

A CONTRIBUIÇÃO DA ANTROPOLOGIA COMO INSTRUMENTAL TEÓRICO NA PESQUISA BÍBLICA

José Luiz Izidoro^{*}

Resumo

É viável visualizar um referencial teórico que nos aproxime do texto bíblico e nos ajude a dialogar com o mesmo, considerando a dinâmica e a construção da narrativa. Na perspectiva da pesquisa bíblica, torna-se imprescindível a compreensão de conceitos de cunho histórico-antropológicos que são inerentes à dinâmica das identidades que interagem no âmbito das culturas no cristianismo primitivo.

Palavras-chave: Interação, identidade, cultura, etnias, fronteira étnica, hibridismo, cristianismo.

Abstract

It is viable to visualize a theoretical reference that may help us to be in touch with a biblical text and in dialogue with it, taking into consideration the dynamic and construction of the narrative. On the biblical research perspective it becomes indispensable to understand historic-anthropological concepts that are inherent to the dynamics of identities that interact in the scope of the cultures in the primitive Christianity.

Keywords: Interaction, identity, culture, ethnic group, ethnic boundary, hybridism, Christianity.

^{*} Mestre e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Integrante do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã. Endereço eletrônico: jeso_nuap@hotmail.com.

INTRODUÇÃO GERAL AOS CONCEITOS

Os conceitos definidos no campo da antropologia como etnia, raça, nação, fronteiras étnicas, cultura, identidade e hibridismo fazem compreensíveis o encontro e a interação entre os sujeitos socioculturais e as dinâmicas das identidades em seu processo de elaboração. Os sujeitos se articulam nas fronteiras geográficas e étnicas forjando, assim, os elementos que irão determinar e caracterizar as identidades a partir do seu dinamismo histórico.

O debate sobre o tema da etnicidade abre seu horizonte à pluralidade de percepções e conceitos. É necessário participar desse debate e buscar nossos referenciais teóricos de acordo com os critérios que poderemos estabelecer.

Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart apresentam vários questionamentos quanto à significação e à validade de um conceito bem difundido nas ciências sociais anglo-saxônicas, quando elas tomam por objeto as migrações de populações de origem e de cultura diferentes e suas relações ao entrarem em contato ou conviverem no seio de uma mesma sociedade global.

1. Etnicidade: definições e conceitos

Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart constatarem que, a partir da opinião de alguns autores, a etnicidade se refere a um conjunto de atributos ou de traços como a língua, a religião, os costumes, próximo à noção de cultura, ou à ascendência comum presumida dos membros, o que a torna próxima da noção de raça¹.

Nesta perspectiva, Gordon (1964) diz que a etnicidade serve para designar o sentimento de formar um povo, enquanto Connor (1978) diz que é precisamente quando este sentimento se manifesta que é preciso parar de falar de etnicidade para se falar de nacionalismo. Para A. Cohen (1974), a etnicidade é avaliada em termos de comportamentos, enquanto De Voz (1975), Hechter (1974) e Brass (1976) avaliam a etnicidade como um termo de representações ou de sentimentos associados à pertença; já para Deshen (1974), a etnicidade

¹ POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998, p. 86.

é avaliada em termo de ação e de estratégia, e para Burges (1978), a etnicidade corresponde à pertença de grupo, à identidade étnica, à consciência de pertença e/ou das diferenças de grupo, às ligações afetivas ou vínculos baseados num passado comum e putativo e nos objetivos ou interesses étnicos reconhecidos, e aos vínculos elaborados ou simbolicamente diferenciados por marcadores (uma tradição, emblemas, crenças culturais, territoriais ou biológicas)².

O debate atual sobre o tema da etnicidade está basicamente centrado em seus aspectos dinâmicos e relacionais. Segundo Poutignat e Streiff, “a maioria dos autores contemporâneos recusa-se a ver na etnicidade um fato social dotado de uma importância universal e invariante, mas definem-na mais como uma ‘variável’ (Cohen, 1974b) ou como uma ‘estrutura social de reserva’ (Drummond, 1980), podendo ou não ser ativada pelos atores”³.

