

CULTURA, PATRIMÔNIO CULTURAL E GLOBALIZAÇÃO

Genaro Zalpa
Tradução: Thiago Augusto

RESUMO

Análise crítica da pluralidade das culturas, da diversidade de cosmovisões, de estilos de vida e de artefatos culturais, deriva-se a noção de identidade cultural. A identidade é um conceito relacional. É o mesmo que se faz com a identidade de uma cultura, ou melhor, é a diferença com outras culturas e não alguma qualidade essencial sempre idêntica a ela mesma, sem transformações. As cosmovisões, os estilos de vida e, e muitos casos, também o patrimônio cultural, mudam com o passar do tempo. Mas conservam sua identidade à medida que conservam sua diferença com relação a outras culturas. É essa diferença que frequentemente se percebe através da ameaça da globalização, e particularmente da invasão do patrimônio cultural, nos artefatos, nas festas e nas tradições, assim como outras culturas.

Palavras-chave: Cultura; Patrimônio Cultural; Globalização.

Em 1952, Claude Lévi-Strauss, o antropólogo francês cuja obra está estreitamente relacionada com o Brasil, escreveu um texto para a revista francesa *Les temps modernes* com o título de “O suplício de Papai Noel”, o qual voltou a publicar recentemente (2013. Edição mexicana 2014) junto com outros artigos escritos para o jornal italiano *La Repubblica*. No texto, ao qual nos referimos, Lévi-Strauss narra que no natal de 1951 as autoridades eclesiásticas francesas denunciaram a paganismo da festa do Nascimento de Jesus devido à crescente importância concedida ao personagem do Papai Noel. Tal condenação atingiu o clímax quando a figura desse personagem foi queimada publicamente no átrio da catedral de Dijon, diante dos olhos de mais de 250 crianças.

Além do aspecto religioso do paganismo do natal, Papai Noel ou Santa Claus, ou velhinho gordo e com barba, vestido de vermelho e que viaja num trenó para entregar brinquedos às crianças, representa também a influência da cultura norte-americana a nível global. E seu suplício em Dijon diante dos olhos das crianças exemplifica os esforços inúteis para impedir a “contaminação” da cultura nacional pelos símbolos de uma cultura alheia porque, como foi mencionado por Lévi-Strauss, Papai Noel ressuscitou e goza de magnífica saúde durante as festas de natal em todo o mundo ocidental e mais recentemente em alguns países do Oriente.

Algo semelhante ocorre em nossos dias com o enfrentamento cultural entre as celebrações do dia de todos os santos e o dia dos mortos, nos dias 1 e 2 de novembro, e o Halloween. No meu país, o México, a celebração do dia dos mortos foi adquirindo uma importância cada vez maior como característica de identidade da mexicanidade. Mas, nas mesmas datas, é celebrado o Halloween, com sua manifestação de disfarces de bruxos, bruxas, zumbis e uma variedade de monstros, que estava sendo imposto primeiro entre as crianças e depois também entre os adultos. Como reação, há alguns anos se

iniciou uma batalha para preservar a tradicional celebração do “dia dos mortos” e desterrar o Halloween que, segundo muitos comentaristas, atenta contra a identidade cultural dos mexicanos. A Secretaria de Educação Pública instruiu que não se deve estimular a celebração do Halloween nas escolas públicas de educação básica, ou melhor, pelo contrário, deve-se estimular a celebração do dia de finados fazendo que as meninas e os meninos conheçam os altares tradicionais, e que pesquisem e exponham o significado de cada um de seus elementos segundo a tradição indígena. Quando se aproximam esses dois primeiros dias de novembro, também os meios de comunicação se unem a campanha insistindo à população para conservar as tradições próprias e criticando quem participa na celebração alheia do Halloween. Devo dizer que neste caso a resistência cultural parece haver tido êxito.

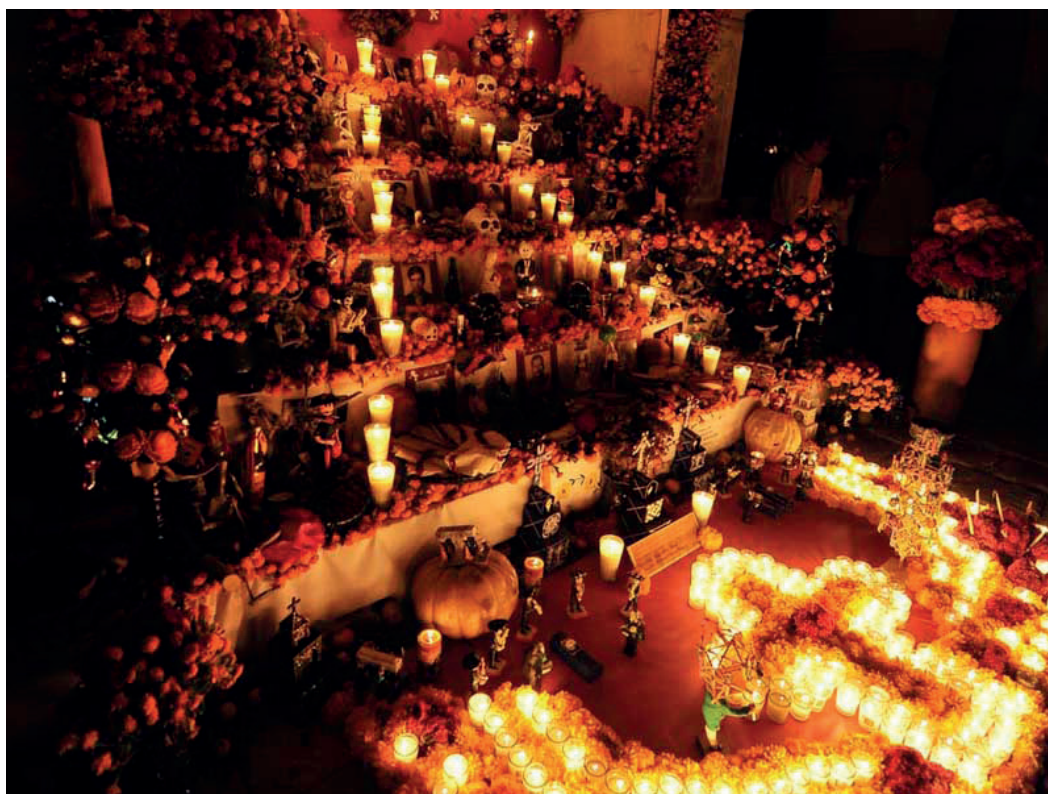


Figura 1. Celebração do Halloween/ Dia dos Mortos

Com estes dois exemplos temos tocado os elementos centrais desta conferência: a cultura, o patrimônio cultural, a identidade cultural e a globalização.

