

Das tradições corporeificadas às demarcações do Estado: colonialidades na política de mestres da cultura no Ceará

Daniel Paiva de Macêdo Júnior¹
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Desde a promulgação da Lei 13.351/2003, o Estado do Ceará realiza a demarcação da tradição popular a partir do registro de experiências encarnadas a quem são conferidas os títulos de Mestres da Cultura. Reconhecendo o exercício de poderes do Estado na definição dos ‘Tesouros Vivos’, o presente trabalho se debruça nas normativas legais buscando evidências sobre o manejo e o desígnio do que é entendido por cultura digna de incentivo e de conferência patrimonial. Com eles, realizo dinâmica analítica a fim de tomar notas das colonialidades do poder, do ser, do saber, do tempo e do espaço que envolvem a regulamentação e que delineiam a política pública em análise como medida para determinação e de controle sobre os outros em detrimento das deliberações internas das comunidades de sentidos.

Palavras-chave: mestres da cultura; Ceará; colonialidades; tradição

MACÊDO JÚNIOR, Daniel Paiva de. **Das tradições corporeificadas às demarcações do Estado: Colonialidades na política de mestres da cultura no Ceará.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 9 (19): 99-118, janeiro a abril de 2022. ISSN: 2358-5587

¹ Doutorando em Comunicação Social na UFMG, bolsista da CAPES e pesquisador do Núcleo Tramas Comunicacionais: Narrativas e Experiências. Atualmente é professor no curso de Jornalismo da UFMT em Barra do Garças.

From embodied traditions to State demarcations: colonialities in the policy of masters of culture in Ceará

Abstract: Since the promulgation of the Law 13.351/2003, the State of Ceará has been demarcating popular tradition by registering embodied experiences to whom the titles of Masters of Culture are conferred. Recognizing the exercise of State powers in the definition of the 'Living Treasures', the present work is focused on the legal norms seeking for evidences about the management of what is understood by culture worthy of incentive and patrimonial conference. With them, I perform analytical dynamics in order to take notes of the colonialities of power, of being, of knowing, of time and space that involve the regulation and that outline the public policy under analysis as a measure for determination and control over the others in detriment of the internal deliberations of the sense communities.

Keywords: masters of culture; Ceará; colonialities; tradition.

De las tradiciones encarnadas a las demarcaciones estatales: colonialidades en la política de maestros de cultura en Ceará

Resumen: Desde la promulgación de la Ley 13.351/2003, el Estado de Ceará realiza la demarcación de la tradición popular a partir del registro de experiencias encarnadas a quienes son conferidos los títulos de Maestros de la Cultura. Reconociendo el ejercicio de los poderes del Estado en la definición de los 'Tesoros Vivos', el presente trabajo se centra en la normatividad jurídica buscando evidencias sobre la gestión y diseño de lo que se entiende por cultura digna de incentivo y conferencia patrimonial. Con ellos realizo dinámicas analíticas con el fin de tomar nota de las colonialidades del poder, del ser, del saber, del tiempo y del espacio que implican la regulación y que perfilan la política pública en análisis como medida de determinación y control sobre los otros en detrimento de las deliberaciones internas de las comunidades de sentidos.

Palabras clave: maestros de la cultura; Ceará; colonialidades; tradición.

Influenciado pelos livros nacionais de registros adotados como mecanismos de reconhecimento do patrimônio cultural imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o Estado do Ceará instituiu política que confere e titula Mestres da Cultura desde 2003. Com isso, a medida assume nos corpos uma via de inscrição de saberes e de encarnação da cultura. Ao conferir e distinguir os donatários de saberes culturais validados, a iniciativa exerce curadoria que enreda ficções ao compor identidades institucionalmente legitimadas sob a alcunha de tradição popular.

A tradição é tomada, aqui, como uma firma estabilizadora da cultura por onde se demarca uma afirmação identitária e projeta imaginário sobre os modos de ser, de saber e de viver no território. Afirmada pelo Estado nas políticas de patrimonialização e instauradas em práticas populares, a reivindicação da tradição afirma um modo idealizado para uma determinada prática cultural, por um lado; e a rejeição às transformações das ações culturais em razão dos deslocamentos possíveis com o tempo, por outro.

Considerando as tensões para afirmação cultural em face às pluralidades brasileiras, Fonseca e Andrade (2020: 63) identificam que a expressão de uma tradição que se faz no singular – o singular de uma mirada homogeneizante – reforça uma política que se manifesta em continuidades e em manutenções para frear movimentos das temporalidades e, nisto, uma vontade de permanecer delegada aos outros “ao selecionar passados, ao delegar o saber aos performers, ao negociar transformações”.

A definição da tradição a partir da encarnação de Mestres da Cultura no Ceará é realizada pela Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, que orienta a publicação de edital anual (CEARÁ, 2006) e aberto a todas as pessoas com mais de 20 anos de práticas culturais comprovadas em determinada linguagem e de intervenção em dada territorialidade (CEARÁ, 2003). Sob o crivo de Comissão Especial composta por especialistas indicados pelo Secretário de Cultura em exercício, os perfis de saberes populares são submetidos a expressão de poder gerido pela figura do Estado a quem é atribuído no ornamento oficial a demarcação da tradição em corpos selecionados. Logo, é justo questionar os termos em que tradição e cultura se circunscrevem nesta política legal; bem como as implicações sociais dela decorrentes. Afinal, como adverte Rita Segato (2007: 31), “as tradições culturais que a nação abriga se comportam como uma espécie de vitrine pela qual todos os grupos sociais se sentem convocados a participar sem restrições”².

Para tecer olhares críticos, me ancoro nas ideias de Rita Segato (2018: 27) ao propor deliberação interna como movimentos de decisão experienciados em dinâmicas comunitárias pela qual os povos praticam temporalidades como “um constante processo de abandono, invenção ou adoção de costumes”³ e nas de Silvia Rivera Cusicanqui (2018: 72) ao ponderar comunidade de sentido como um conjunto amplo de sujeitos entrecruzados em pactuações culturais e simbólicas

² Traduzido do original: “las tradiciones culturales que la nación hospeda se comportan como una especie de vitrina por la qual todos los grupos sociales se sienten convocados a participar sin restricciones”

³ Traduzido do original: “un constante proceso de abandono, invención o préstamo de costumbres”

comuns e pela qual é possível “perfurar de forma mais certa a massa institucional e o apagamento discursivo que pesa sobre nossas cabeças”⁴. É diante do reconhecimento das deliberações internas praticadas por comunidades de sentido que, neste trabalho, problematizo a os movimentos de estabilização da cultura praticados pelo Estado do Ceará ao encarnar a tradição a partir da política patrimonial em análise.