Assim, o conceito de etnicidade adquire uma conotação fortemente atraente para a história das culturas e construção das identidades que interagem entre si. Na perspectiva do caráter dinâmico e relacional da etnicidade, Poutignat e Streiff ⁴ mencionam outros autores como Handelman (1977): “É o conteúdo cultural do grupo que estabelece e legitima o contraste das fronteiras étnicas, ao passo que estas últimas modificam ou alteram os aspectos da cultura do grupo”; Hechter (1974, p. 156): “Um grupo pode adotar os traços culturais de um outro, como a língua e a religião e, contudo, continuar a ser percebido e a perceber-se como distintivo”; Katzir (1982), p. 160: “Ao colocar-se no ponto de vista de um grupo particular, a fronteira que os separa dos outros é determinada por força agindo do interior e do exterior e ela é constantemente redefinida pela interação desses mecanismos internos e externos”.

2. Fronteiras étnicas

No horizonte do processo de interação cultural entre os grupos humanos, consideram-se as “fronteiras étnicas” como um elemento primordial que caracteriza o movimento das relações e o demarca simbolicamente. Para Poutignat e Streiff, Fredrik Barth é quem mais se destaca na elaboração do conceito de “fronteiras étnicas”.

² POUTIGNAT & STREIFF-FENART, pp. 86-87.

³ POUTIGNAT & STREIFF-FENART, p. 124.

⁴ POUTIGNAT & STREIFF-FENART, pp. 131,156,160.

Segundo Poutignat e Streiff-Fenart, de acordo com a concepção de F. Barth, são as fronteiras sociais que merecem a atenção, podendo haver também contrapartidas territoriais⁵. A noção de *ethnic boundary* (1969), elaborada por Barth, marcou uma virada importante na conceitualização dos grupos étnicos e representa um elemento central da compreensão dos fenômenos de etnicidade. Num primeiro nível, ela volta a sublinhar que a pertença étnica não pode ser determinada senão em relação a uma linha de demarcação entre os membros e os não-membros. Para que a noção de grupo étnico tenha um sentido, é preciso que os atores possam se dar conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual acham que pertencem e para além dos quais eles identificam outros atores implicados em um outro sistema social⁶.

Com o passar do tempo, as fronteiras étnicas poderão desaparecer, reforçar-se ou manter-se. Elas também poderão se tornar mais flexíveis ou mais rígidas. As fronteiras étnicas nunca são oclusivas, e sim mais ou menos fluidas, moventes e permeáveis⁷.

Na fluidez e flexibilidade das fronteiras étnicas e na possibilidade de que as mesmas se mantenham ou persistam, Barth afirma que estas persistem apesar do movimento de pessoas que as atravessam. Isto é, “as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Na interação em um sistema social, como este não leva ao seu desaparecimento por mudança e aculturação, as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos”⁸.

Assim, a identidade étnica se constrói a partir das diferenças e da alteridade que caracterizam os grupos sociais, a partir do processo dinâmico de interação entre fronteiras. Não é o isolamento ou a abdicação à interação com outros grupos sociais que irá criar a consciência de pertença e a identificação do sujeito com o seu grupo, mas sim a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecerem fronteiras étnicas.

⁵ Fredrik Barth, 1969. Apud POUTIGNAT & STREIFF-FENART, p. 195.

⁶ Idem, p. 152.

⁷ Ibidem, p. 154.

⁸ Ibid., p. 188.

3. Etnia, raça, nação

No debate sobre o conceito de etnicidade se encontram outras variantes temáticas que alicerçam o nosso referencial teórico e estabelecem as categorias conceituais intrinsecamente presentes no processo relacional dos povos e culturas.

Desde sua criação no início do séc. XIX, a noção de etnia encontra-se mesclada a outras noções conexas como as de povo, de raça ou de nação, com as quais mantém relações ambíguas cujo rastro pode ser visto em debates contemporâneos. Poutignat e Streeiff-Fenart⁹ partem dos conceitos definidos como categorias que se entrelaçam e que esclarecem a noção de “culturas e seu processo dinâmico de interação”. Assim, os autores se valem das seguintes bibliografias para abordar o tema:

(a) Para Vacher de Lapouge (1896), a definição de raça é como um conjunto dos indivíduos que possuem em comum um determinado tipo hereditário – é o fator fundamental da história. Ele considera o homem um primata cuja característica de espécie é a de estar mais submetido à seleção social que à seleção natural. Quanto à etnia, ele a define como um modo de agrupamento formado a partir de laços intelectuais como a cultura ou a língua. Também não se pode confundi-los com as nações, visto que a solidariedade assim construída subsiste para além da fragmentação do grupo que a produziu. Uma vez que este desaparece como entidade sóciopolítica, permanece sempre “certa atração” entre as partes disjuntas e uma antipatia particular para com os grupos sociais de outras origens.