Começamos abordando o conceito de cultura. Quem tenha buscado na literatura das Ciências Sociais terá encontrado, sem dúvida, com uma grande variedade de definições que não é aqui o lugar para analisar. O que faremos é propor que um grande número de definições, ainda que certamente não todas, podem agrupar-se em três tipos básicos e estão relacionados entre si:

- A cultura definida semioticamente: a cultura como significação, ou seja, como visão do mundo (Clifford Geertz, Lévi-Strauss e outros).
- A cultura como normas de comportamento: costumes, modos de fazer as coisas e estilos de vida (Ruth Benedict, Lévi-Strauss e outros).

- A cultura patrimônio: cultura material, artefatos, vestidos, alimentos, festas e celebrações (Ministérios de Cultura, Lévi-Strauss e outros).

Para expor estas três concepções básicas da cultura, recorreremos em primeiro lugar a Clifford Geertz e a sua conhecida definição: “O conceito de cultura que defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, portanto, considero que a cultura é essa teia” (GEERTZ, 1990, p. 20).

Eu mesmo sou adepto às definições semióticas afirmando que a cultura é “o significado social da realidade” (ZALPA, 2011, p. 12). Com esta definição procuro enfatizar por uma parte a origem social do significado, e por outra, que o significado não é somente o mundo social, mas sim toda a realidade, incluindo a realidade física. Não somente para afirmar, como é afirmado por Eco (1980) que tudo pode ser considerado desde o ponto de vista da cultura, porque tudo pode ter significado, incluindo o mundo físico, indo mais além, para dizer que nos deslocamos e estamos num mundo social e também físico, onde não tem para nós outra realidade que não seja aquela mediada pelo significado. Certamente, isso não é uma afirmação ontológica, mas é como se o ser dependesse do significado; o que depende do significado é que algo que existe seja isso ou aquilo. De outro modo: ainda que não tivesse significado porque não houvesse seres humanos as estrelas continuariam existindo, mas não seriam elas mesmas; desde o ponto de vista do significado seriam “nada”.

A cultura, como significação, não é o reflexo de algo que existe fora do significado como dado, nem o acréscimo a mais de significado a uma realidade que, como tal, impõe-se à percepção. Pode ser que o significado nem sequer se refira a informações como, por exemplo, nos mitos analisados por Lévi-Strauss nos quais os seres humanos dialogam com os animais, transformam-se em plantas ou em astros e depois recuperam sua aparência humana, etc. Talvez o antropólogo francês admitisse a afirmação de Eco (1980, p. 31) quem afirma que se os signos não podem ser usados para dizer mentira nem podem ser usados para dizer a verdade; ou seja, não podem ser usados para expressar significado ou para pensar, como foi mencionado por Lévi-Strauss.

Nós acrescentaríamos que servem não só para pensar, mas também para agir, estabelecendo assim a relação entre as definições da cultura como significação e a cultura como normas de comportamento ou estilos de vida. A cultura não é só o que os seres humanos pensam ou sabem, mas também se relacionam com suas ações.

A significação, entretanto, não é a ação, como menciona Geertz (1990) quando relata que alguém não pode dar uma piscada sem saber o que significa e sem saber como fazê-la e não pode roubar ovelhas sem saber o que é roubá-las nem como fazer o roubo, mas tirar a conclusão de que saber piscar é fazê-la ou saber roubar ovelhas é roubá-las, seria envolver-se na confusão do significado com a ação.

A relação da cultura como significado com a vida social tem sido pensada de diferentes maneiras. No pensamento de Geertz (1990, p. 44) convivem duas concepções sobre esta relação: uma concepção de origem parsoniana que se relaciona com o controle e com a programação, e outra mais com um elemento relacionado com o significado, que é a crença: “o que o homem é pode estar envolvido com o lugar onde ele está, quem ele é e no que acredita, que é inseparável deles”. É a mesma resposta à pergunta: como pode a significação ser o significado vivido? Deve-se procurar a orientação

da elaboração de uma teoria da cultura que, distinguindo entre conhecimentos e crenças, destaque o papel central que tem estas últimas na conformação da ação humana.

Pode-se partir do vocabulário parsoniano, distinguindo na cultura os significados cognitivos, afetivos e avaliativos, aos que se pode acrescentar os significados estéticos. Mas há outra distinção mais importante para o tema que nos ocupa elaborada no marco da teoria da cultura religiosa proposta por Geertz (1990). Refiro-me ao conceito da função modelante da cultura que desenvolve ao distinguir dois sentidos dessa função, como: a cultura como “modelo de” e como “modelo para”. No primeiro sentido, o de “modelo de”, a cultura tem o sentido de significado, de cosmovisão, e no segundo, o de “modelo para”, tem o sentido de *ethos* que “é o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo moral e estético, a disposição do seu ânimo; é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete” (GEERTZ, 1990, p. 118).

As crenças assumem a função de unir, de uma maneira peculiar, a cosmovisão e o *ethos*, o “modelo de” e o “modelo para”. Essa peculiaridade consiste em apresentar essa relação como “natural” entre o comportamento e a realidade construída pelo significado. A crença é como uma pinça que, por uma parte, encontra-se do lado da cosmovisão e, por outra, do lado do *ethos*, algo similar às práticas tal como as entende Foucault (1984), como “o lugar de encadeamento do que se diz e do que se faz”. A diferença entre conhecimento e crença é semelhante à qual Bourdieu (1980) encontra entre as teorias e o sentido prático, essa espécie de lógica vivida que se introduz diretamente no corpo. Como afirma Koestler (1967, p. 91):

Uma fé não se adquire por meio do raciocínio. Ninguém não se apaixona por uma mulher, ou entra no recinto de uma igreja como resultado de uma persuasão lógica. “A razão pode defender um ato de fé, mas só depois de que adquiriu lugar e de que o crente se comprometeu com esse ato de fé”.