Para isso, foco atenção nas normativas que amparam e que delimitam os “tesouros vivos” (CEARÁ, 2003) que tratarei simplesmente por Mestres da Cultura – dado que convém ao uso comum da titulação. Diante dos textos da lei, interessam-me as fissuras, as brechas, as demarcações pelas quais o Estado do Ceará outorga a um dado corpo o status de patrimônio da tradição popular. Mirar este contexto é um convite crítico à leitura das colonialidades praticadas pelo Estado frente às dinâmicas de deliberação interna em comunidades de sentido.

O texto a seguir posiciona-se em diálogo com autores críticos às colonialidades e divide-se em três campos: no primeiro, retomo as discussões sobre tradição e identidade a luz do contexto histórico na América Latina; no segundo, a partir de atos de leitura das peças legais que sustentam e delimitam a política de Mestres da Cultura no Ceará, explico leituras sobre os poderes do Estado na demarcação da tradição; no terceiro, pratico uma análise das colonialidades constantes nos textos da lei e nas práticas estatais regulamentadas para seleção e conferência das titulações.

Fabricações de tradição e identidade na América Latina

Pensar as questões radicadas no campo da cultura nos convoca a tecer olhares que nos permitam perceber nos entornos e nas curvas um conjunto de pistas norteadoras das enovelções que enunciam as compreensões em disputa sobre práticas e sobre identidades. Nestes termos, estes são escritos feitos sob égide teórico-metodológica crítica às colonialidades a fim de compreender a política de Mestres da Cultura em face aos movimentos do tempo e às contradições e embates que conformam o que se entende digno de manter-se presente sob a alcunha de ‘patrimônio cultural’ legado à ‘tradição’.

Radicular uma postura crítica às colonialidades para pensar as questões já dispostas é reafirmar as compreensões de Quijano (2005: 117) em que a “América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como primeira identidade da modernidade”. Assim, as marcas da identidade que nos dizem sobre ser latinoamericano são aspectos basilares de colonialidades que, antes praticada por europeus, hoje se efetiva nas políticas públicas ao definir e orientar horizontes praticáveis nos termos da cultura.

Quijano (2005: 117) confere que, fruto do processo das relações de dominação, “tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha” no território. O ‘outro’, aqui, assume o signo da diferença e estabelece relações duais que impõem a norma como o lado oposto. Trata-se, como observara Quijano (2005: 119), de fundamentar cisões no campo da cultura a fim de compor identidades dominantes e subalternizadas. Em termos

⁴ Traduzido do original: “horadar de manera más certa la mole institucional y la borrachera discursiva que pesan sobre nuestras cabezas”.

históricos, Quijano (2009: 83) é assertivo ao entender que “o eurocentrismo levou virtualmente todo o mundo a admitir que numa totalidade o todo tem absoluta primazia determinante sobre todas e cada uma das partes” como gesto duplo que impõe uma lógica única e comportamentos homogêneos e, nisto, confere o lugar de ‘outro’ ao desviante.

As contribuições de Quijano (2005: 121) ao entender que a Europa “também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura e, em especial, do conhecimento” são potentes ao permitir-nos complexificá-las em face aos debates de nossos tempos em torno das leituras sobre branquitude como expressão da norma – que não essencialmente se faz europeia, dado os movimentos de mundialização da economia que, a seu modo, deslocam as noções de hegemonia também no campo da cultura em torno de outras expressões territoriais.

Em movimentos, as colonialidades demarcam uma reorientação normativa de tempo e de espaço na América Latina sob moldes embranquecidos que se voltam a desmontar práticas comunitárias e a alocá-las sob insígnias de pretensas tradições a fim de posicionar sujeitos em contradição como partes componentes do sistema. Deste modo, a modernidade advogada pela Europa desmancha a pretensa pureza das práticas culturais e das identidades e as subjuga sob alcunhas que dizem respeito aos exercícios de poderes. Por isso, é razoável refletir, como fizera Quijano (2005: 122), que os perfis demarcados como representação da tradição não ocupam o mesmo lugar social experienciado pelo branco que lhe confere a alcunha, pois as marcas da diferença são a medida para impor inferiorização e controle. Por isso, estes escritos admitem nas colonialidades uma dinâmica fabril no campo da cultura na medida em que postula identidades que se praticam em poderes e revelam em dinâmicas de historicidades os lugares sociais alocados a diferentes grupos sociais.

Nas linhas das leis: tradição e cultura sem lírios

Para fins deste trabalho, me debruço sobre o ornamento legal que fundamenta a política patrimonial de registro dos Mestres da Cultura por entendê-lo como uma textualidade essencialmente política que permite tomar notas sobre as fissuras e os embates para demarcação das identidades validadas pela nação. Tomar os postulados legais que se voltam a definir tradição é um convite para ler as sistemáticas que regulam a regra e o ‘outro’ – admitindo este último parte da norma em dinâmicas de contradição.

Nas vias dos termos e das hierarquias que fundamentam o Estado Brasileiro, busca-se nos regimes da norma a compreensão das dissonâncias que compilam particularidades ao caso cearense ao radicar e normativizar colonialidades diante das deliberações internas de saberes em comunidades subjgadas sob alcunhas da diferença. Portanto, é justo partir da Constituição Federal (BRASIL, 1988) e dos artigos que, sob o título de promoção da ordem social, radicam a cultura como objeto de intervenção. Fincando, assim, as bases para uma política de patrimonialização.

No Art. 215, o Estado “garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais” pelas vias que admitem a demarcação singular de uma cultura homogênea que regimenta a nação sendo, portanto, objeto de atenção, de circulação e de fortalecimento. Desde a versão primeira, este artigo foi encorpado com outros dois parágrafos que modulam esta noção:

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais. (BRASIL, 1988)

Me vejo diante das bases constitucionais e miro marcas de contenção dos movimentos das temporalidades. No primeiro, é justo notar o emprego do verbo ‘proteger’ como um gesto para cristalização das práticas e dos saberes. O significado, por sua vez, é dúbio no que diz respeito à relação de indígenas e negros com o processo civilizatório nacional: a construção frasal que destaca estas culturas permite a compreensão que os aloca em pertença e em diferença com os grupos variantes que – estes, sim, na legislação – fundamentam marcas civilizacionais. No segundo, outorga-se o poderio de ‘fixação’ do calendário como um norte de práticas comuns que exprimem sentidos de pertença e de conjugação da cultura nacional que versa o Art. 215.

