra em uma ruptura no tempo (atuando, mais precisamente, no futuro, e não no passado). Finalmente, com a exigência de conversão, o cristianismo tende a exigir uma transformação na história pessoal de quem vive no presente. Várias formas de cristianismo podem apresentar apenas uma ou duas dessas rupturas em sua doutrina e ritual. Assim, por exemplo, os evangélicos sempre fomentam a necessidade de mudança radical na conversão, e a sua ala fundamentalista (e, às vezes, também a ala pentecostal) geralmente enfatiza a força de ruptura de um milênio que eles esperam que irrompa o tempo histórico normal de forma imprevisível, sem razão mundana. O catolicismo, ao contrário, salienta mais a transformação histórica do nascimento de Jesus e o surgimento e a posterior continuidade da Igreja. Mas, mesmo diante de tal variação, é justo dizer que quase todas as formas de cristianismo atribuem grande importância a uma mudança radical, que se revela em uma ou outra dimensão temporal.

O chamado cristão para essa mudança radical através da conversão foi fortemente registrado nos primeiros trabalhos da Antropologia do Cristianismo. Aqueles que estudam o pentecostalismo em particular não foram capazes de ignorar a maneira através da qual ele promove a necessidade de conversão para, nas palavras de um dos informantes ganenses de Birgit Meyer, “fazer uma ruptura completa com” o seu passado. Tais rupturas aparecem em uma variedade de formas nos âmbitos pessoal, social e cultural. Para os ganenses que Meyer (1998/1999) estudou, por exemplo, a principal preocupação social é romper com a própria família, cujas práticas tradicionais abrem a possibilidade de possessão demoníaca. Na América Latina, pelo contrário, verifica-se que os convertidos insistem na necessidade de os homens deixarem para trás as práticas sociais, tais como beber e cometer adultério, que estão associadas à aquisição de prestígio masculino (Brusco 1995; Burdick 1998). Em outros casos na América Latina, África e outros lugares, há uma ênfase sobre a necessidade de as pessoas abrirem um abismo entre elas e a sociedade em geral, deixando para trás, especialmente, sua forte identificação com o papéis sociais seculares ligados a classe e etnia (e, em algumas situações, a gênero também – Burdick 1998; Droogers 2001:45; Freston 1998; Robbins 1998; Van Dijk 1998). Embora, em cada um desses casos, a linha que separa a nova vida do convertido da antiga seja desenhada em um

lugar diferente, todos eles compartilham uma ênfase na necessidade de definir tais limites, de os convertidos colocarem-se como novos indivíduos, diferentes daqueles que haviam sido antes, marcando uma descontinuidade em suas histórias pessoais.

Ao lado da exigência de que os convertidos assumam uma descontinuidade em suas vidas pessoais e sociais, o pentecostalismo geralmente também convoca para uma descontinuidade na esfera cultural. Como Dombrowski (2001) colocou em seu estudo sobre nativos pentecostais norte-americanos, tal vertente do cristianismo frequentemente se apresenta como uma cultura “contra a cultura”. A questão da dimensão cultural não é apenas uma mudança no comportamento pessoal e nas afiliações sociais, mas também uma negação da importância das crenças e valores tradicionais – uma quebra, como Droogers (2001:45) coloca, com relação à “cultura dominante”. Tal posição geralmente assume a forma de uma rejeição à vida ritual tradicional, com ritos destinados aos ancestrais e a outros tipos de espíritos – uma vida que, em muitos lugares, fez boa parte do trabalho de definir o tom moral do cotidiano. Outra forma que essa ruptura cultural pode tomar é a da derrubada de tradições locais de narrativa histórica, em favor de uma nova sensibilidade histórica, em que os grupos se situam dentro da representação universal cristã do passado. Figuras ancestrais e heróis da cultura local desaparecem da cena, na medida em que as pessoas passam a repensar seu passado em termos de uma mudança das trevas para a luz. Além disso, esse tipo de transformação está muitas vezes inscrito numa elaborada paisagem, onde as pessoas empregam práticas rituais conhecidas como batalha espiritual para rogar a Deus que expulsa os maus espíritos tradicionais de suas terras e, assim, apagar os vestígios da tradição transportados por espíritos da natureza e outros espíritos do lugar (DeBernardi 1999; Jorgensen 2005; Robbins 2007).

A disjunção cultural pentecostal se diferencia porque conduz o convertido não a duvidar da existência ou do poder dos seres espirituais tradicionais, mas sim a demonizá-los, definindo-os como todo o mal (Meyer 1994/1999). Muitos discursos de mudança que circulam amplamente na cultura global contemporânea (discursos sobre a modernização, o desenvolvimento e algumas formas do cristianismo) proclamam que os espíritos que povoam as tradições das pessoas são ilusórios. Mas essa não é a linha do pentecostalismo. Em vez disso, o pentecostalismo preserva ontologias espirituais tradicionais, ao mesmo tempo em que demoniza os espíritos que as habitam (Robbins 2004a). Isso permite, como Meyer (1999) observou, fazer da demonização – sua marca de crítica cultural – uma prática constante, em lugar de uma única, que erradica os espíritos do passado na conversão e, então, desaparece. Ao recordar permanentemente o passado sob o signo da demonização, os esforços pentecostais por criar uma descontinuidade alimentam suas próprias práticas de lembrar e de estabelecer continuidade, embora sejam diferentes daquilo que os antropólogos geralmente associam à reprodução da tradição.