O reconhecimento de *uma* realidade como *a* realidade e as lutas para impor uma definição do realmente real não teriam a mesma importância se ficassem no plano da definição intelectual e não se traduzisse em formas específicas de práticas sociais. Então estaríamos falando de cultura somente como conhecimento. Se esse componente de significado vivido não se efetuassem, teria razão Radcliffe-Brown, quando recusa o conceito de cultura por considerá-lo somente uma abstração acadêmica (HARRIS, 1969); Fukuyama (1996) quando cita a definição de Geertz, mas declara que prefere o conceito de cultura como hábitos, normas, valores e costumes herdados, pois lhe parece que tem uma relação mais próxima com a ação, e também a corrente dos *Cultural Studies* ao recusar o que denominam a discursivização da cultura (HALL, 1992) porque, certamente, há discursos que não se refletem em ações.

De outra forma, pode-se aplicar ao conceito de cultura a afirmação de Thomas e Thomas (1928, p. 572): “Se os homens definem (conhecem e reconhecem, ou seja, acreditam) as situações como reais, suas consequências são reais”. É dizer que definitivamente não importa se as situações são reais ou não, se os seres humanos acreditam que são reais e essas situações têm consequências em suas ações. Com relação às curas xamânicas, Lévi-Strauss (1963, p. 178) observa que:

A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita

nessa realidade e é membro de uma sociedade que também acredita nela. Os espíritos protetores e os espíritos malignos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos formam parte de um sistema coerente que funda a concepção indígena do universo. A doente os aceita, ou melhor, ela nunca teve dúvida. O que ela não aceita são dores incoerentes e arbitrarias, que constituem um elemento estranho ao seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apóiam mutuamente. Mas a doente, tendo compreendido, não se resigna apenas: ela sara.

Com relação às crenças, Edgar Schein (1992), um teórico da cultura organizacional, denomina os “pressupostos básicos” que orientam as ações dos membros das organizações, para além dos discursos. Pode-se, por exemplo, afirmar no discurso que se aprecia o trabalho em equipe, mas nos fatos se outorgam as ações individuais. Pode-se partir do pressuposto de que os seres humanos são preguiçosos e, conseqüentemente, programam dispositivos de vigilância e controle para conseguir que trabalhem. Willis (1988) demonstra como a crença própria da classe trabalhadora inglesa na qual “a prática é mais importante que a teoria”, isso faz com que os filhos dos operários recusem a vida escolar e, ao concluir o ensino obrigatório, decidam ingressar no mundo do trabalho no lugar de continuar os estudos. No mesmo sentido, Lakoff e Johnson (1995, p. 187) fazem perceber que “É razoável supor que as palavras sozinhas não mudam a realidade. Mas as mudanças em nosso sistema conceitual mudam o que é real para nós e afetam a forma em que percebemos o mundo, e agimos sobre as bases dessas percepções” (Grifo nosso).

Pode-se dizer das crenças o que disse Geertz (1990) dos símbolos sagrados: que todas elas definem que viver bem consiste no processo simples de viver de acordo com a realidade, mas que diferem na definição do realmente real e, portanto, na definição do bem viver. Ainda que não sejam os mesmos termos, coincido com o referido autor quando propõe o papel da religião como “modelo de” e, ao mesmo tempo, como “modelo para”:

Para um antropólogo, a importância da religião está na sua capacidade de servir, para um indivíduo ou para um grupo, como fonte de concepções gerais, ainda que distintas, do mundo, do eu e das relações entre si, por um lado – seu modelo *de* – e como fontes de disposições “mentais” não menos distintas – seu modelo *para* – pelo outro (GEERTZ, 1990, p. 116).

Em suma, a cultura como significação, é ao mesmo tempo criadora de sentido como “modelo de”, e determinante da ação como “modelo para”, quando o conhecimento se transforma em crença.

As ações, simultaneamente, produzem o que Schein (1992) denomina artefatos: instrumentos da vida cotidiana, vestidos, enfeites, monumentos, aldeias, cidades, templos, alimentos, festas, danças, cantos, diversões, obras de arte, etcétera. Estes artefatos também se relacionam com a cultura como significação e com a visão de mundo, como demonstrou Lévi-Strauss em *A via das máscaras* (1981).

Para citar um exemplo dessa relação, cito do meu livro *Cultura e ação social. Teoria(s) da cultura* (ZALPA, 2011):

Os arquitetos mesoamericanos construtores dos centros cerimoniais das cidades sagradas tiveram “o propósito desmesurado de fazer de sua cidade o espelho do cosmos” [...]. Assim, no primeiro centro cerimonial conhecido, o de La Venta, os olmecas levantaram no coração da cidade a montanha sagrada “que os maias denominaram *YaxHalHuitz*, Primeira Montanha Verdadeira, e os nahuas *Tonacatépetl*; a colina dos mantimentos foi o símbolo do surgimento

da Terra e da criação dos três níveis do cosmos: o submundo, a superfície terrestre e o céu” [...]. Em frente desta colina sagrada se localizou a praça destruída, cheia de água, que representava o caos primordial anterior à ordem do cosmos, que terminou ao surgir a terra como mediadora no conflito entre o céu e o submundo. Para os olmecas “a criação começou, como foi dito em *Popol Vuh*, quando os deuses exclamaram:

Torne-se assim! Que se encha o vazio! Que esta água se retire e [...] surja a terra e que se afirme [...].

Em seguida a terra foi criada [...]. Como a neblina, como a nuvem e como uma poeirada foi a criação, quando surgiram da água as montanhas; e no instante elevaram-se as montanhas (FLORESCANO, 1999, p. 80-83).