(b) Para Renan (1887), a essência de uma nação reside no fato de todos os indivíduos terem muitas coisas em comum e, igualmente, que todos tenham esquecido bem as coisas. Uma nação não pode mais se valer de fronteiras geográficas naturais, no entanto, podem reivindicar populações que lhe pertenceriam pela comunidade lingüística ou parentesco racial. Não existem grupos racialmente puros, mas populações que esqueceram o fato de serem originárias de uma fusão e, como vimos, tal esquecimento é essencial para fundar o sentimento de pertença comum.

⁹ POUTIGNAT & STREIFF-FENART, pp. 33-54.

(c) Para Weber, ([1921] 1971), o que distingue a pertença racial da pertença étnica é que a primeira é realmente fundada na comunidade de origem, ao passo que o que funda o grupo étnico é a crença subjetiva em tal comunidade. Quanto à nação, ela é, como o grupo étnico, baseada na crença da vida em comum, mas se distingue deste último pela paixão (*pathos*) ligada à reivindicação de um poderio político. Ainda segundo Weber, os grupos étnicos são os que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou de ambos, ou nas lembranças da colonização, ou da migração, de modo que esta crença se torna importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente (Weber, p. 416).

(d) Segundo Hobsbawm (1992), a característica fundamental da nação moderna e de tudo que a ela se liga é justamente sua modernidade.

(e) Para Connor (1978, 1993), a nação é o grupo mais amplo em que as pessoas crêem estarem ligadas porque, por um lado, pertencem todos a comunidades que praticam a mesma língua, habitam o mesmo território, possuem certa memória comum, têm os mesmos costumes; e por outro, há comunidades com uma filiação ancestral.

(f) Todorov (1989) considera que a integração a uma nação-povo nos garante direitos e nos impõe deveres.

(g) Para Oriol (1984), o Estado não pode se fundar tão somente em um contrato, mas supõe igualmente um quadro antropológicamente definível de identificações. A nação é pressuposta pelo Estado como conjunto de conteúdos geográficos, históricos, lingüísticos culturais no sentido estrito da palavra e que tornam possível a definição da expressão da vontade geral.

(h) Balibar (1988) destaca que a nação deve constituir-se em comunidade ou em povo que se reconhece previamente na instituição estatal. Os indivíduos de múltiplas origens que chegarem a se perceber como membros de uma mesma nação devem ser instituídos como *homo nationales* por meio de uma rede de instituições e práticas que os socialize, fixando os

sentimentos de amor e ódio e de representações de “si” para que a diferenciação interna dos grupos sociais seja relativa em relação à diferença simbólica entre “nós e os estrangeiros”.

(i) D. Smith (1986, 1992) considera etnia e nação duas noções distintas. Smith reconhece a modernidade da nação; contudo, ambas possuem um elemento comum, a capacidade de sustentar o senso de uma história e de uma cultura comuns.

Nas definições dos conceitos de etnias, raça e nação apresentadas pelos diversos autores estão presentes certas distinções conceituais no que se refere à linguagem aplicada, porém, estabelecendo uma visível complementaridade. Os elementos apresentados, enquanto características que definem uma etnia, estão situados e convencionados dinamicamente na história, na cultura e na geografia. As características herdadas e vivenciadas pelos grupos sociais, como a linguagem, a ancestralidade, os costumes e a memória comum, como também os valores que são assimilados no percurso da história, em suas trocas culturais, movimentam-se sincrônica e diacronicamente nas fronteiras culturais e geográficas. Contudo, ao falar de “características herdadas” não estamos infundindo-lhes um significado de imutabilidade. Pois, “nada é puramente natural no homem. Mesmo as funções humanas que correspondem a necessidades fisiológicas, como a fome, o sono, o desejo sexual etc., são informadas pela cultura”.¹⁰

Assim, apontam-se os limites de nacionalidade, de raça e etnia. Estabelece-se a necessidade de demarcar tais limites entre o que se diferencia nas fronteiras, mas não negando o seu caráter de mobilização e interação.