Enquanto a ênfase pentecostal na ruptura existe no plano ideológico, sob a forma de uma série de modelos culturais de mudança radical, é importante notar que

ela também aparece regularmente no nível da ação. Isso se dá porque os pentecostais rotineiramente decretam a importância da ruptura nas práticas rituais que visam a tornar a disjunção um tema constante na prática cotidiana. Poderíamos chamar esses ritos de “rituais de ruptura” (Robbins 2003a:224). Eles vão desde os ritos de libertação que operam para desconectar as pessoas dos relacionamentos passados (Meyer 1998; Gifford 2004) aos rituais dos malaienses criados para “lacrar” os crentes, isolando-os (protegendo-os) da sociedade maior, que Van Dijk (1998) discute. Além disso, os rituais de conversão, tais como o batismo, também são rituais de ruptura (Ruel 1997:41-2). Por último, e esses hoje talvez sejam os mais proeminentes dentre tais exemplos, os rituais de guerra espiritual a que aludi acima também podem ser qualificados como rituais de ruptura, em seus esforços por transformar radicalmente a paisagem em que eles são praticados.

Nesses ritos de ruptura, os pentecostais apelam para o Espírito Santo para lhes fortalecer e trazer as descontinuidades que buscam realizar. Esse ponto nos leva de volta ao tema da transcendência, pois é o aparecimento do poder divino na Terra que os convertidos imaginam permitir-lhes produzir uma mudança radical em direção a uma vida totalmente diferente e melhor. Os tipos de rearranjos dramáticos dos convertidos nos âmbitos pessoal, social e cultural indicam o poder de tais convicções quando as pessoas as utilizam para guiar suas ações. A literatura antropológica sobre as transformações pentecostais muitas vezes atesta o sucesso de tal processo, registrando mudanças drásticas, não apenas nas práticas religiosas, mas também em papéis de gênero, comportamentos econômicos e orientações morais. Quando em nome da realização de demandas transcendentais, ao que parece, as pessoas podem tomar a história em suas próprias mãos, como afirmou Tuzin (1997:36) com relação a alguns convertidos carismáticos em Papua Nova Guiné (ver também Keane 2007:56).

O poder dos modelos de mudança cristãos, como resultado de uma imprevisível entrada (ou invasão) do poder transcendente no mundo material, invasão essa que orienta a ação social transformadora, recentemente deu a tal religião uma visibilidade surpreendente entre o que poderíamos chamar de filósofos pós ou quase pós-marxistas, como Alain Badiou e Slavoj Žižek, bem como entre outros filósofos continentais, como Agamben. O que chama a atenção deles é a maneira como o cristianismo, particularmente na figura de São Paulo, oferece um modelo de mudança radical que não chega como resultado das teorias (agora desacreditadas) da marcha teleológica do progresso, mas sim como um evento que aparece inesperadamente. Mas, mesmo que essa visão do cristianismo como fornecedor de um paradigma de mudança social radical se encaixe com a experiência de alguns convertidos pentecostais (Robbins 2010), a maleabilidade dos tratamentos cristãos da transcendência torna tal visão inaplicável a muitas situações cristãs.

As dificuldades aparecem claramente no trabalho de Bialecki (2009) junto aos carismáticos da terceira onda, de classe média, do sul da Califórnia. Os grupos pentecostais que venho discutindo até agora são aqueles que procuram ativamente

a participação divina na vida terrena, esperando tal presença. Os carismáticos de terceira onda que Bialecki estudou – todos altamente instruídos, profissionais de classe média ou média alta, ou estudantes das universidades de elite que têm boas razões para objetivarem atingir altas posições sociais – também acreditam no trabalho do Espírito Santo no mundo. Mas eles esperam que esse agente surja com menos frequência, e seu aparecimento não é tão central para suas vidas ritual e cotidiana. Esses carismáticos inclinam-se politicamente para a esquerda e discutem bastante questões de justiça social. No entanto, mesmo com seus compromissos políticos alinhados nessa direção, eles têm dificuldade de se organizarem para tomar medidas políticas para a mudança. O que os segura é a sua crença de que a mudança real terá de vir de Deus e tomar a forma de um movimento que constitua uma invasão neste mundo do poder transcendente trazido pelo Espírito Santo. Por definição, os seres humanos não podem eles próprios iniciar tal movimento, pois se eles o fizerem, sua origem não será transcendente. Assim, tais fiéis, portanto, encontram-se presos, incapazes de agir, porque a própria ação invalidará qualquer apelo que suas condutas possam ter à razão transcendente. O que vemos aqui, de acordo com as observações sociológicas há muito tempo estabelecidas com relação às transformações das ideias carismáticas quando seus portadores sobem a escada de classes, é que a transcendência de Deus sobre o mundo material se torna mais extrema do que era para os pentecostais citados anteriormente, e o Espírito Santo revela-se um mediador do poder divino menos recorrente na Terra. Concomitantemente, a vontade ou a capacidade de agir para produzir uma mudança radical também diminuíram de tal forma que o cristianismo parece um modelo menos digno para aqueles que procuram compreender a natureza da transformação revolucionária.