Como uma réplica desta primeira cidade sagrada, todas as grandes cidades mesoamericanas se conceberam também como modelo desta ideia do universo. O cosmos se concebia como dividido em quatro pontos cardinais, e cada cidade se concebeu como a cidade do quinto sol, situada no quinto ponto, o centro sagrado, a origem do cosmos. Suas pirâmides possuem também quatro lados e um centro sagrado dedicado aos deuses. Muitas possuem também em seu interior um recinto mortuário, a cova do submundo onde morre o milho para ressurgir eternamente, como ressurge a dinastia dos governantes numa rede que liga aos ancestrais com os governantes em exercício. Em muitas destas cidades se situava também no centro cerimonial o jogo de bola, o lugar de um dos rituais que se repetia em toda Mesoamérica para recordar e celebrar a luta dos gêmeos divinos com os deuses do submundo, e o sacrifício do qual surge a vida. O jogo de bola que termina com o sacrifício de uma das equipes inimigas se celebra no submundo, onde se concebe não somente como o lugar da treva e da morte, mas também o lugar onde, graças ao sacrifício, germina a vida.



Figura 2. Pirâmide na Mesoamérica



Figura 3. Jogo de bola na Mesoamérica

Outro exemplo é o esquema de uma aldeia Bororo que expõe Lévi-Strauss no primeiro volume de suas Mitológicas:

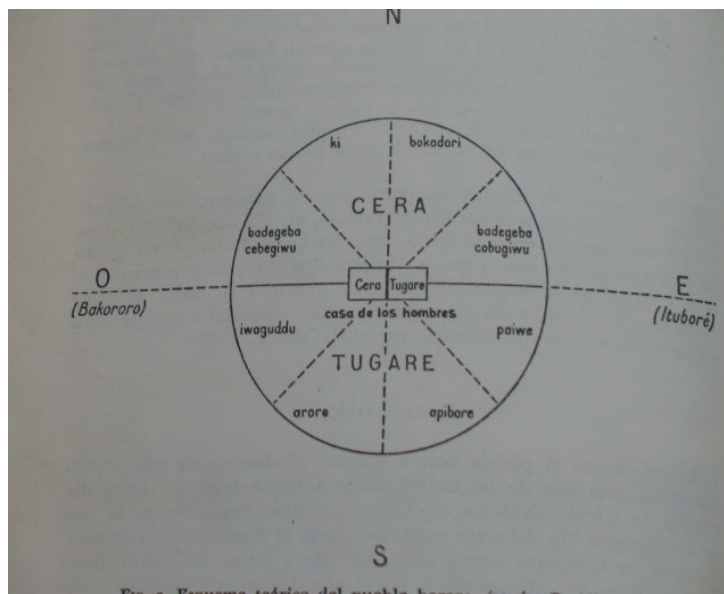


Figura 4. Esquema teórico da Aldeia de Bororo

A aldeia está dividida em duas metades, Cera e Tugare, matrilineares e exogâmicas, uma localizada no norte e a outra no sul. Cada metade está dividida em clãs onde se localizam as cabanas, residência das mulheres e os menores de idade. No centro se encontra a casa dos homens, de forma retangular, também dividida nas duas metades, Cera e Tugare, mas localizadas no oeste e no leste. Desde meu ponto de vista, o mais importante é o círculo imaginário que divide a aldeia do exterior,

o lugar familiar e seguro, do qual está mais além, que não é familiar nem seguro. E a linha, também imaginária, que divide as metades e que se prolonga indefinidamente fora da aldeia, onde vivem os espíritos Bokororo, em direção ao oeste, e os espíritos Ituboré, em direção ao leste.

1 DIVERSIDADE CULTURAL

Ao abordar o conceito semiótico de cultura, enunciamos a ideia de que o significado não é o mero ato de uma realidade que se impõe à percepção e que, por tanto, seria igual para todos. Não é uma realidade extra semiótica a qual cria o significado. Ao contrário, o significado é o criador de **realidades** porque é criador de **sentidos, destacando o plural** porque, efetivamente, os significados da realidade, as cosmovisões são plurais. “Chamamos *cultura* a todo conjunto etnográfico que desde o ponto de vista da prospecção apresenta, com relação a outros conjuntos, variações significativas” (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 217). As realidades construídas pela significação são múltiplas realidades. Cada grupo humano tem “uma concepção muito diferente do realmente real” (GEERTZ, 1990, p. 48).

Neste ponto difiro de Lévi-Strauss, quem postula a proibição universal do incesto como a origem da cultura, e de Geertz quando invoca teorias sobre a hominização. Em minha opinião, não deve se falar de cultura em singular, mas de culturas em plural. Se houve uma origem, o que surgiu não foi a cultura, mas as culturas. Assim se expressa o mito dos indígenas Digger citado por Benedict (1934, p. 27-28): “Deus deu aos homens uma xícara de barro da qual beberam a vida [...] todos a submergiram na água [...] mas as xícaras eram diferentes”. Como disse Santayana (apud GEERTZ, 1990), não se pode falar sem falar uma determinada língua, diferente das outras línguas, nem ter uma religião que não seja uma determinada religião, diferente das outras religiões. E acrescento: não se pode ter uma cosmovisão que não seja uma determinada cosmovisão, diferente das outras cosmovisões. No lugar de pensar, pois, numa hipotética humanidade sem cultura e num momento crítico no qual a cultura começou a existir, prefiro pensar em que todos os humanos quando nascem, integram-se em alguma das muitas culturas existentes adotando suas cosmovisões e suas crenças.

Há muitos exemplos de cosmovisões, de significados da realidade, diferentes no tempo e no espaço. A visão europeia atual da realidade não é a mesma que a de, digamos, a Idade Média. Segundo Veyne (2008), isto foi o que tratou de demonstrar Foucault durante sua obra; que as “verdades gerais” desde as quais vemos a realidade são construções históricas, que não existe uma verdade geral universal, e que as diferentes épocas estiveram encerradas, como num poço do qual não veem as paredes, nessas verdades gerais desde as quais, por exemplo, considerou-se sucessivamente a loucura como santa (Idade Média), como uma sem razão com sentido (Renascimento), como enfermidade física (época clássica), e como enfermidade psíquica (séculos XIX e XX).