4. Cultura, identidade e hibridismo

a. Cultura e identidade

É na perspectiva da fluidez, flexibilidade e mobilidade das culturas em suas fronteiras geográficas e étnicas que se concebe o conceito de cultura e identidade na história. Processo como a sincronia e a diacronia na história não se contrapõem na construção das identidades e nas ações de seus sujeitos.

¹⁰ CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999, p. 11.

Para Marshall Sahlins, a história é ordenada culturalmente, em diferentes modos, nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, nas pessoas envolvidas. A cultura é historicamente reproduzida na ação. A cultura é alterada historicamente na ação¹¹. A cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia. Toda mudança prática também é uma reprodução cultural. Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias pelas quais o mundo atual é orquestrado assimilam um novo conteúdo empírico¹².

É no contexto do movimento das culturas e da história que as identidades vão se definindo. A busca do “eu” se realiza dentro do processo dialético da interação sociocultural. Para Adam Kuper, identidade não é um assunto pessoal. Ela precisa ser vivida no mundo, num diálogo com outros. É nesse diálogo que a identidade é formada. O eu interior descobre seu lugar no mundo ao participar da identidade de uma coletividade¹³.

Ao falarmos de cultura e identidade no plano das relações e interações étnicas, sociais e culturais, estamos considerando essa realidade como uma construção social. E, sendo assim, estamos diante de fenômenos resultantes da polarização e da dialética social presente no dinamismo da história e localizados nos variados âmbitos sociais. Segundo Denys Cuche, “a identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente”.¹⁴

Para Cuche, a construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e, por isso mesmo, orientam suas representações e suas escolhas. A identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo

¹¹ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 7.

¹² SAHLINS, pp. 180-181.

¹³ KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002, p. 298.

¹⁴ CUCHE, p. 177.

aos outros grupos com os quais está em contato¹⁵. Não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a uma outra. Identidade e alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética. A identificação acompanha a diferenciação¹⁶.

Cuche considera que, “na medida em que a identidade resulta de uma construção social, ela faz parte da complexidade do social. Querer reduzir cada identidade cultural a uma definição simples, ‘pura’, seria não levar em conta a heterogeneidade de todo grupo social. Nenhum grupo, nenhum indivíduo está fechado *a priori* em uma identidade unidimensional. Querer considerar a identidade como monolítica impede a compreensão dos fenômenos de identidade mista que são freqüentes encontrados em toda sociedade. A identidade se constrói, se destrói e se reconstrói conforme situações, ou seja, cada mudança social é levada a se reformular de modo diferente”.¹⁷ Não obstante o caráter pluridimensional da “identidade”, esta sempre procura manter sua unidade e alteridade no contexto da complexidade social.

b. Hibridismo

A unidade da identidade acontece na medida em que os sujeitos traçam ou demarcam, de acordo com seus interesses e finalidades, as diferenças, a partir das representações simbólicas que os caracterizam. Para Clifford Geertz, quanto mais as coisas se juntam, mais ficam separadas. As pessoas se consideram, em determinados momentos e para determinados fins, francesas e não inglesas, indianas e não budistas, hutu e não tutsi, latinas e não índias, xiitas e não sunitas, hopi e não navajo, negras e não brancas, laranja e não verdes¹⁸. Deste modo, confirma-se ao conceito de cultura e identidade seu caráter de fluidez, dinamicidade, polissemia e alteridade.

Peter Burke participa amplamente desse debate apontando as variedades de objetos, terminologias, situações, reações e resultados que se relacionam com o conceito

¹⁵ Idem, p. 182.

¹⁶ Ibidem, p. 183.

¹⁷ Ibid., p. 198.

¹⁸ GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 217.

antropológico de hibridismo que subjaz nas diversidades de interpretações dos fenômenos histórico-culturais.