Como segundo e último ponto comparativo, podemos lançar um breve olhar sobre como o catolicismo lida com assuntos relacionados à transcendência e sua relação com a mudança. Se os carismáticos de terceira onda de Bialecki tendem a enfatizar mais a transcendência de Deus que outros grupos pentecostais, o catolicismo teria de ser colocado ao lado daqueles que dão maior ênfase à imanência previsível de Deus. O sacramentalismo, a autoridade papal e o papel rotinizado do clero na mediação do poder divino: tudo aponta para a importância da imanência divina no catolicismo. Aqui a presença de Deus na vida social é, em muitos aspectos, entendida como frequente e, digamos, mundana – não chega como um choque de transformação. Isso se reflete em uma silenciosa ênfase na mudança radical. Nós sabemos relativamente menos, antropologicamente falando, sobre a conversão católica do que sobre as suas formas pentecostais, porque a maioria dos estudos sobre os católicos foca aqueles que cresceram na igreja. Mas nós sabemos sobre a ênfase católica na “inculturação” e a aceitação geral pós-Vaticano II de amplos setores das tradições de não cristãos convertidos – uma posição que valoriza a continuidade cultural num grau muito maior que o observado no âmbito dos pentecostais que estivemos analisando. Nós também estamos cientes, a partir do estudo de Lester (2003) sobre as freiras mexicanas em seu primeiro ano de formação, de que os católicos cuja vida

religiosa toma um rumo dramático (como no caso da decisão de entrar para o convento) muitas vezes são incentivados a recontarem seu passado, de maneira que a situação atual pareça um desenrolar normal da vida religiosa, em vez de uma mudança radical.

Não estou afirmando que o catolicismo não valorize a mudança. O Vaticano II, por exemplo, tem algumas das características de transformação cultural que são próprias das tradições que enfatizam a transcendência de Deus e seu poder de invadir a vida terrena em forma de uma força transformadora inesperada (Greeley 2004). Mas o catolicismo não sublinha o tipo de mudança radical em destaque nas tradições cristãs mais diretamente centradas na transcendência. Diante disso, é interessante que o teólogo católico Lieven Boeve tenha recentemente argumentado que o transcendente se relaciona com o mundano não ao romper fundamentalmente a sua continuidade, mas ao “interromper” o seu desenvolvimento esperado. Para Boeve (2008:203), “a categoria de interrupção une continuidade e descontinuidade, numa relação de tensão. Interrupção, afinal, não é idêntica à ruptura, mas implica que o que é interrompido não continua simplesmente como se nada tivesse acontecido”. Boeve mantém uma alta valorização da continuidade, mas quer vê-la se desdobrar sem excluir todo o reconhecimento de mudança. Uma futura tarefa interessante para antropólogos do cristianismo é explorar as dinâmicas de interrupção nas esferas social, cultural e pessoal, e registrar suas diferenças em relação aos tipos totalmente descontínuos de mudança tão frequentemente procurados pelos protestantes e pentecostais. Além disso, acredito que devemos também continuar a trabalhar para correlacionar os dois tipos de mudança com abordagens cristãs distintas da relação do transcendente e do mundano.

Cristianismo e mudança das ideologias da linguagem

O interesse pela mudança e pela descontinuidade demonstrado pelos antropólogos torna-os singulares em relação ao leque de especialistas que estudam o cristianismo. Uma das áreas em que antropólogos encontraram uma mudança radical mais acentuada – e mais expressiva para os próprios convertidos (neófitos) – é o campo das ideias sobre a linguagem. Os trabalhos sobre esse tema têm crescido muito rapidamente e, aqui, o cristianismo constitui um ambiente de especial interesse.

Como pano de fundo do interesse antropológico por ideias cristãs com relação à linguagem está o desenvolvimento da noção de “ideologia de linguagem” (ver Schieffelin et al. 1998) por antropólogos linguistas nas últimas décadas. Esse termo refere-se às noções compartilhadas pelas pessoas sobre a natureza da linguagem (como ela funciona e como deve ser utilizada). Ideologias da linguagem variam muito entre os grupos, constituindo um componente crucial da visão humana, não só no que diz respeito à comunicação, mas também nas esferas da natureza do indivíduo, da ação e da moralidade. Por essas razões, as ideologias linguísticas têm provado ser uma área

muito rica de estudo, e o interesse por tais temáticas ultrapassou muito rapidamente a fronteira dos círculos daqueles tecnicamente mais voltados para a Antropologia Linguística. Poderíamos até dizer que a noção de ideologia da linguagem tem sido um dos mais bem sucedidos produtos teóricos recentemente lançados pela Antropologia como um todo.