Mas não é necessário estar de acordo com essa interpretação que faz Veyne da obra de Foucault para nos dar conta de que a visão da realidade dos indígenas americanos era diferente que a dos europeus conquistadores. Os estudiosos do mundo mesoamericano estão de acordo, por exemplo, na imposição das noções de céu e inferno à cosmovisão dos indígenas é destorcê-las.

Seguramente também a visão de mundo dos portugueses que conquistaram o que atualmente é Brasil, era diferente daquela dos povos originários, os bororo, os karajá, os guaycurá, os payaguá,

etcétera. Como também era diferente a visão de mundo dos franceses que conquistaram estas regiões do Nordeste, assim como a dos povos indígenas nativos dessa região, como os tupinambás, os barbados, os tremembés, e os que ainda viviam no território, como os ka'apor, os krikati, os canela, os guajajara-tenetehara, etcétera.

No livro *A poesia dos números* Daniel Tammet (2015) faz referência o caso da etnia brasileira dos pirahã, cuja língua necessita de vocábulos para medir o tempo e a quantidade. Disse que não possuem o conceito de unidade que o ato de contar requer como algo prévio. A realidade se divide somente em pequena e grande. Não tem o sentido da individualidade, para eles a pessoa é um mundo pequeno e o mundo é uma mandioca grande. Também não são conscientes de que existe o dia de amanhã, vivem num presente contínuo, por isso não contam histórias nem têm mitos de criação.

Às diversas cosmovisões correspondem diferentes maneiras de agir, diversas normas de conduta e estilos de vida diferentes. Comemos diferentes alimentos e de diferentes maneiras, assim como nossas vestimentas, nossas danças, o uso do tempo, nossas relações, nossas paixões, nosso casamento, formas de fazer amor e veneração às deidades, etcétera. Por isso, no início de seu livro *Patterns of Culture*, Ruth Benedict (1934) estabelece que a tarefa da antropologia seja estudar os seres humanos como criaturas das diferentes sociedades.

Enfatizando este ponto, podem documentar-se maneiras de agir não somente diferentes, mas também opostas, como ilustra Lévi-Strauss no artigo “Tudo ao contrário” publicado no livro mencionado ao princípio desta conferência. Na obra menciona a Heródoto quem se assombrava ao observar que no Egito as mulheres se dedicavam ao comércio enquanto que os homens ficavam em casa para tecer, e que ao tecer, começam a trama pela parte inferior; que as mulheres orinavam em pé e os homens agachados, tudo ao contrário, da forma como faziam as coisas em sua própria sociedade. Igualmente sabemos que em algumas sociedades leem e escrevem da direita à esquerda, e em outras, como a nossa, fazem essas atividades ao contrário. Quando se anota um endereço, em algumas sociedades se escreve primeiro o nome da cidade, seguido da rua e do número, e ao final, o nome do destinatário, em outras sociedades, faz-se totalmente o contrário. As costureiras japonesas enfiam a linha na agulha mantendo-na fixa, ao passo que a enfiam no buraco da agulha, e para costurar colocam o tecido sobre a agulha.

Com relação à diversidade de estilos de vida e de normas de conduta, incluímos também a grande diversidade de artefatos culturais: tradições, festas, objetos, etc. Um exemplo muito conhecido é a religião afrobrasileira O Tambor de Mina, conforme meus poucos conhecimentos sobre essa manifestação, é própria do Maranhão. A essas crenças religiosas se associam determinados rituais nos quais o tambor desempenha um papel importante e conta com artefatos que podem ser considerados patrimônio cultural como são os *terreiros* da cidade de São Luís: Casa das Minas e Casa de Nagô.

Outro exemplo, extraído da obra do historiador da arte, Erving Panofsky, é a extraordinária coincidência entre a ordem formal da filosofia escolástica e a da arquitetura gótica. Ambas se estabeleceram na explicitação da ordem, à semelhança da ordem divina e, portanto, à ordem trinitária. As sumas teológicas estavam explicitamente divididas em partes e partes de partes, frequentemente, três como na trindade. E essa mesma explicitação da ordem ocorreu na arquitetura gótica.



Figura 5. Notre-Dame

Antes de prosseguir, convém destacar que as culturas não contêm somente características positivas, mas também características negativas como a visão de mundo que coloca as mulheres em posição inferior com relação ao homem, o qual suscita práticas como o machismo, e artefatos como as leis que consagram a desigualdade. Outro exemplo é a corrupção que em alguns países da América Latina é parte de nossa visão da realidade como algo natural, que gera práticas de corrupção e artefatos como o ditado popular “El que no tranza, no avanza”, que é equivalente a uma expressão similar ao português “Quem não arrisca, não petisca”.

2 IDENTIDADE CULTURAL, NACIONALISMO E PATRIMÔNIO

Da pluralidade das culturas, da diversidade de cosmovisões, de estilos de vida e de artefatos culturais, deriva-se a noção de identidade cultural.

A identidade é um conceito relacional. É o mesmo que se faz com a identidade de uma cultura, ou melhor, é a diferença com outras culturas e não alguma qualidade essencial sempre idêntica a ela mesma, sem transformações. As cosmovisões, os estilos de vida e, em muitos casos, também o patrimônio cultural, mudam com o passar do tempo. Mas conservam sua identidade à medida que conservam sua diferença com relação a outras culturas. É essa diferença que frequentemente se percebe através da ameaça da globalização, e particularmente da invasão do patrimônio cultural, nos artefatos, nas festas e nas tradições, assim como outras culturas, com a imagem do Papai Noel ou a celebração do halloween que descrevemos no início desta conferência.