O Art. 216, na esteira do ideário de uma cultura nacional, tipifica patrimônio cultural brasileiro como “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Há, portanto, demarcação identitária sob juízo de valor na compreensão constitucional sobre cultura e sobre patrimônio que transcende, a seu modo, as delimitações territoriais e as vias pelas quais reafirma os sujeitos pertencentes à nação. Dentre os compostos em que o Estado Brasileiro delimita patrimônios, especifica como objetos de interesse:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (BRASIL, 1988)

A amplitude conferida às figuras que podem vir a ser patrimônio conferem, diante do que o Estado enclausura, os interesses de contenção e de flexão de poderes. Não por menos, este artigo estrutura-se em parágrafos que estabelecem pactuações e responsabilidades sob a lógica de ‘proteção’ equivalente à disposta no artigo antecedente. Assim, temos um composto versado em:

§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. (BRASIL, 1988)

Destaco atenção, diante da normativa, na tessitura de poderes que firma ao Estado Brasileiro a potência de demarcação sobre modos de ser, de viver e de experienciar identidades e tradições a compor a nação em detrimento das dinâmicas particulares de deliberação interna que acometem circunscritos comunitários. Temos, aqui, uma flexão para dizer sobre a cultura nacional limitando identidades diante de movimentos do tempo. O emprego dos verbos ‘proteger’ e ‘promover’ no § 1º apontam a cristalização – já demarcada no Art. 215 – como um

signo estático no tempo que se projeta ao devir. Não é por menos que encontramos no § 1º e no § 2º a definição de métodos para demarcar patrimônios e a mensura de outorga única pelo Estado.

Pelas vias constitucionais, a compreensão constitucional sobre patrimônio cultural emprega sanções frente a medidas ofensivas nos termos do direito penal em vigência no § 4º e demanda políticas de financiamento no § 3º do Art. 216. Este último é basilar para compreender as diretrizes para aporte de recursos, pois a política orçamentária no campo da cultura precede a compreensão e reconhecimento das práticas e das linguagens em fundamentos culturais pelo Estado que, a seu modo, orienta o desenho das medidas públicas. Por fim – e não menos importante – o § 5º versa em patrimônio os quilombos e os rastros das experiências negras no território.

As vias com as quais ‘proteger’ e ‘patrimônio cultural imaterial’ ganham sentido nas ações do Estado Brasileiro constitui para Márcia Sant’Anna (2006: 16) objeto de “discussão histórica” que, em 1997 e sob a envergadura de seminário internacional, lança a Carta de Fortaleza à luz de “experiências brasileiras e internacionais de resgate e valorização da cultura tradicional e popular” que apontam a necessidade de “criação de instrumento legal instituindo o registro como seu principal modo de preservação”. Esta é a base fundamental para, em vias do trâmite legal, equacionar o Decreto nº 3.551/2000 que institui os modos de registro do patrimônio cultural imaterial em quatro livros de dossiês designados no Art. 1º conferidos em:

- I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;
- II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;
- III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
- IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. (BRASIL, 2000)

A inscrição em um dos livros, como admite o § 2º do Art. 1º, se faz diante da “continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira” sob juízos de valores conferidos pelo Estado Brasileiro diante da definição de regimes estáticos no tempo. Não por acaso, o Art. 7º confere que patrimônios reconhecidos são reavaliados a cada decênio sob miradas que julgam as permanências diante das cristalizações conferidas na alcunha de patrimônio – podendo, assim, perder a legitimação.

As instâncias administrativas de gestão pública da cultura em esferas municipais, estaduais, distrital e nacional, além de associações civis, são partes legítimas para instaurar o processo de registro, como versa o Art. 2º. Contudo, compete ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural vinculado ao IPHAN a analítica de reconhecimento e as devidas inscrições segundo o exposto no Art. 3º e no Art 4º. A dinâmica analítica que culmina na figuração dos livros é, para Sant’anna (2006: 20), um gesto do Estado em diferença ao lugar de observador, dado que “o conhecimento gerado sobre essas manifestações permitirá identificar de modo bastante preciso as formas mais adequadas de apoio à sua continuidade”. É justo observar o lugar de Sant’anna como componente da estrutura de governo neste período; tal qual não podemos perder de vista a manutenção e a continuidade como projeto em detrimento das dinâmicas de deliberação interna.

Diante do § 20 do Art. 1º do Decreto 3.551/2000 que confere a possibilidade de novos livros serem abertos desde que a natureza dos itens de registro não esteja contemplada nas inscrições anteriores, o Estado do Ceará regulamenta a criação de livro próprio para registro dos Mestres da Cultura Tradicional e Popular via Lei nº 13.351/2003, sob iniciativa do Poder Executivo. A medida admite que determinados sujeitos, de saberes e de memórias corporeificadas, assumem-se patrimônio sob a envergadura de “Tesouro Vivo” desde que atenda ao § 10 do Art. 1º que considera “a pessoa natural que tenha os conhecimentos ou as técnicas necessárias para a produção e preservação da cultura tradicional popular de uma comunidade estabelecida no Estado do Ceará”, que comprove 20 anos de residência no Estado e de participação em atividades culturais e esteja capacitado para a transmissão de saberes, como evidencia o Art 2º. Há, entretanto, critérios valorativos que estruturam o Art 3º admitindo como elementos:

- I - relevância da vida e obra voltadas para a cultura tradicional do Ceará;
- II - reconhecimento público das tradições culturais desenvolvidas;
- III - permanência na atividade e capacidade de transmissão dos conhecimentos artísticos e culturais;
- IV - larga experiência e vivência dos costumes e tradições culturais;
- V - situação de carência econômica e social do candidato. (CEARÁ, 2003)

Em que pesem as intenções, a noção de relevância está atrelada às delimitações do que o Estado do Ceará compreende por cultura tradicional a fim de engessar estes perfis como representações das performances, das poéticas e das práticas que se cunham patrimoniais. Em outras palavras, encarnam figuras do passado em cristalizações das práticas como um gesto de negação aos movimentos do tempo e um esforço para imobilidade da ritualística em contradição com as formatações outras que se fazem no seio das deliberações internas de comunidades de sentidos e de saberes – pela qual versaremos discussão com maior fôlego na próxima sessão.

Pleiteantes a Mestres da Cultura são selecionados via edital público sob gestão da Secretaria de Cultura do Estado do Ceará. O Art 7º da Lei 13.351/2003 admite a instauração sob aceno dos mesmos perfis jurídicos constantes no Art 2º do Decreto 3.551/2000; com a particularidade, no caso cearense, do Art. 8º que demanda requerimento preenchido e assinado pelas candidaturas a titulação de Mestre. São eleitos, como delega o Art. 9º, em seleção realizada pelo Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural do Ceará - COEPA.

Os sujeitos que ascendem a Tesouros Vivos recebem honraria com a titulação e pagamento de um salário mínimo por mês até a ocorrência da morte, como assegura o Art. 4º. O caráter vitalício da medida, por sua vez, acompanha-se de deveres constantes no Art 5º e no Art 6º que responsabilizam os Mestres pela tutoria de formações organizadas pela Secretaria de Cultura do Ceará na intenção de “transferir seus conhecimentos e técnicas aos alunos e aprendizes” e pela atestação da atuação em relatórios bienais a serem avaliados pelo COEPA.