Os antropólogos do cristianismo foram pioneiros ao adotarem a ideologia da linguagem como um campo de estudo, principalmente no caso do cristianismo protestante – o tipo de cristianismo que os antropólogos estudam mais recorrentemente – que se fundamenta, basicamente, como uma religião de linguagem. Firmemente oposto à ação ritual padronizada, pelo menos no que diz respeito à sua autocompreensão, o protestantismo concentra-se na recepção e na produção de linguagem escrita e falada. Isso ocorre, por exemplo, quando se atribui um lugar central no modelo de vida cristã ideal à leitura da Bíblia, à performance e à audição do sermão, assim como à oração e às práticas do evento popular de discussão conhecido como “estudo bíblico”. Mas o que tornou a ideologia da linguagem tão interessante para aqueles que estudam o cristianismo protestante não foi simplesmente a forte ênfase da tradição na importância de práticas linguísticas para a vida religiosa, mas também sua abordagem diferenciada com relação à compreensão da linguagem.

Keane (2007), que empreendeu um trabalho extenso sobre ideologia da linguagem protestante, mostrou que ela está baseada em noções de sinceridade – a exigência moral de que as pessoas falem sempre honestamente sobre os pensamentos e os sentimentos que estão dentro delas. Na sua injunção com a sinceridade, essa exigência moral correlaciona-se com uma certa indiferença em relação às características materiais e sociais da linguagem (tais como os sons das palavras ou as convenções que determinam como e quando tudo é dito ou ouvido). Os protestantes centram a atenção nos “sentidos” imateriais da linguagem de tal forma que os fatores materiais e sociais que influenciam o processo são entendidos como simples facilitadores da comunicação entre as pessoas. No modelo protestante, supõe-se que os falantes sinceros devam esforçar-se por transmitir com total precisão seus pensamentos e sentimentos imateriais. Nesse sentido, suas intenções criam os significados de sua fala, em oposição à concepção de que tais significados viriam “empacotados” em formatos materiais e convencionais. Mas o perigo sempre espreita as pessoas, que podem ser capturadas por essas formas materiais (os sons, as rotinas e as convenções do discurso), não atingindo, portanto, a meta da fala sincera. Para Keane, isso significa que a ideologia da linguagem protestante tende a promover a necessidade de propulsão das pessoas, de emancipação das armadilhas dos mundos material e social, a fim de implementar a natureza verdadeira do cristão e expressá-la através da fala sincera.

As linhas básicas da ideologia protestante da linguagem muitas vezes soam bastante familiares aos acadêmicos. Isso porque eles mesmos contribuíram muito para a fundação da ideologia da linguagem ocidental moderna mais geral – uma

ideologia também concentrada na sinceridade e na confiabilidade das convenções materiais e sociais como veículos para a transmissão de significados pretendidos (Robbins 2001; Keane 2002 e 2007). Dada a onipresença desse tipo de ideologia da linguagem nos círculos acadêmicos, pode ser fácil para nós esquecer quão inusitada essa visão pode parecer àqueles socializados em entendimentos da linguagem completamente diferentes da percepção ocidental moderna. Para as pessoas provenientes de muitas sociedades, e da Europa Ocidental antes da reforma, a meta do falante não era transmitir sinceramente os seus pensamentos ou sentimentos, mas sim demonstrar deferência para com o seu interlocutor através do emprego de formas adequadas de polidez. Em outros lugares, a “arte verbal” – uma brincadeira com os sons e com as formas convencionais de linguagem – é mais valorizada do que a transmissão dos significados pretendidos. Finalmente, em alguns espaços o discurso como um todo é desvalorizado, enquanto um modo diferente e confiável de comunicação (e outros meios, tais como a troca de bens materiais) é entendido como uma forma de realizar o trabalho comunicativo do discurso sincero que a ideologia da linguagem protestante demanda. Os antropólogos descobriram que os convertidos que chegam ao protestantismo vindos de um *background* de socialização em outras ideologias de linguagem frequentemente encontram dificuldades para viver plenamente a nova ideologia. Boa parte do trabalho sobre esse tema tem sido feita em Papua Nova Guiné. A luta para assumir a ideologia da linguagem protestante se mostra ali particularmente acentuada porque em muitas das culturas da região as ideologias da linguagem tradicional eram quase inversões diretas da visão protestante. Muitas pessoas da Papua Nova Guiné afirmam que é impossível saber o que outra pessoa pensa ou sente; acreditam que não se pode ver a mente do outro, e que a linguagem não é capaz de transmitir informações confiáveis sobre o que acontece no interior da consciência de um indivíduo. Por essa razão, a fala recebe pouco valor quando se trata de estabelecer um entendimento do estado do mundo social – ela pode ser divertida e eloquente, podemos estar diante de um discurso altamente metafórico, que emociona o ouvinte, algo muito apreciado, porém não há a expectativa de sinceridade por parte do emissor. As pessoas da Papua Nova Guiné tendem a construir através da troca os tipos de verdades sociais sobre como as pessoas pensam e sentem que os protestantes e os oradores mais modernos geralmente constroem a partir do discurso. Uma vez convertidos para formas protestantes do cristianismo, contudo, os papuásios se encontram diante da necessidade de se tornarem oradores sinceros e de interpretar os outros como falantes sinceros. Em um outro trabalho, descrevi em detalhes como um grupo papuásio, o urapmin, esforçou-se para alcançar tal objetivo, desenvolvendo uma série de rituais cristãos, nos quais os participantes são ajudados pelo Espírito Santo e por Deus a falar sinceramente (Robbins 2008). Schieffelin (2008) também detalhou lutas semelhantes, ao estudar as dificuldades dos bosavi para se ajustarem às ideias cristãs sobre a linguagem e, indo um pouco mais longe, o trabalho de Keane (2007) em Sumba aborda temas similares.