Para Burke, “exemplos de hibridismo cultural podem ser encontrados em toda parte. Isto é, na maioria dos domínios das culturas-religião sincréticas, filosofias ecléticas, línguas e culinárias mistas e estilos híbridos na arquitetura, na literatura ou na música”¹⁹. Como também as práticas híbridas podem ser identificadas “na religião, na música, na linguagem, no esporte, nas festividades, etc.; como por exemplo, Mahatma Gandhi, foi descrito como tendo criado ‘sua própria religião’, uma mistura idiossincrática de idéias hindus, islâmica, budista e cristã (Thomas Bruckner, 1996, pp. 153-160)”²⁰.

A partir das situações e exemplos de hibridismos nos diversos espaços sociais, culturais, religiosos, políticos, lingüísticos, artísticos, etc., Peter Burke nos chama a atenção para que concebamos as formas híbridas “como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro cultural”²¹.

Ao conceber as formas híbridas como resultados de “encontros múltiplos” poderíamos ser instigados a elaborar uma concepção de “identidades múltiplas”, considerando que em cada situação ou práticas híbridas estão presentes sujeitos histórico-culturais que interagem entre si e suas fronteiras étnico-geográficas.

Contudo, segundo Peter Burke, os conceitos nos ajudam na compreensão dos fenômenos interpretados, mas também nos criam problemas. Assim, os “conceitos de sincretismo, de mistura e de hibridismo têm também a desvantagem de parecerem excluir o agente individual. Mistura soa mecânico. Hibridismo evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela fosse a natureza e os produtos de indivíduos e grupos como se fossem espécimes botânicos”²².

Ao se referir às situações e práticas híbridas, Peter Burke menciona as “metrópoles, através do cruzamento tanto de comércio, quanto de cultura, onde as pessoas de diferentes origens

¹⁹ BURKER, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, pp. 23-28.

²⁰ BURKER, p. 28.

²¹ BURKER, p. 31.

²² BURKER, p. 55.

se encontram e interagem, assim como os estilos arquitetônicos híbridos dos prédios das cidades, as músicas, os portos como locais de trocas e encontro cultural”.²³ São locais, situações e estilos onde há troca, intercâmbio e interações entre as culturais, povos e fronteiras étnico-geográficas. Portanto, a dinâmica de trocas, intercâmbios e interações culturais, assim como a própria construção das identidades estão marcadas profundamente por tensões, conflitos e reações diversas. Não obstante seu caráter integrador nas sociedades, estes poderão gerar elementos de tensão que serão destrutivos e/ou consolidarão as identidades culturais a curto ou longo prazo.

De acordo com Burke, “a tendência a assumir que a troca cultural é sempre um reflexo de tolerância e mente aberta é algo a que os historiadores devem resistir. A identidade cultural é freqüentemente definida por contraste. Não devemos nos esquecer, no entanto, que as culturas são heterogêneas e que diferentes grupos podem reagir de modo muito diverso aos encontros culturais”.²⁴ Encontramos situações extremas de conflitos, como as reações contra estrangeiros, conhecidas atualmente como “limpeza étnica”,²⁵ ou a necessidade que atualmente existe de afirmar ou definir as fronteiras étnicas e sua identidade. Neste caso, Burke a denomina como “segregação racial”,²⁶ que, na dinâmica das gerações, poderá se tornar adaptação, quer dizer, “uma reação comum a um encontro com outra cultura, ou com itens de outra cultura, ou um empréstimo no varejo para incorporar as partes em uma estrutura tradicional. A adaptação cultural pode ser analisada como um movimento duplo de descontextualização e re-contextualização, retirando um item de seu local original e modificando-o de forma que se encaixe em seu novo ambiente”.²⁷

Enfim, qual seria o destino das culturas do mundo em plena era de globalização? Para Peter Burke, a independência de uma cultura ou a segregação, por seu caráter de duração muito limitado, não oferecem uma resposta à pergunta, considerando que as culturas não

²³ Idem, pp. 70-73.

²⁴ Ibidem, pp. 79, 85.

²⁵ Ibid., p. 86.

²⁶ Ibid., p. 88. A linha divisória é traçada não entre ela mesma e a outra, mas no interior da cultura doméstica, desistindo da idéia de defender o território inteiro e se concentrando em manter parte dele livre de contaminação por influencias estrangeiras.