Em 2003, dentre as sínteses da 32ª Conferência da UNESCO, radica-se a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. O Estado Brasileiro é um dos signatários da convenção e, dado o contexto nacional de realização das Conferências de Cultura ocorridas em 2005, é acrescido naquele ano o § 3º ao Art. 215 da Constituição Federal a previsão de um Plano Decenal orientado “ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público” (BRASIL, 1988) visando, dentre outras coisas, demarcação do patrimônio cultural brasileiro em torno de termos como “defesa” e “valorização” constantes no inciso I.

O maior desdobramento, por sua vez, está no Decreto Nº 5.753, de 12 de abril de 2006, pelo qual o Governo Federal promulga os termos da Convenção ratificando a assinatura já realizada pelo país. Dentre os termos, a legislação tipifica patrimônio cultural imaterial como

as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável. (BRASIL, 2006)

Diante da definição, quero destacar dois elementos: apesar de admitir o reconhecimento do patrimônio pelos indivíduos e de conferir a possibilidade de transformações dos patrimônios em razão de questões no tempo e no espaço; impinge a necessidade de compatibilidade com os instrumentos internacionais. Este último, aliado ao termo salvaguarda, confere ao Estado a demarcação e a revitalização sobre patrimônios culturais em medidas de “identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão” (BRASIL, 2006). Em outras palavras, estabelecem vias de controle e de manejo.

Os termos da convenção acionam os Estados Partes a assumirem o duplo lugar de responsabilidade com o patrimônio de interesse internacional radicado em outros países e, em medida justaposta, a atenção particular ao território sob competência firmado no Art. 11. Este último, como esforço em estabelecer marcos para circunscrição nacional das políticas de salvaguarda, aponta no Art. 12 a estrutura de inventários como método para “assegurar a identificação” (BRASIL, 2006); e avança no Art. 13 ao versar sobre medidas “para assegurar a salvaguarda, o desenvolvimento e a valorização do patrimônio cultural imaterial” (BRASIL, 2006) que, nos termos de registro, convoca atenção ao inciso III do § 4º ao firmar a criação de instituições específicas de documentação frente à demanda por “medidas de ordem jurídica, técnica, administrativa e financeira adequadas” para salvaguarda – que, no caso brasileiro, já existia sob a firma da atuação do IPHAN.

Vale destaque ao Art. 15 da Convenção na medida em que orienta-se à participação de comunidades, grupos e indivíduos no manejo da política de salvaguarda. Imprime, nos termos da lei, que “cada Estado Parte deverá assegurar a participação mais ampla possível das comunidades, dos grupos e, quando cabível, dos indivíduos que criam, mantêm e transmitem esse patrimônio e associá-los ativamente à gestão do mesmo” (BRASIL, 2006). Aqui cabem dois rumos de leitura que advogam convocação seletiva: no primeiro, diante das fissuras, ao denotar a agência inerente ao ‘quando cabível’ segundo os interesses do Estado; no segundo, em aliança às bases constitucionais, a noção onde comunidades e grupos se fazem sob o juízo que define quem são os praticantes do que impetra-se por cultura nacional.

A medida internacional e nacional suscitam alterações relevantes no desenho da política de mestres da cultura, firmadas na Lei Estadual nº 13.842, de 27 de novembro de 2006. Convalescendo a Lei de 2003, a medida formata a aplicação das titulações definindo as mecânicas norteadoras do edital de seleção. O marco

legal institui no Art. 9 que apenas as Secretarias Estaduais, o Conselho Estadual da Cultura do Estado do Ceará – CEC, os órgãos municipais de cultura e as Câmaras de municípios situados no Estado do Ceará poderão realizar a indicação de Tesouros Vivos ao edital. Atribui, ainda, ao Secretário Estadual de Cultura a indicação de uma comissão especial “formada por 5 (cinco) membros de reputação ilibada e notório saber” a ser aprovada no COEPA, como especifica o Art. 10. No Art. 14, previa-se a aprovação máxima de 12 mestres por ano e um teto máximo de 60 tituláveis – a ser ampliado para 100 em junho de 2022 através de Decreto Estadual no prelo.

Nestas últimas evidências, Ceará (2006) delega o poder de desígnio de candidatas e candidatos a Mestres da Cultura apenas agentes a estrutura pública do Estado e dos Municípios, reduzindo, assim, a possibilidade de autoafirmação das comunidades de sentidos na postulância da titulação. São os olhos do Estado, ainda, que operam a seleção dos aptos a receberem a honraria a partir da Comissão de notáveis proposta e aprovada nos núcleos de deliberação estatal.

Quando tomadas as nominatas das portarias públicas de tal comissão, é possível identificar a presença recorrente de acadêmicos, de docentes universitários e de técnicos das instituições públicas de fomento à cultura, a exemplo do IPHAN. Neste último aspecto, não adensaremos a discussão por tomar os marcos legais como objeto de atenção deste trabalho; mas que é algo já observável nas notas preliminares de análise e que será objeto de escritos futuros. De todo modo, a percepção do olhar acadêmico e institucional e a identificação da ausência de representações das comunidades de sentidos nas viantes linguagens é relevante para tomar notas sobre os olhos que analisam e selecionam os Mestres a fim de estabilizar as práticas culturais a partir de uma experiência encarnada.

Analítica da política de mestres da cultura

Mirar as bases de política patrimonial evoca remontar os lugares em que as práticas da ‘norma’ e do ‘outro’ ocupam na tessitura da nação. Rita Segato (2007: 29-30) é categórica ao propor uma análise conjuntural fincada nas especificidades que conformam diferenças, via pela qual observa o que caracteriza por

predomínio discursivo de uma matriz de nação que não é outra coisa que matriz de alteridades, é dizer de formas de gerar ‘outridades’ concebidas pela imaginação das elites e incorporadas como forma de vida através de narrativas maestrais endossadas e propagadas pelo Estado, pelas artes e, por último, pela cultura de todos os componentes da nação⁵.

Trata-se, em diferença a uma dinâmica naturalizável, de uma tessitura complexa analisada por Segato (2007) em vias de jogos de poder que estruturam e sustentam o lugar ‘outro’ como signo de uma dominação contínua que se faz marca de um ideário nacional. Produzir a firma da diferença diante da norma é um gesto para dizer de si, para reafirmar polos de expressão do poder. A política de cultura, posicionada no centro das interrogações, se versa em regime dual entre valorização e dominação: a primeira na intencionalidade de pacificação das tensões na reafirmação de uma cultura nacional; a segunda na estratégia de cristalização das práticas e de reforço das lógicas de dominação e de espetacularização dos compreendidos como outros.

⁵ Traduzido do original: “predominio discursivo de una matriz de nación que nos es otra cosa que matriz de alteridades, es decir de formas de generar otredad, concebida por la imaginación de las elites y incorporada como forma de vida a través de narrativas maestras endossadas y propagadas por el Estado, por las artes y, por último, por la cultura de todos los componentes de la nación”.