Investigar as dificuldades que os convertidos enfrentam para se tornarem sinceros oradores cristãos tornou-se tão popular que os trabalhos nesse sentido já começaram a assumir um ar de “ciência normal”. Para impedir que a análise se torne correta, mas superficial, um próximo passo importante seria começar a diferenciar as versões da ideologia da linguagem cristã. Ao concluir esta seção, quero voltar ao tema geral e sugerir que prestar atenção na forma como os diferentes tipos de cristianismo articulam a relação entre o transcendente e o mundano pode ajudar em tal projeto.

Trago, então, a observação de Keane (2007:65-7) de que, entre os holandeses calvinistas, a transcendência de Deus é tão absoluta que Ele não pode encontrar expressão em signos materiais terrenos. Isso cria a expectativa de que os seguidores de Deus, da mesma forma, associarão sua própria natureza a significados imateriais e valorizarão mais tais significados que as formas materiais de expressão linguística. Essa dicotomia material/imaterial, ou espírito/carne, por sua vez, fornece substrato à rigorosa exigência calvinista de sinceridade, na qual significados imateriais e espirituais são transmitidos sem qualquer distorção material. Para os calvinistas, os mais ignorantes dos seres humanos são os pagãos e os católicos, que apostam muito na imanência, apegando-se a formas materiais, tais como ídolos ou padrões rituais fixos de falar e agir, pensando, assim, abrigarem (ou receberem) o divino na terra. Esses críticos calvinistas não estão totalmente errados por entender os católicos como engajados em um projeto diferente do seu. Em um importante trabalho recente, Mafra (s/d) aperfeiçoou o nosso entedimento sobre o investimento católico na imanência, contrapondo a ideologia católica da santidade com a ideologia protestante da sinceridade. No modelo de santidade, a meta do cristão é fazer contato com o poder sagrado, não ao encontrá-lo em seu *self* mais profundo, mas participando de formas materiais “terrestres” (como as orações fixas) que o corporificam. O trabalho de Mafra nos fornece um bom material para esboçarmos o argumento de que a variação de abordagens em relação à transcendência é que estabelece as diferenças de ideologia com relação à linguagem entre tipos distintos de cristãos.

Se tal argumento opõe transcendência e sinceridade protestantes a imanência e santidade católicas, onde poderíamos situar o pentecostalismo? A resposta curta seria vê-lo dividido entre ambos os lados. Por um lado, não é difícil encontrar pentecostais expressando a necessidade de se falar sinceramente. A afirmação pentecostal de que a única expressão cuja produção se revela legítima é a espontânea e sincera atesta isso. No entanto, por outro lado, a alegação de que o Espírito Santo fala através deles, seja por meio de línguas, profecias e outras formas de expressão carismática, também indica uma abertura para a imanência divina e uma vontade de substituir a produção verbal altamente controlada do orador sincero. Pode-se especular que essa flexibilidade no pentecostalismo explica, em grande medida, o seu sucesso no sul global, uma vez que oferece formação lógica e prática em alguns dos princípios fundamentais da ideologia da linguagem moderna, ao mesmo tempo em que dá acesso ao tipo de intervenção divina imanente que outras formas contemporâneas do

cristianismo tendem a definir como indisponível. Veremos os pentecostais mais uma vez tentando equilibrar os compromissos com a transcendência e a imanência quando nos voltarmos para o último tema tratado neste artigo – o individualismo.

Cristianismo e individualismo

Deixei pouco espaço para discutir a capacidade do cristianismo de promover o individualismo entre seus convertidos. Mas talvez isso seja apropriado, já que a ideia de que o cristianismo e o individualismo estão conectados é bem mais conhecida que as questões discutidas mais detidamente neste artigo. Dentro da própria Antropologia, Dumont (1986) apresentou um relato bem conhecido do papel crucial que o cristianismo desempenhou no desenvolvimento do individualismo no Ocidente, muito antes de os antropólogos começarem a estudar o cristianismo em geral.