²⁷ BURKER, p. 91.

sobrevivem sendo independentes. “Em nosso mundo, nenhuma cultura é uma ilha”.²⁸ Portanto, existem outras quatro possibilidades que serão apresentadas a seguir:²⁹

A resistência ou contra globalização. Considerando o que se vive na atualidade, isto é, “a intromissão” ou “invasão” de formas globais de culturas (globalização tecnológicas e econômicas), não é de espantar que em muitas partes do mundo haja reações contra a globalização cultural, ou a denominada revolução regionalista (Robert Lafont, 1967). O ponto a se destacar é a ênfase na cultura e na identidade local, quer ela assuma a forma do restabelecimento de linguagens moribundas, de limpeza étnica ou de quebrar as janelas do McDonald’s. É uma reação forte que pode não durar muito tempo. No entanto, a resistência não é em vão, porque as ações de resistência terão um efeito sobre as culturas do futuro.

A diglôssia cultural (uma combinação de cultura global com culturas locais). Todos nós falaremos inglês como língua estrangeira, ou qualquer outra língua mundial, porém, manteremos nossa língua ou dialeto local. Participamos da cultura mundial, mas mantendo uma cultura local.

A homogeneização cultural. Quem não gosta desta tendência costuma falar da “americanização” da cultura ou do “efeito coca-cola”. Os críticos hostis temem a perda do sentimento de se pertencer a algum lugar, substituído pela proliferação de “não lugares”, como aeroportos (Edward Relph, 1976).

A hibridização cultural. Há quem critique esta possibilidade como “desintegração cultural ou fragmentação cultural” (Toynbee, vol. 8, pp. 498-521). Aqui se introduz o conceito de “crioulização” (são afinidades ou confluências entre duas línguas. Elas se encontram, modificam-se, ficam parecidas e, assim, “convergem” e criam uma terceira língua, que freqüentemente adota a maior parte de seu vocabulário de uma das línguas originais e sua estrutura ou sintaxe da outra). Nesta perspectiva, o debate enfatiza a síntese, a criação de uma nova ordem global, a formação de novos ecótipos, a cristalização de novas formas, a reconfiguração de culturas, a crioulização do mundo.

Burke aponta estas quatro possibilidades que poderão contribuir para a atual preocupação do “futuro das culturas no mundo”, porém todas elas merecedoras de críticas e de outras

²⁸ Idem, p. 101.

²⁹ Ibidem, pp. 103-116.

proposições. Dentre elas é louvável, com mais probabilidade de uma prática, a “diglossia cultural” e a “hibridização cultural”. Entretanto, nestas duas possibilidades esteve relativamente ausente o conceito de alteridade, pois no processo de interação e intercâmbio étnico-cultural, mesmo com os resultados já apontados, os grupos humanos preservam certos elementos que são primordiais para a manutenção da alteridade e da identidade. Contudo, também consideramos que a homogeneização cultural e a resistência estejam presentes nos espaços, nas práticas e situações socioculturais no mundo atual e, de certa forma, sendo “toleradas”.

Burke, ao propor variedades de objetos, de terminologias, de situações, de reações e de resultados no âmbito das culturas e das sociedades em sua obra *Hibridismo Cultural*, abre o debate conceitual à antropologia, história das culturas, teologia, ciências das religiões e sociologia com o objetivo de pautar uma discussão de suma importância para o que é múltiplo, plural, diferente, autônomo, relacional, interacional, híbrido, sincrético e conflitivo nas culturas e povos do mundo atual.

Enfim, nas opiniões de antropólogos, historiadores das culturas e das religiões, faz-se notório o consenso a respeito dos resultados dos encontros, trocas e interações entre as culturas, povos, fronteiras étnico-geográficas e identidades. São resultados não unívocos que produzem história, culturas, valores, significados, re-significações cósmicas e identidades, não obstante seu caráter de violência e tensão.

Contribuição da antropologia para a pesquisa bíblica

A definição dos conceitos aqui apresentados nos possibilita uma compreensão não exaurida da temática. Os conceitos apontam categorias histórico-culturais de grande relevância e pertinência ao campo das ciências bíblicas.