Não proponho, aqui, uma análise isenta. Ainda que este estudo tome como materialidades os documentos técnicos, é justo notar o caráter político que impregna a formulação e a aprovação dos marcos legais e das titulações, por um lado; e do meu olhar enquanto um jovem pesquisador cearense forjado em meio às contradições e as delícias de ser gay em área rural no semiárido. Por isso, tal qual Segato (2007: 16), me colocar diante da análise de políticas setoriais é um gesto para mirar as fraturas, as incoerências, as anulações das particularidades e das significações que assumem frente a movimentos das temporalidades e incorrem em dominação que, aliás, “se transformaram em formas legitimadas de intervenção”⁶.

Neste rumo, tomo hegemonia nas vias discutidas por Rita Segato (2007: 30) ao propor tratar-se de “uma narrativa interessada por parte das elites, porém que não deixa de ter sentido e, eventualmente, ser ativada com outro signo ideológico pelos setores subalternos”⁷. Há, portanto, movimentos que tecem fricções e incorporações tornando a hegemonia um objeto em circulação – não por menos, em transformação e em disputa.

A demarcação cultural de agrupamentos em torno de noções essencialistas que orbitam o circuito hegemônico é, para Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 59), um gesto de colonização diante do adorno multicultural do neoliberalismo. O primeiro ponto que destaco é a alocação da figura de Mestres da Cultura frente à dualidade entre ‘outro’ volvendo-se ‘norma’. Para isso, aprendo com Milton Santos (2001: 44-45) que a generalização e a coisificação da ideologia versa um binômio que “de um lado, se multiplicam as percepções fragmentadas e, de outro, pode estabelecer-se um discurso único do mundo”. Um Mestre da Cultura, neste sentido, converge como uma iluminura idealizada a compor o imaginário de um povo na medida em que a prática se faz única, particular, preciosa e distante da experiência comum.

A política de Mestres da Cultura é, afinal, uma demarcação estatal sobre a tradição conferindo o imaginário popular em torno dos ‘outros’ que moldeiam o território. Revela, assim, projeções e orientações espraiadas do campo simbólico às searas orçamentárias. Faz-se ao eleger uma condição corporeificada como de poente de uma prática angulada ao passado e pela qual empreende-se esforços de manutenção em vias de negação das transformações que incorrem a linguagem artística e cultural.

O desejo de intermediação política e de amparo orçamentário para fortalecimento das práticas culturais não pode ser confundida com as vias de domínio do Estado sobre os corpos, as práticas e as linguagens. Afinal, é possível conduzir políticas de fomento a práticas culturais que valorizem as dinâmicas de deliberação interna que incorrem às comunidades e, nisto, reconhecer que os fazeres estão dispostos em movimentos no tempo capazes de refundar lógicas e de atualizar os itens conjugados em tradição. A política de Mestres da Cultura, frente a negação do Estado do Ceará às dinâmicas de deliberação ao tomar por parâmetro um pressuposto embranquecido sobre tradição, revelam os perigos denunciados por Rivera Cusicanqui (2018: 68-9) onde “a intermediação política que apelaram as populações estigmatizadas resultou [em dinâmicas] mais arriscada, já que se sustenta em lógicas corporativas que fazem um uso instrumental da alteridade cultural”⁸.

⁶ Traduzido do original: “se transformaron en cuñas legitimadas de intervención”

⁷ Traduzido do original: “una narrativa interesada por parte de las elites, pero que no deja de tener sentido y, eventualmente, ser activada com otro signo ideológico por los sectores subalternos”

⁸ Traduzido do original: “la intermediación política a la que han apelado estas poblaciones estigmatizadas ha resultado más riesgosa, ya que se sustenta en lógicas corporativas que hacen un uso instrumental de la alteridad cultural”.

A crítica aqui tecida não se volta contra os detentores de saberes, mas contra o Estado do Ceará que pratica colonialidades na “captura estatal das identidades étnicas, de todo o ganho de capital simbólico que nasce do trabalho impago de gerações e gerações”⁹ como já alertara Rivera Cusicanqui (2018: 125) ao pensar sobre o caso boliviano. Ao delimitar a envergadura de Mestres da Cultura, assenta-se premissas sobre identidade, cultura e território compondo uma narrativa sobre tradição na afirmativa de um lugar comum de coexistência dos três quesitos. Rivera Cusicanqui (2018: 120) já nos dizia que a territorialização da identidade e da nação “bloqueiam nossa capacidade de conhecimento social ao afastar-nos das múltiplas realidades que são, às vezes, difusas e planetárias, compactas porém também porosas e moleculares”¹⁰. Considerando que a política se faz no circunscrito de corpos pobres nos termos do inciso V do Art 3º da Lei 13.351/2003 (CEARÁ, 2003), o ato demarcatório é um gesto homogeneizador.

A tradição evocada nos termos da figura do Mestre da Cultura eleito pelo Estado se faz como afirmativa de legitimidade. Maria Gislene Fonseca e Rafael Andrade (2020: 55) identificam que a ideia de tradição está amparada nas noções de legitimação para conferir “às manifestações um status de relevância por aqueles que as praticam e as vivenciam”. Dizer o legítimo é um duplo gesto, dado que também recai aos não-pertencentes e aos não-praticantes e, nisto, o Estado do Ceará assume o papel de agência sobre a identidade, a cultura e o território ao esquivar-se das afirmativas construídas na deliberação coletiva que tangenciam comunidades de sentido.

Os postulados legais aqui dispostos evidenciam contornos em que a modernidade e a tradição urgem em dualidades convergentes que sustentam a totalidade colonial. Por isso, penso ser potente entender as regulamentações como espelhos inexatos tal qual Quijano (2005: 130) ao questionar a perspectiva eurocêntrica – afinal, ambas são invenções alocadas na dualidade exposta. Assim, ao tomarmos esta fonte como mirada única para leitura do mundo, somos “conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós”. Dessa forma, encontramos na figura dos Mestres da Cultura um imaginário disforme em comparação às experiências mutáveis e que nos dizem muito mais sobre as dinâmicas e os interesses dos dispositivos do Estado do Ceará que as delimita do que sobre os sujeitos que as corporificam ou sobre nós que coabitamos o território.