Obviamente, o individualismo não é um conceito com uma definição única, e antropólogos utilizam tal concepção de diferentes maneiras para discutir o cristianismo. Todos os usos, no entanto, compartilham um único foco: a maneira como as pessoas passam a ser entendidas como desencaixadas [*disembedded*] de algumas ou de todas as suas relações sociais. O que varia nos diferentes tipos de cristianismo são as relações que os crentes esperam deixar para trás, e como eles tentam desatar-se delas. Como no caso das ideologias da linguagem, começar a especificar os diferentes tipos de individualismo promovidos por diferentes tipos de cristianismo é um próximo passo importante para a Antropologia do Cristianismo, e uma maneira de fazer isso é correlacionar os tipos de individualismo cristão com diferentes abordagens do relacionamento do transcendente com o mundano.

Permitam-me começar a tarefa de esboçar rapidamente algumas das variedades do individualismo cristão encontradas na literatura antropológica. Nós já encontramos um tipo de individualismo protestante na discussão de Keane do orador calvinista sincero. Esse orador, que cria completamente seu próprio sentido e que é responsável por tudo o que diz, é um dos tipos mais desencaixados de indivíduo – idealmente, os significados de seus pronunciamentos não dependem de ninguém mais e de nenhuma forma social. Outras versões do individualismo cristão focam menos no discurso do que em outros aspectos da vida humana. Examinando a literatura sobre o pentecostalismo africano, Meyer (2004:261) viu o corte de laços de parentesco nos rituais de libertação destinados a curar as pessoas da possessão por demônios ancestrais, ou por demônios que foram convocados por seus parentes não convertidos, como “uma criação simbólica do sujeito individual moderno”, e muitos outros antropólogos ressaltaram como esses esforços de desencaixe do indivíduo de redes familiares extensas soam bem, no sentido individualista, para os migrantes urbanos que tentam ter sucesso na economia de mercado capitalista. No meu trabalho na Papua Nova Guiné entre os urapmin, um grupo pentecostal de agricultores de subsistência rural com pouco engajamento no mercado, observei que o individualismo expressou-se mais plenamente

como uma economia imaginária de salvação. Os urapmin entendem que nessa economia cada pessoa é responsável por salvar a si própria. A salvação não pode ser compartilhada entre amigos ou entre familiares. Como um líder eloquente colocou: “a minha mulher não pode cortar parte de sua crença e me dar” (Robbins 2004b:capítulo 8). Os urapmin reconhecem que vivem as suas vidas sociais conectados uns aos outros, mas também afirmam que essas ligações não exercerão nenhum papel em determinar a salvação dessa ou daquela pessoa.

Uma questão-chave no exame dessas muitas expressões de individualismo é a forma como o cristianismo as torna coerentes e sustentáveis [*inhabitable*]. Para os convertidos que não vivem totalmente imersos na economia de mercado, o pressuposto do indivíduo autônomo coloca-se muito desajeitadamente em relação à maneira como eles realmente vivem suas vidas sociais. No caso dos urapmin, eles são forçados a imaginar que sua salvação depende de um entendimento muito diferente daquele inerente à ação cotidiana. Estou sugerindo que é o investimento cristão na transcendência que torna possíveis tais projeções de outros tipos de vida. O individualismo cristão está baseado na ideia de que é na pessoa humana que o transcendente se revela no mundo terreno. Em alguns casos, como o calvinista, a alteridade e a força do transcendente são tais que ele vem a repudiar completamente o valor do corpo mundano no qual, como espírito, ele está alojado na Terra. Dentre os pentecostais, para quem o transcendente tende a infundir, em vez de rejeitar totalmente o mundano, o individualismo é menos severo – e as pessoas não só afirmam a sua separação dos outros, quebrando as ligações de parentesco, trabalhando por sua salvação pessoal, mas às vezes também enfatizam conexões mediadas do espírito, uns com os outros, através de carismas, como cura e profecias. No catolicismo, com sua alta valorização do mundo material como arena da presença divina, o individualismo pode ser completamente silenciado, ofuscado, pelo menos durante a maior parte do tempo, pelo compromisso das pessoas para com a instituição coletiva da igreja. Mas na medida em que o espírito é, em última instância, valorizado com relação à matéria – o transcendente prevalecendo sobre o mundano – o indivíduo é, em todas essas formas de cristianismo, o portador do maior valor potencial: o da salvação. Perceber o individualismo em uma de suas várias formas é compreender a atualização imaginativa do projeto axial para os convertidos cristãos, entendendo, assim, como eles se esforçam para tornar o transcendente relevante para suas vidas terrenas.

Conclusão

A exposição acima se fundamentou em dois objetivos principais. O primeiro, e mais modesto, é simplesmente introduzir alguns dos principais temas que surgiram durante a primeira década de trabalho da Antropologia do Cristianismo. Focalizado nas questões da mudança, da linguagem e do individualismo, eu revi alguns dos principais argumentos que têm ajudado a definir esse campo emergente.