Os conceitos quando, selecionados e debatidos, darão consistência metodológica à pesquisa, por onde o debate conceitual e extremamente pluralista abrirá possibilidades de discussão e apropriação daqueles que mais evidenciam plausibilidade de aplicação prática. Esses conceitos nos possibilitarão adquirir elementos, no campo dos nossos referenciais teóricos, que são necessários e fundamentais para a compreensão de nosso objeto de pesquisa

científica; não sendo dispensáveis, porém, o debate e as polêmicas a respeito do tema proposto.

Na perspectiva da pesquisa bíblica, torna-se imprescindível a compreensão de conceitos de cunho histórico-antropológicos que são inerentes à dinâmica das identidades que interagem no âmbito das culturas no cristianismo primitivo.

No horizonte das categorias histórico-culturais presentes nos antigos escritos cristãos, numa perspectiva crítica e efetivamente estruturada, situamos a opinião de Gay L. Byron: “Os estudos etnocríticos têm geralmente aberto novas janelas nos antigos escritos cristãos. Recentes estudos na identidade étnica, historiografia etnográfica, e etnocriticismo provêm de uma base de teóricos para desenvolver uma estrutura teórica para a compreensão do impacto das diferenças étnicas no cristianismo primitivo. Alguns têm identificado as identidades religiosas, cultural e étnica no livro de Atos dos Apóstolos”.³⁰ A intenção de Byron é a de demonstrar que autores do cristianismo antigo consideravam os grupos étnicos como um mecanismo polêmico. Eles tinham o objetivo de esclarecer a autodefinição do cristianismo primitivo e o lugar dos grupos étnicos no mundo greco-romano que, com o tempo, resultou numa representação idealizada desses povos ³¹.

Esses conceitos respondem a um quadro muito mais amplo no qual as culturas e suas fronteiras se constituem como medida histórica, sociológica e antropológica para sua análise.

São muitas as necessidades de afirmar a alteridade de uma cultura, através de suas representações simbólicas e míticas, estabelecendo uma “cerca” protetora que eliminaria qualquer possibilidade de intercâmbios ou relações de interação sócio-cultural. Isso não seria possível *a priori*, pois a interação e a comunicação intercultural se dá, num primeiro momento, no nível do inconsciente e do caráter espontâneo, convencendo, assim, uma série de elementos, de ordem antropológica e sociológica, que entrarão em choque ou em sintonia com os elementos sócio-culturais próprios da comunidade. Isso não significa a eliminação da identidade e da alteridade cultural do grupo em questão, ou uma imposição consciente externa. É um fator de interação sócio-cultural que perpassa a “geografia

³⁰ BYRON, Gay L. *Symbolic blackness and ethnic difference in Early Christian literature*. London/New York: Routledge, 2002, pp. 20-21.

³¹ BYRON, p. 22.

fronteiraça”, pois “um grupo pode adotar os traços culturais de um outro, como a língua e a religião e, contudo, continuar a ser percebido e a perceber-se como distintivo”.³² Muitas vezes isso desequilibra aquelas teorias antropológicas de cunho essencialmente funcionalista, utilitarista e racionalista.

É viável visualizar um referencial teórico que nos aproxime do texto bíblico e nos ajude a dialogar com o mesmo, considerando a dinâmica e a construção da narrativa.

Um texto bíblico carrega consigo um pluralismo de experiências culturais e religiosas, evocando, assim, novos significados e sentidos por ser polissêmico. Sendo assim, faz-se necessário apontar o que subjaz à construção dos textos bíblicos, isto é, a dinâmica interna das narrativas, que poderá caracterizar-se pelos elementos imagéticos, lúdicos, de linguagem, dos mitos e das representações culturais e religiosas que remetem o pesquisador-exegeta ao dinamismo sócio-cultural-religioso que é pertinente à construção do texto. Eis aí a necessidade da superação do fundamentalismo bíblico-exegético, no qual não é suficiente dissecar cientificamente o texto bíblico, mas nos apropriarmos de métodos e ferramentas que nos ajudem a recuperar o movimento da história, as relações, a interação das sociedades, seus conflitos e tensões, bem como a construção das identidades que interagem.

³² POUTIGNAT & STREIFF-FENART, p. 156.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BYRON, Gay L. *Symbolic blackness and ethnic difference in Early Christian literature*. London/New York: Routledge, 2002.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Joselyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.