Mencionamos como exemplo o caso da identidade cultural do povo judeu materializada no sistema de classificação dos animais e simbolizada pela aversão à carne de porco, que foi analisada

pela antropóloga Mary Douglas (1996). Em Levítico (c. 11) e, quase com as mesmas palavras, em Deuteronômio (c. 14), é feita uma classificação dos animais que são considerados puros e lícitos nas refeições, e os que são considerados imundos, portanto, não podem comê-los. Nesses livros do Antigo Testamento sugerem-se também os critérios de classificação, um deles é a forma da unha, relacionada com a característica do animal de ser ou não ruminante. Os animais que ruminam e têm a unha fendida, são puros e podem ser comidos, como é o caso das vacas; os que são ruminantes, mas não têm a unha fendida, são impuros e não podem ser comidos, como é o caso do camelo; os que têm a unha fendida e não são ruminantes também são classificados como impuros. O porco tem a unha fendida, mas não é ruminante, portanto, é impuro e não pode ser comido. Falou o Senhor a Moisés e a Arão com esas palavras: “Dizei aos filhos de Israel: De todos os animais terrestres [...] não comereis: camelo, mesmo que rumine, não tem a unha fendida: é considerado impuro [...] nem porco, mesmo que tenha a unha fendida e o casco dividido, não rumina: é considerado impuro. Não comereis sua carne nem tocareis em seus corpos; são considerados impuros (Lv. 11, 1-8). Porque eu sou o Senhor, vosso Deus; sereis santos, pois, eu sou santo (Lv. 11, 44).

Não há alguma razão higiênica para esta proibição, afirma Douglas; Moisés e Arão não podem ser considerados como especialistas em higiene, mas como líderes religiosos. Portanto, como demonstram os últimos versículos de Levítico, o que propõem os livros sagrados não é uma classificação sanitária, mas religiosa, que tem como princípio uma relação particular do povo de Israel com Deus. É como se dissesse que há outros povos que veneram outros deuses e que têm outros sistemas de classificação, mas que o povo de Israel é diferente e tem uma identidade própria, porque são filhos de Deus e que, entre outras coisas, o que os tornam diferente é ter seu próprio sistema de classificação, que é santa, porque é a palavra de seu Deus consignada em seus livros sagrados. Assim, em Levítico e em Deuteronômio se classificam os animais em terrestres, voadores e aquáticos desde o ponto de vista da pureza e da impureza segundo princípios que são, como todos os sistemas de classificação, **arbitrários**. Trata-se de um sistema de classificação que é próprio deste povo, e que se relaciona com sua **identidade como povo**.

O porco, entretanto, não é o único animal que se classifica como impuro nesses livros sagrados e que não podem ser comidos. Também são impuros o camelo, a lebre, os répteis, as aves que andam sobre quatro patas, e outros do mundo aquático, e também não se devem comer. Isto leva Douglas a perguntar a si mesmo: por que a classificação do porco como animal impuro e a proibição de comê-lo, transformaram-se em símbolo da identidade do povo judeu? Sua resposta nos vai levar a relacionar a identidade cultural com as ameaças da globalização à identidade de um povo, desde tempos remotos (século VIII a. C) no qual os judeus foram levados cativos à Babilônia. O livro primeiro dos Macabeus conta como Antíoco, conquistador de Israel, “Ihes ordenou sacrificar porcos em seus altares (1 Macabeus 1, 50) e fez do ato de comer carne de porco um símbolo de submissão (2 Macabeus 6). Douglas conclui que “Foi ele, então, quem fez destacar a regra que proibia comer carne de porco como o símbolo chave da lealdade ao grupo” (Douglas, 1996:39-40). O livro segundo dos Macabeus narra como Eleazar, um ancião e prestigiado escriba, preferiu morrer a violar a lei comendo carne de porco. Desta maneira foi que não comer dessa carne se transformou no símbolo de identidade do povo judeu.

De uma maneira semelhante, segundo a mesma autora, abster-se de comer carne às sextas se transformou numa característica de identidade dos católicos irlandeses emigrados à Inglaterra. Po-

de-se dizer, então, afirma a autora que “a recusa de comer porco e a abstinência das sextas adquirem relevância como símbolo de lealdade **simplesmente por sua falta de significado para outras culturas**” (DOUGLAS, 1996, p. 40, grifo do autor). É dizer que o que singulariza aos irlandeses emigrados à Inglaterra é o significado que lhe atribuem à norma da abstinência de carne nas sextas não existe para o povo inglês. E para os judeus, é o significado que lhe atribuem ao ato de não comer carne de porco, que simplesmente não existia para os outros povos com os quais tinham contato.

A análise de Mary Douglas relaciona a identidade com o nacionalismo, entendido como a construção de uma identidade como nação, que tem também conotações políticas porque aspira tanto a estabelecer a diferença com outras nações como construir a unidade de um povo, sustentando-a sobre sua cultura própria, como fizeram Herder e os irmãos Grimm no século XVIII, entre outros intelectuais. Consideraram o afrancesamento das elites alemãs como uma ameaça e um obstáculo à construção da ideia da nação alemã, por isso recorreram à cultura popular (*Volk, Folk, folklore*) para edificar sobre ela o que denominaram o espírito do povo alemão. De lá a coleção de canções, danças, lendas, contos e cerimônias populares; o que hoje denominaríamos o patrimônio cultural.

Esses processos de identificação político-cultural se manifestaram com intensidade na América Latina no curso das independências, e nos anos seguintes, quando, como na Alemanha do século XVIII, procurava-se construir a identidade e a unidade nacional. Os políticos e os intelectuais se depararam, então, com a tarefa de propor o que, a seu parecer, conformava ou deveria conformar a identidade nacional. Desde o ponto de vista racial e cultural se falava frequentemente de uma mestiçagem, conformado pela fusão das distintas raças e culturas presentes nos países latinoamericanos, como a fusão do indígena e do espanhol no México e em outros países, ou do indígena, do português e do negro no Brasil.

Ao mesmo tempo, procurou-se na diversidade do patrimônio cultural o que pudesse simbolizar a cultura nacional, escolhendo mais ou menos arbitrariamente tipos, vestimentas, tradições, música, alimentos, bebidas, frequentemente regionais, como estereótipos da nacionalidade. Deste processo, surgiu o charro mexicano, o gaucho argentino, o guajiro caribenho, os e as sambistas do Brasil, com suas respectivas roupas e características “típicas”. Pérez Montfort (2000, p. 28) disse que:

Os estudos folclóricos em praticamente toda América, alcançaram um auge particular a partir dos anos quarenta deste século XX quando uma preocupação que combinava o cientificismo com o nacionalismo permeou os ambientes acadêmicos. Tratando de realizar o estudo objetivo das expressões populares houve vários trabalhos importantes que tinham como principal finalidade fortalecer a própria frente à constante influência de elementos externos, fundamentalmente norte-americanos, favorecidos de maneira particular pelos meios de comunicação de massa.