Meu segundo objetivo foi o de explorar a possibilidade de se organizar uma discussão com relação a esses três temas no âmbito do cristianismo, e em torno do problema da transcendência. Fundamentei minha análise na observação de como o cristianismo torna central a relação entre o transcendente e o mundano para a vida dos seus membros, destacando-se entre as tradições axiais pela variação nas maneiras com que suas diferentes tradições definem tal relação. Colocada essa questão, operei com a hipótese de que as variações na relação transcendente/mundano podem ajudar muito a dar conta das formas através das quais os diferentes tipos de cristianismo entendem mudança, linguagem e individualismo. Nesse sentido, meu argumento teve o objetivo de produzir algo novo dentro da Antropologia do Cristianismo, desenvolvendo algumas ideias dispersas que podem ser encontrados em meus trabalhos anteriores e no de outras pessoas. Ao fazer isso, tive a esperança de demonstrar o papel poderoso que as ideias sobre transcendência podem desempenhar no desenrolar das formações culturais das quais elas fazem parte. Ao desenvolver essa discussão, retive dos teóricos da Era Axial a alegação de que a existência de qualquer cultura de representações de um mundo além deste, radicalmente diferente e melhor, molda profundamente as vidas dos seus membros. Essa afirmação em si transcende a Antropologia do Cristianismo, e espero que ela possa apresentar algumas possibilidades de estudos comparativos, não apenas no interior, mas também além deste campo.

Tradução: Cláudia Wolff Swatowski

Revisão técnica: Cecília Mariz

Referências Bibliográficas

- BIALECKI, Jon. (2009), "Disjuncture, Continental Philosophy's New 'Political Paul', and the Question of Progressive Christianity in a Southern Californian Third Wave Church". *American Ethnologist*, nº 36(1): 110-123.
- BIALECKI, Jon et al. (2008), "The Anthropology of Christianity". *Religion Compass*, nº 2(6): 1139-1158.
- BOEVE, Lieven. (2008), "Religion after Detraditionalization: Christian Faith in a Postsecular Europe". In: G. Ward; M. Hoelzl (orgs.). *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*. London: Continuum.
- BRUSCO, Elizabeth. (1995), *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- BURDICK, John. (1998), *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. New York: Routledge.
- CANNELL, Fenella. (2005), "The Christianity of Anthropology". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, nº 11(2): 335-356.
- _____. (2006), "Introduction: The Anthropology of Christianity". In: F. Cannell (ed.). *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke.
- DE COPPET, Daniel; ITEANU, André (ed.). (1995), *Cosmos and Society in Oceania*. Oxford: Berg.
- DEBERNARDI, Jean. (1999), "Spiritual Warfare and Territorial Spirits: The Globalization and

- Localisation of a 'Practical Theology'". *Religious Studies and Theology*, nº 18(2): 66-96.
- DOMBROWSKI, Kirk. (2001), *Against Culture: Development, Politics, and Religion in Indian Alaska*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- DROOGERS, Andre. (2001), "Globalisation and Pentecostal Studies". In: A. Corten; R. Marshall-Fratani (eds.). *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press.
- DUMONT, L. (1986), *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- EISENSTADT, Shmuel. (1982), "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of the Clerics". *Archives Europeennes de Sociologie*, nº 23(2): 294-314.
- _____. (1985), "This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World: Weber's 'Religions of China' and the Format of Chinese History and Civilization". In: A. E. Buss. (ed.). *Max Weber in Asian Studies*. Leiden: Brill.
- _____. (1986), "Introduction: The Axial Age Breakthrough in China and India". In: S. N. Eisenstadt (ed.). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- _____. (1999), *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2005), "Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered". In: P. Arnason; S. N. Eisenstadt; B. Wittrock (eds.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.
- FRESTON, Paul. (1998), "Evangelicalism and Globalization: General Observations and some Latin American Dimensions". In: M. Hutchinson; O. Kalu (eds.). *A Global Faith: Essays on Evangelicalism and Globalization*. Sydney: Centre for the Study of Australian Christianity.
- GIFFORD, Paul. (2004), *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy*. Bloomington: Indiana University Press.
- GREELEY, Andrew. (2004), *The Catholic Revolution: New Wine, Old Wineskins, and the Second Vatican Council*. Berkeley: University of California Press.
- JASPERS, Karl. (1953), *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press.
- JORGENSEN, Dan. (2005), "Third Wave Evangelism and the Politics of the Global in Papua New Guinea: Spiritual Warfare and the Recreation of Place in Telefomin". *Oceania*, nº 75(4): 444-461.
- KEANE, Webb. (2002), "Sincerity, 'Modernity,' and the Protestants". *Cultural Anthropology*, nº 17(1): 65-92.
- _____. (2007), *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- LESTER, Rebecca. (2003), "The Immediacy of Eternity: Time and Transformation in a Roman Catholic Convent". *Religion*, nº 33(3): 201-219.
- LILLA, Mark. (2007), *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Alfred A. Knopf.
- MAFRA, Clara. (s/d), "Saintliness and Sincerity in the Formation of the Christian Person". *Ethnos* (no prelo).
- MASSEY, D. (2006), "Trinitarianism". In: S. M. Burgess (ed.). *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*. New York: Routledge.
- MEYER, Birgit. (1994), "Beyond Syncretism: Translation and Diabolization in the Appropriation of Protestantism in Africa". In: C. Stewart; R. Shaw (eds.). *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.
- _____. (1998), "'Make a Complete Break with the Past': Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse". In: R. Werbner (ed.). *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. London: Zed Books.
- _____. (1999), *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Trenton: Africa World Press.