Colonialidades praticadas na demarcação da tradição

Interessa, pois, conferir que as colonialidades constantes na demarcação da tradição através da figura de Mestres da Cultura não são homogêneas e se modulam em dinâmicas múltiplas passíveis de serem lidas em meio aos ditos e não-ditos das leis que o amparam. A primeira, na possibilidade de demarcação da tradição pelos ensejos do Estado, encontramos a **colonialidade do poder**¹¹ que “sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder”, como nos ensina Quijano (2009: 73). Não por menos, atento à colonialidade do poder nas práticas

⁹ Traduzido do original: na “captura estatal de las identidades étnicas, de toda la plusvalía simbólica que nace del trabajo impago de generaciones y generaciones”

¹⁰ Traduzido do original: “bloquean nuestra capacidad de conocimiento social al alejarnos de esas múltiples realidades, que son a la vez difusas y planetarias, compactas pero también porosas y moleculares”

¹¹ Sob leitura em Quijano (QUIJANO, 2009: 100), poder surge neste trabalho como uma “malha de relações sociais” onde explorações e conflitos emergem de modo articulados em torno da disputa pelo controle das formas de existência social.

culturais, o pesquisador identifica um movimento onde a perspectiva eurocêntrica impõe-se hegemônica como modo único de denotar o conhecimento e, nisto, compor uma perspectiva sobre a realidade mistificada. A ideia de “cultura nacional” pela qual o Mestre da Cultura é uma figura sob a alcunha de “proteção” reforça o poder que emana do Estado do Ceará ao demarcar tradição e “obrigar ou persuadir os indivíduos a submeter-se a essas relações e a esse sentido geral do movimento da sociedade que os habita”, como notara Quijano (2009: 80) ao refletir sobre a autoridade contida nas classificações sociais.

Quando voltamos atenção à regulação que imobiliza as práticas e dinâmicas comunitárias impondo modelos corporeificados de execução das expressões, nos vemos diante da **colonialidade do ser**. Quijano (2009: 74) nos dá pistas ao propor que o modelo pressuposto racionalizado “foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade” e, neste sentido, figuras como a de Mestres da Cultura fixam-se como uma idealização moderna sobre culturas outras impondo, assim, devires projetados – e porque não dizer: espetacularizados – em detrimento das deliberações internas em comunidades de sentido.

Maldonado-Torres (2018) propõe que a colonialidade do ser refere-se ao processo pelo qual a lógica social dominante e a tradição são marcadas por dinâmicas de poder de caráter preferencial e sob lógica classificatória que discrimina pessoas e tomam determinadas comunidades como alvo. Assim, os modos de ser apontam-se em objetos de controle e pela qual a delimitação da tradição assume envergadura de caráter conservador de modo que a composição de imaginário social que decorre dos Mestres da Cultura não são meros resultados das estruturas do sistema, dado que são dele constituintes. Nisto, são moduladas e modulantes, orientadas e orientadoras em posição dual diante dos regimes de colonialidade e isto nos convoca a compreendermos que a constituição dos Mestres da Cultura assume o sujeito como “um campo de luta e um espaço que deve ser controlado e dominado para que a coerência de uma dada ordem e visão de mundo continue estável”, como pensara Maldonado-Torres (2018: 43) ao partilhar bases sobre colonialidade do ser.

Ao controlar modos de ser, a titulação de Tesouro Vivo nos termos observados diante da legislação revelam as vias de controle das dinâmicas que o Estado confere a alcunha de tradição corporeificada em representação através de uma experiência particular. Nessa chave, encontramos também gestos de **colonização do saber** na medida em que, para além de demarcar as práticas, impõe modelos de execução sob moldes dos praticantes eleitos como Mestres – não por menos, a legislação demanda que o Mestre exerça papéis de “transmissão” de saberes e de técnicas em regime conservatório.

Maldonado-Torres (2018: 43) propõe que, independentemente das marcas e experiências que modulem a identidade, o sujeito “é constituído e sustentado pela sua localização no tempo e no espaço, sua posição na estrutura de poder e na cultura e nos modos como se posiciona em relação à produção do saber”. Assim, estabelece uma dualidade: por um lado, o Estado circunscreve os saberes a fim de manutenção da hegemonia em gesto de controle; por outro, como nos relembra Maldonado-Torres (2018: 43), “os condenados não podem assumir a posição de produtores de conhecimento e a eles é dito que não possuem objetividade”, sendo a insígnia firmada pelo Estado a medida de se fazerem socialmente validadas e economicamente amparadas via políticas públicas de fomento às linguagens.

Mirar essas três camadas de colonialidade, como orienta Maldonado-Torres (2018: 44), “requer uma averiguação da colonialidade do tempo e do espaço” por

entender que estes critérios modulam e põem em movimento as dinâmicas até aqui observadas. A colonialidade do tempo, no caso em análise, emerge em gesto outrora observado por Rita Segato (2007: 21) na medida em que “a cumplicidade entre, por um lado, etnicidades congeladas por uma política de identidades globalizadas e afim ao neoliberalismo e, por outro, o universalismo inerente ao Estado moderno impede que as tramas históricas particulares tecelem criativamente o ‘tempo heterogeneo’ e rico da nação”¹². Ao alocar um modo maestral às práticas culturais, a política patrimonial em análise se volta a controlar o tempo e as agências nele possível na medida em que delimita uma temporalidade comum que cadencia a pertença homogênea da tradição e que nega as outras formulações das linguagens em razão dos tempos entrecruzados, das mesclas e dos abandonos possíveis no presente.

A colonização do tempo se dá, por um lado, na fixação de uma temporalidade no corpo das Mestras do Coco e a permanência do passado no presente, projetando ao futuro a idealização de tradição petrificada pelo Estado: tomando o dançar das mulheres como uma prática fixa e imóvel no tempo; por outro, na rejeição às reformulações do ritmo e da dança praticadas pelas novas gerações que são abdicadas da possibilidade de reconhecimento patrimonial. Ao delimitar uma forma única, produz-se um tempo único toado sob a lógica hegemônica que firma orientações identitárias e se faz em gestos de controle das temporalidades nos distintos modos de viver.

Há, diferente da ideia de legado e de devir, o manejo do tempo como um ordenador essencialmente político e pelo qual Mudrovic (2018) destaca atenção ao depreender que a experiência do tempo entranha-se na vida política. A delimitação de Mestres da Cultura é uma política do tempo que se faz em colonialidade na medida em que demarca pertencentes e diferentes e, nestas alcunhas, posiciona-os no tempo sob signos identitários. Aqui encontramos o duplo gesto percebido por Mudrovic (2018: 10) pois a medida - em termos de uma política do tempo - consiste “em um conjunto de operações que, na medida em que sancionam o que é próprio ou característico do presente, constroem um ‘outro’ excluindo-o diacrônica ou sincronicamente deste presente: O outro é anacrônico”.

Se é justo notar que os praticantes de culturas e de tempos outros desviantes à lógica hegemônica não são contemporâneos do tempo moderno ordenado pelo Estado, é também relevante tomar notas que a outorga do título intenciona controlar tais temporalidades e incluí-las na lógica homogênea – em outras palavras, controlá-las em colonialidades do tempo. Se as linguagens populares não são contemporâneas do Estado, tornam-se na alcunha de Mestres da Cultura que são demarcados para firmar nas diferenças os limites de movimentos a ela inerentes.