A pergunta era, e continua sendo, o que é o mexicano, o colombiano, o chileno e o brasileiro? Que características diferenciam cada país dos demais? Ou seja, qual é sua identidade? Como expressa Roberto Da Matta em *Carnavais, malangros e heróis*, uma de suas obras mais difundidas: “Numa palavra, o assunto deste livro é saber o que faz o Brasil, Brasil” (DA MATTA, 2002, p. 29). Sua resposta é que o Brasil o faz Brasil os três elementos do título do livro, dois tipos de personagens: os malandros e os heróis, e uma celebração festiva: o carnaval. Então, Da Matta (2002) sabe que em muitos países do mundo ocidental há carnavais, por isso consagra um capítulo do livro ao destacar

as diferenças entre o carnaval brasileiro e outro carnaval muito famoso, o carnaval de Nova Orleans. A identidade é a distinção.

Mas alguém se pergunta: por que o carnaval? Por que os malandros e os heróis? O mesmo Da Matta (2002, p. 29) destaca que “também temos samba, cachaça, praia e futebol”. Uma resposta muito comum entre quem define os símbolos da identidade: isso é procurado nas diversas manifestações da cultura popular. Por isso, Da Matta (2002) destaca que o autêntico carnaval é o de rua, o do povo e não aquele que é celebrado nos salões da burguesia, embora a burguesia também participe no carnaval de rua. Não somente os intelectuais se ocupam de definir as identidades nacionais, mas também as instituições do Estado. Na Colômbia, por exemplo, foi criado em 1943 a Comissão Nacional do Folclore “com a finalidade de fomentar no país o estudo, classificação e difusão das modalidades ou manifestações típicas” do povo colombiano (PÉREZ MONTFORT, 2000, p.29). Seguramente que nos outros países da América Latina existem instituições semelhantes. No México foi criado em 1988 o Conselho Nacional para a Cultura e as Artes, com o objetivo de “promover, preservar e enriquecer os bens artísticos, culturais e os patrimônios históricos com que conta a Nação”. Nessas instituições que costumam se apoiar nas pesquisas dos intelectuais e são definidos os símbolos da identidade nacional, o “autenticamente” próprio, o “genuinamente” popular.

Os meios de comunicação e a indústria turística também intervêm na definição e na configuração dos símbolos da identidade, apresentando-os como espetáculos para seus públicos, de tal maneira que alguém se pergunta qual é o “autêntico” carnaval brasileiro: o que descreve Roberto da Matta? O do filme *Orfeu Negro*? O do sambódromo do Rio de Janeiro? Os carnavais da cidade de São Luís do Maranhão? Qual é o tango genuíno?, o que se dança para os turistas nos restaurantes do Bairro La Boca? O que se dança em San Telmo? O que dançou Al Pacino no filme *Perfume de Mulher*? O que descreve Arturo Pérez Reverte no romance *Tango da velha guarda*? O que têm de autênticos os rituais de santidade cubana que se representam para os turistas? Os charros mexicanos são como os que aparecem nos filmes dos anos cinquenta? Ou como os cantores da atualidade como Vicente e Alejandro Fernández?

Alguns intelectuais, como Alejo Carpentier, criticam o folclore espetáculo:

[...] o folclore nunca foi algo “divertido” [...] Para conhecê-lo e chegar ao entendimento de suas belezas, é necessário ter muita paciência [...] É alcançado lentamente, dificilmente, sem olhar as horas, esquecendo todas as pressas do homem das cidades. Então, ao final de dias, em que nada acontece, um cantor de voz aguda, uma anciã que ainda dança, um harpista, um violista de dedos sensíveis que nos oferecem tais maravilhas que o milagre nos deixa mudos de admiração [...] Chegamos ao folclore, num segundo de fulgurante revelação, mas quem diz “revelação” nunca diz “espetáculo” (CARPENTIER apud PÉREZ MONTFORT, 2000, p. 31).

Entretanto, algumas vezes o folclore e o espetáculo são influenciados mutuamente. É o caso, por exemplo, da tradição da celebração do dia de finados no México da qual se falou no início da conferência. Estima-se que na rodagem do filme *Janitzio*, realizada nos anos 30 do século passado, desejava-se filmar o ritual do velório dos mortos nas noites de 1º a 2 de novembro em Tzintzuntzan, uma cidade do Estado de Michoacán. O velório ocorreu no cemitério e não tinha luz suficiente para a filmagem, evitando a utilização de luz elétrica, decidiram colocar no cemitério cem velas. Desde

então, pouco a pouco nos cemitérios da região, os cemitérios são iluminados com uma grande quantidade de velas. Não demorou muito para que a celebração do dia de finados se transformasse, em toda a rivera do lago de Pátzcuaro, num espetáculo para turistas.



Figura 6. Velório dos mortos nos dias 1 e 2 de novembro.

3 PATRIMÔNIO CULTURAL, IDENTIDADE E GLOBALIZAÇÃO

Como destacamos no início da conferência, quando se pensou que na tradição da celebração do dia de finados no México estava ameaçada, porque tendia a substituir-se pelo halloween, as instituições do Estado e os meios de comunicação se empenharam na tarefa de não só preservá-la, mas também de difundir-la por todo o país, inclusive naquelas cidades com pouca população indígena onde não se celebrava. A característica dessa celebração que mais se difundiu foi a da confecção dos “altares dos mortos”. Mas a invenção do povo e das instituições acrescentou outros elementos à celebração tradicional, como disfarçar-se de caveiras ou de mortos e, em alguns casos, com na minha cidade, Aguascalientes, realizar um “desfile de caveiras”. Recentemente, o último filme da zaga Bond definiu, ao seu modo, o que é a celebração do dia dos finados “tipicamente” mexicana: em *Spectre*, apresentando um desfile do dia de finados no qual se pode apreciar a influência tanto do carnaval quanto do halloween. E não é difícil para todos os espectadores de todo mundo perceber como a autêntica celebração mexicana do dia de finados. Estes são os efeitos da globalização.