- _____. (2004), "Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches". *Annual Review of Anthropology*, nº 33: 447-474.
- ROBBINS, Joel. (1998), "On Reading 'World News': Apocalyptic Narrative, Negative Nationalism, and Transnational Christianity in a Papua New Guinea Society". *Social Analysis*, nº 42(2): 103-130.
- _____. (2001), "God is Nothing But Talk: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society". *American Anthropologist*, nº 103(4): 901-912.
- _____. (2003a), "On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking". *Religion*, nº 33(3): 221-231.
- _____. (2003b), "What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity." *Religion*, nº 33(3): 191-199.
- _____. (2004a), "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology*, nº 33: 117-143.
- _____. (2004b), *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (2007), "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity". *Current Anthropology*, nº 48(1): 5-38.
- _____. (2008), "Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds". Special Section of *Anthropological Quarterly*, 81(2): 407-494.
- _____. (2010), "Anthropology, Pentecostalism, and the New Paul: Conversion, Event, and Social Transformation". *South Atlantic Quarterly*, nº 109(4): 633-652.
- RUEL, Malcolm. (1997), *Belief, Ritual and the Securing of Life: Reflexive Essays on a Bantu Religion*. Leiden: Brill.
- SCHIEFFELIN, B. B.; WOOLARD, K. A.; KROSKRITY, P. V. (eds.). (1998), *Language Ideologies: Practice and Theory*. New York: Oxford University Press.
- SCHIEFFELIN, B. B. (2008), "Speaking Only Your Own Mind: Reflections on Talk, Gossip and Intentionality in Bosavi (PNG)". *Anthropological Quarterly*, nº 81(2): 431-441.
- TUZIN, Donald. (1997), *The Cassowary's Revenge: The Life and Death of Masculinity in a New Guinea Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- VAN DIJK, Rijk. (1998), "Pentecostalism, Cultural Memory and the State: Contested Representations of Time in Pentecostal Malawi". In: R. Werbner (ed.). *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. London: Zed Books.
- WAGNER, Peter. (2005), "Palomar's Questions. The Axial Age Hypothesis, European Modernity and Historical Contingency". In: J. P. Arnason; S. N. Eisenstadt; B. Wittrock (eds.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.

Notas

- ¹ Este artigo foi originalmente apresentado na aula inaugural do programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ), em agosto de 2010, e por isso retém algo de um estilo oral.
- ² Os dois autores, Wagner (2005:89) e Eisenstadt (2005:532), sustentam que a teoria axial pode ser lida tanto como um desenvolvimento tipológico ou histórico de argumentos, e que os argumentos tipológicos podem ser desencaixados dos históricos.

Artigo recebido em abril de 2010
Aprovado em dezembro de 2010

Joel Robbins (jrobbins@weber.ucsd.edu)

Professor do Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, em San Diego. Trabalha sobretudo com Antropologia do Cristianismo, Antropologia da Religião e do Ritual, estudos de mudança cultural e teoria antropológica. É autor de *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society* (University of California Press) e co-editor de muitas obras, incluindo um ensaio recente na revista *South Atlantic Quarterly* intitulado “Global Christianity, Global Critique”.

Resumo:

Nas últimas décadas, temos presenciado o surgimento de uma Antropologia do Cristianismo. Destacam-se, nesse campo emergente, as seguintes questões-chave: 1) o papel do Cristianismo em esforços de promoção de mudança social; 2) o caráter distintivo das interpretações Cristãs sobre a linguagem; 3) a tendência do Cristianismo a fomentar o individualismo. Este artigo oferece um relato sintético desses processos considerando como as diversas interpretações cristãs da tensão entre transcendência e mundano conformam as maneiras pelas quais diversas igrejas lidam com essas questões.

Palavras-chave: Antropologia do Cristianismo, Transcendência, Linguagem, Mudança, Individualismo.

Abstract:

The last decade has seen the rise of the Anthropology of Christianity. Key issues in this emerging field have been 1) the role of Christianity in fostering efforts to bring about radical cultural change; 2) the distinctiveness of Christian understandings of language; and 3) the tendency of Christianity to foster individualism. This article offers a synthetic account of these developments through a consideration of how varying Christian understandings of the tension between the transcendent and the mundane shape the ways different churches handle these issues.

Keywords: Anthropology of Christianity, Transcendence, Language, Change, Individualism.