A tradição elencada na legislação sob a alcunha de ‘proteção’ e de ‘resgate’ reforça o lugar em que “o presente contemporâneo é compartilhado pelos vivos que miram aos mortos na tumba do passado”, como dissera Mudrovic (2018: 11-12) ao refletir que os mortos pertencem ao passado estático e estes já não cabem no presente contemporâneo. No entanto, não são todos os praticantes da tradição em voga que são dignos, aos olhos do Estado, de fazer em tumbas. A definição de Mestres da Cultura, nestes termos, é uma firma sobre o passado postulada por mirada moderna que anula outras perspectivas e, nisto, constrói uma tessitura narrativa que fundamenta e justifica o contemporâneo e, ao mesmo tempo, silencia os outros.

¹² Traduzido do original: “la complicidad entre, por un lado, etnicidades congeladas por una política de identidades globalizadas y afim al neoliberalismo y, por el otro, el universalismo inherente al Estado moderno impide que las tramas históricas particulares urdan creativamente el ‘tiempo heterogéneo’ y rico de la nación”.

Nestes termos, mirar colonialidade do tempo nos convoca a pensar sobre **colonialidade do espaço**, pois “o pressuposto de universalidade do tempo e o de determinação temporal espacializam o tempo”, como propunha Mudrovic (2018: 13). Aqui, para além de uma firma para dizer as beiras de pertença à identidade de nação, a política de Mestres da Cultura firma delimitações sobre práticas possíveis e orientadas à determinadas espacialidades. Ao dizer sobre modos de ser, de saber e de poder, o Estado impõe delimitações sobre os territórios. Ao Mestre não basta viver no Ceará por mais de duas décadas, é preciso manejar a espacialidade em via das práticas de saberes encarnados como gesto de impressão das políticas do tempo no campo.

Lidar com este contexto, por sua vez, evoca os escritos de Milton Santos (2001: 80) para quem o “território não é um dado neutro nem um ator passivo”. Espaços pulsam e se contrapõem às racionalidades dominantes porque impulsionam atos criativos que modificam as linguagens e as formas de viver. O território é insurgente e, com os saberes dos mestres, traveste-os em novas roupagens diante das urgências nas particularidades dos lugares e esta possibilidade, a seu modo, opõe-se à lógica totalizante do Estado.

O lugar legado pela colonialidade aos pobres como sujeitos em contradição, tal qual o destinado aos indígenas da América Ibérica sob atenção de Quijano (2005: 121), estão condenados “a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada” e alocados como caricaturas alegóricas de um tempo que já não é. Não é por acaso que, nestes escritos, verso a demarcação da tradição como uma prática contínua de violência que nos permite tatear uma camada das práticas de colonialidade na América Latina e pelas quais Quijano (2005: 121) exemplifica na “colonização das perspectivas cognitivas dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura”.

Dialogando com Milton Santos (2001: 55), interessa a compreensão onde

Violência estrutural resulta da presença e das manifestações conjuntas, nessa era da globalização, do dinheiro em estado puro, da competitividade em estado puro e da potência em estado puro, cuja associação conduz à emergência de novos totalitarismos e permite pensar que vivemos numa época de globalitarismo muito mais que de globalização.

pois, diante desta caracterização, é possível tanger leituras sobre a violência na demarcação da tradição pelo Estado como um episódio de uma tessitura complexa que engendra colonialidades como modo de sustentação de totalitarismos de nova ordem. Por isso, a observação das camadas de colonialidade contidas nas firmas que elegem Mestres da Cultura são esforços de compreensão das violências que a constituem.

A violência aqui observada é convergente ao que Rita Segato (2018: 11) identifica conformar uma pedagogia da crueldade caracterizada na “captura de algo que fluía errante e imprevisível, como é a vida, para instalar allí la inercia e a esterilidade da coisa, mensurável, vendível, comparável e obsolescente, como convém ao consumo nesta fase apocalíptica do capital”¹³. Nisto, ao volver-se engessadora da vida e das dinâmicas de deliberação interna de comunidades de sentido com a titulação de Mestres, o Estado do Ceará executa a pedagogia da crueldade

¹³ Traduzido do original: “captura de algo que fluía errante e imprevisible, como es la vida, para instalar allí la inercia y la esterilidad de la cosa, mensurable, vendible, comprable y obsolescente, como conviene al consumo en esta fase apocalíptica del capital”.

como um gesto de vitalidade para reafirmar o inescapável horizonte de progresso e de modernidade que intenciona.

Rita Segato (2018: 27-8) é categórica ao atestar o caráter racista em medidas que reconhecem a diferença entre “povos de história” e “povos de costumes”, dado que as categorias são inerentes a todos os povos. Ao assuntar pobres como detentores de tradição popular e objetos da Política de Mestres da Cultura firmados como outro lateralizado a uma larga historiografia elaborada sobre o território a partir das experiências da branquitude cearense revela-se, por sua vez, a alteridade conferida pela colonialidade como desaterrador da humanidade; pois “um povo não é um povo porque pode ser referido a um patrimônio fixo de costumes, e sim porque se vê a si mesmo vivendo uma história comum – ainda que possa estar fraturada por facções de dissenso”¹⁴.

Considerações finais

Diante das pluralidades dos modos de ser e de viver, é preciso reconhecermos que “histórias múltiplas realizam sua intervenção em uma ‘cultura nacional’ que tendemos erroneamente a conceber como inerte”¹⁵ como nos convida Segato (2007: 30) ao valorizar as dinâmicas heterogêneas e os movimentos temporais e espaciais que conjugam tradições em diferença as homogeneizações que encontramos na titulação de Mestres.

É preciso reafirmar que a medida ancorada pelo Estado do Ceará está versada em colonialidades na medida em que realiza a “captura de matrizes e formas de ser ‘outro’ por identidades globais preformatadas que não emergem em embates internos [...] por outros modos de ser e de entender a justiça”¹⁶ nos termos de Segato (2007: 18). Nisto, a figura dos Mestres é uma envergadura de autoridade e socialmente legitimada que blinda as disputas que remodelam fazeres e modos de viver sob manejo dos interesses políticos de quem domina o Estado. Não são, contudo, formas puras e urgem das particularidades em seleções políticas diante das estéticas e narrativas corporeificadas que, sob julgamento de curadores letrados, conferem juízos de valores.

Na medida em que o Estado assume a alcunha de definição da cultura e das performances de tradição, opõe-se de modo magistral as vias de deliberação interna realizada pelas comunidades de sentido que vivenciam e encarnam as linguagens e os saberes. Esta imposição autoritária é equivalente ao que Segato (2018: 29) propunha ao pensar o culturalismo como uma prática fundamentalista e, nisto, um gesto para “cancelar a história, retirando do fluxo temporal a história das práticas sociais e abolindo a deliberação interna”¹⁷.

Rivera Cusicanqui (2010: 55) entende que um mundo oposto às colonialidades que o sustenta só é possível “caso se possa derrotar aqueles que se empenham em conservar o passado, com todo seu lastro de privilégios ilícitos”¹⁸. Portanto, abandonar as estruturas do Estado como demarcação sobre corpos e culturas e

¹⁴ Traduzido do original: “un pueblo no es un pueblo porque puede ser referido a un patrimonio fijo de costumbres, sino porque se ve a sí mismo como viviendo en una historia común – aunque pueda estar fracturada por facciones de disenso – y yendo hacia una historia común”.