Figura 7. Dia dos Finados representado no filme Spectre

É comum pensar que as tradições locais estão ameaçadas pela invasão das tradições norte-americanas, difundidas pelos meios de comunicação. Mas, nos damos conta de que também ocorrem as coisas ao contrário. Nos Estados Unidos se canta e se dança samba e se toma caipirinha. Dança-se e canta-se tango também. Come-se tacos e bifês de chouriço. É celebrado o dia dos mortos fazendo altares nas escolas. Bebe-se tequila. Em seu célebre livro *Choque de civilizações* Samuel Huntington denuncia a presença invasiva de símbolos da cultura mexicana na América do Norte. E o pré-candidato republicano Donald Trump vê ameaçados os valores dos Estados Unidos pela invasão dos migrantes, por isso propõe reportá-los e completar a elevação de uma muralha entre o México e seu país.

Concluamos perguntando-nos: Presépio contra árvore de natal? Reis magos contra Santa Claus? Dia dos mortos contra halloween? Jazz e rock contra samba? Budismo contra cristianismo? Numa palavra: choque de civilizações, ou seja, de culturas?

A realidade atual é que vivemos num mundo cada vez mais interrelacionado, no qual diversas culturas estão em contato e se influenciam umas às outras, a pesar dos muros, salvo os poucos casos em que, como dizem alguns povos indígenas do Brasil, mantêm-se completamente isolados.

Esse contato e essa influência entre as culturas, entretanto, não têm eliminado, e não deveriam eliminar as diferenças que constituem as identidades culturais. Mas, no lugar do choque de culturas, pode-se buscar o enriquecimento que proporciona a relação entre diferentes, pela qual termino esta conferência somando-me à reclamação dos indígenas do movimento zapatista: construamos “um mundo no qual caibam todos os mundos”.

CULTURE, CULTURAL HERITAGE AND GLOBALIZATION

ABSTRACT

Critical analysis of the plurality of cultures, the diversity of worldviews, lifestyles and cultural artifacts, derives from the notion of cultural identity. The identity is a relational concept. Is the same as you do with the identity of a culture, or rather is the difference with other cultures and not some essential quality always identical to herself, without transformations. The worldviews, lifestyles and, and many cases, also the cultural heritage, change over time. But save your identity as save your difference with respect to other cultures. Is this difference often realizes through the threat of globalization, and particularly the invasion of cultural heritage, in the artifacts, the holidays and traditions, as well as other crops.

Keywords: Culture; Culture Heritage; Globalization.

REFERÊNCIAS

- BENEDICT, Ruth. **Patterns of Culture**. New York: Houghton Mifflin, 1934.
- BOURDIEU, Pierre. **Le sens pratique**. Paris: Minuit, 1980.
- DA MATTA, Roberto. **Carnavales, malandros y héroes**. Hacia una sociología del dilema brasileño. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- DOUGLAS, Mary. **Natural Symbols. Explorations in Cosmology**. London y New York: Routledge, 1996.
- ECO, Umberto. **Tratado de semiótica general**. Barcelona: Nueva Imagen, Lumen, 1980.
- FLORESCANO, Enrique. **Memoria indígena**. México: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 1999.
- FOUCAULT, Michel. Debate con los historiadores. In: TERÁN, O. (Ed.). **El discurso del poder**. México: Folios, 1984.
- FUKUYAMA, Francis. **Confianza (Trust)**. Buenos Aires: Atlántida, 1996.
- GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 1990.
- HALL, Stuart. Cultural Studies and Its Theoretical Legacies. In: GROSSBERG, L.; MELSON, C.; TREICHLER, P. (Eds.). **Cultural Studies**. Nueva York, Londres: Routledge, 1992. p. 277-294.
- HARRIS, Marvin. **Re Rise of Anthropological Theory**. A History of Theories of Culture. Nueva York: Thomas Y. Crowell, 1969.
- KOESTLER, Arthur. A Self-Analysis of a Conversion to Communism. In: CHRISTENSON, R. M.; MCWILLIAMS, R. O. **Voice of the People. Readings in Public Opinion and Propaganda**. New York, Toronto, London, Sydney: McGraw Hill, 1967. p. 91-95.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metáforas de la vida cotidiana**. Madrid: Cátedra, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropología estructural**. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- _____. **La vía de las máscaras**. México, Madrid, Buenos Aires, Bogotá: Siglo XXI, 1981.
- _____. **Todos somos caníbales**. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- PÉREZ MONTFORT, Ricardo. **Avatares del nacionalismo cultural**. México: Ciesas, 2000.
- SCHEIN, Edgar H. **Organizational Culture and Leadership**. San Francisco: Jossey-Bass, 1992.
- TAMMET, Daniel. **La poesía de los números**. Barcelona: Blackie Books, 2015.

THOMAS, William I.; THOMAS, Dorothy S. **The Child in America: Behavior Problems and Programs**. New York: Knopf, 1928.

VEYNE, Paul. **Foucault**. Sapensé: Saperonne, 2008.

WILLIS, Paul. **Aprendiendo a trabajar**. Madrid: Akal, 1988.

ZALPA, Genaro. **Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura**. México: Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2011.

MINIBIOGRAFIA

Genaro Zalpa

Doctor en Sociología por la Universidad de York (Inglaterra). Profesor del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (México). Coordinador del doctorado en Estudios Socioculturales. Coordinador de la Red Latinoamericana de Posgrados en Estudios sobre la Cultura.

Thiago Augusto – tradutor.

Possui graduação em Letras pela Universidade Federal do Maranhão (2008) e Mestrado em Linguística Espanhola pela Universidade Autônoma de Assunção. É tradutor da língua espanhola e professor de língua espanhola do Colégio Universitário da Universidade Federal do Maranhão e pesquisador nas áreas de Linguística Aplicada ao Ensino de Línguas e Linguística Cognitiva. thiguinho1985@hotmail.com / espanhol.ncl@gmail.com