¹⁵ Traduzido do original: “historias múltiples realizan su intervención en una ‘cultura nacional’ que tendemos erroneamente a concebir como inerte”.

¹⁶ Traduzido do original: “captura de matrices y formas de ser ‘otro’ por identidades globales preformateadas que no emergem en embates internos [...] por otros modos de ser y entender la justicia”.

¹⁷ Traduzido do original: “cancelar la historia, retirando del flujo temporal la historia de las prácticas sociales y aboliendo la deliberación interna”.

¹⁸ Traduzido do original: “si se puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastro de privilegios mal habidos”.

valorizar as vias comunitárias que impetram modos de dizer de si em coexistências com as diferenças é edificador e, ao mesmo tempo, subversivo.

A deliberação interna em comunidades de sentido é potência criativa na medida em que põe a tradição em movimento diante das questões que urgem no tempo e no espaço e, nisto, figura-se como postura para pôr o poder em conflito. Estes escritos não intencionam sistematizar métodos de deliberação interna praticadas por comunidades de sentido, mas entendem a valiosa contribuição de Segato (2007: 22) ao identificar a tessitura de narratividade sobre si em mecanismos comunitários como um gesto “simultaneamente político, jurídico e historiográfico, no sentido de recuperar-se como sujeitos de narrativas históricas diferenciadas no tempo heterogêneo da nação”¹⁹ e de Rivera Cusicanqui (2018: 41) para quem “a mirada divagante, tanto quanto a mirada periférica, consciente do entorno pode também chegar a ser compreensiva e surgir da uma capacidade de se relacionas con unx mismx y com todo o demais, reembasando o marco antropocêntrico do social”²⁰. Para ambas, a possibilidade de dizer de si é um gesto em potência que desaterra os poderes conferidos pela colonialidade e instaura novos ordenadores.

Como ensina Segato (2007: 18), este é um exercício em pensar ‘diferença’ nos signos da cultura não em termos de “costumes supostamente tradicionais, cristalizados, imóveis e impassíveis frente ao devir histórico” como enclausura a política patrimonialista; mas em torno de cosmovisões que projetam perspectivas de um povo e/ou comunidade sobre a própria existência.

Assumir o lugar ‘outro’ no campo identitário é demarcar que “as determinações não são, pois, não podem ser, unilineares nem unidirecionais. E não só são recíprocas. São heterogêneas, descontínuas, inconsistentes, conflituosas, como corresponde a relações entre elementos que têm, todos e cada um, tais características”, como explicara Quijano (2009: 82) frente a regimes de classificação social. Neste sentido, as vias de deliberação interna abrem a possibilidade de, na multiplicidade, radicar relações particulares com o tempo social que urgem em oposição ao relógio único e revelam a inexistência de tempos absolutos ao abrir vistas aos tempos múltiplos que coexistem em distintas experiências.

É tempo, sobretudo, de “deixar de ser o que não somos” como advertira Quijano (2005: 139). A conclusão tomada pelo autor se faz frente a uma analogia que toma a identidade moldeada pela modernidade como um espelho inexato – já discutido ao longo do texto. A figura dos Mestres da Cultura é, pois, este espelho. Ela nos mostra pela égide de uma modernidade eurocentrada um imaginário identitário legado aos pobres e, por sua vez, nos impede mudanças. Ver com os próprios olhos, portanto, é um gesto equivalente ao que Rivera Cusicanqui (2018: 97) propõe em recuperar a alteridade para “transformar o passado, digamos, arqueológico, em uma imagen dialética, reverberante, uma categoría política capaz de sacudir o tiempo presente e despertar-nos da letargi aem que que estamos consumidos”²¹.

¹⁹ Traduzido do original: “simultaneamente político, jurídico y historiográfico, en el sentido de recuperarse como sujetos de narrativas históricas diferenciadas en el tiempo heterogéneo de la nación”

²⁰ Traduzido do original: “la mirada divagante, em tanto la mirada periférica, consciente del entorno puede también llegar a ser comprensiva y surgir de ella una capacidad de relacionarse con unx mismx y con todo lo demás, rebasando incluso el marco antropocéntrico de lo social”

²¹ Traduzido do original: “transformarse el pasado, digamos, arqueológico, en una imagen dialectica, reverberante, una categoría política capaz de sacudir el tiempo presente y despertarnos del letargo en que nos hemos sumido”.

Recebido em 19 de março de 2022.
Aprovado em 25 de abril de 2022.

Referências

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal / Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. *Lei nº 3.551, de 04 de agosto de 2000*. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: <planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm> Acesso em: 01 set. 2021.

BRASIL. *Lei nº 5.753, de 12 de abril de 2006*. Promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, e assinada em 3 de novembro de 2003. Disponível em: <planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm>. Acesso em: 01 set. 2021.

CEARÁ. *Lei nº 13.351, de 22 de agosto de 2003*. Institui, no âmbito da Administração Pública Estadual, o Registro dos Mestres da Cultura Tradicional Popular do Estado do Ceará (RMCTP-CE) e dá outras providências. Disponível em: <al.ce.gov.br/legislativo/tramitando/lei/13351.htm>. Acesso em: 01 set. 2021.

CEARÁ. *Lei nº 13.842, de 27 de novembro de 2006*. Institui o Registro dos "Tesouros Vivos da Cultura" no Estado do Ceará e dá outras providências. Disponível em: <<https://bela.ce.gov.br/index.php/legislacao-do-ceara/organizacao-tematica/cultura-e-esportes/item/5087-lei-13-842-de-27-11-06-d-o-de-30-11-06-proj-lei-n-6-871-06-executivo>> Acesso em: 19 jun. 2022.

FONSECA, Maria Gislene; ANDRADE, Rafael. Tradicionalidade em performance: disputas em torno do cordel e do brega. *Esferas*, 19 (1): 55-64: 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. "Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas". In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MUDROVIC, Maria Inês. Políticas del tiempo, políticas de la historia: ¿quiénes son mis contemporáneos?. *Artcultura*, 20 (1), 2018.

QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Anibal. "Colonialidade do poder e classificação social". IN: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

RIVERA-CUSICANQUI, Sílvia. *Ch'ixinakah utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón, 2010.

RIVERA-CUSICANQUI, Sílvia. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta limón, 2018.

SANT'ANNA, Márcia (org.). *O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília: IPHAN, 2006.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, Milton. *A natureza do tempo: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: EdUSP, 2006.

SEGATO, Rita. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SEGATO, Rita. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de la política de identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

A Aceno recebe em
FLUXO CONTÍNUO,
artigos livres,
resenhas,
ensaios fotográficos,
dossiês (propostas).
Interessados em atuar como
pareceristas
podem realizar seus cadastros no site