

A INFLUÊNCIA DA PÓS-MODERNIDADE SOBRE A CONCEPÇÃO DE PATRIMÔNIO CULTURAL E A ORDEM DO DISCURSO DA POLÍTICA DE MESTRES DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL DO CEARÁ

David Barbosa de Oliveira *

RESUMO: O artigo objetiva discutir a consequência do pensamento pós-modernos (mais especificamente o fim das grandes narrativas) sobre a proteção patrimonial. A proteção constitucional do patrimônio cultural imaterial é uma novidade da Constituição de 1988, que afirmou a diversidade cultural, legitimando outras referências identitárias dos povos constituintes da nossa nação. Essa proteção é uma reestruturação da política patrimonial em função de novos sujeitos alcançarem o Poder e com isso elegerem novos elementos identitários de seu grupo. A presente pesquisa buscará responder quais as implicações da pós-modernidade sobre o patrimônio cultural, assim como analisará, a partir da experiência da política patrimonial cearense, qual a ordem do discurso da proteção dos mestres da cultura.

PALAVRAS-CHAVE: Pós-modernidade, Patrimônio Cultural Imaterial, Discurso, Mestre da cultura.

1 PÓS-MODERNIDADE: O FIM DAS GRANDES NARRATIVAS E SUA INFLUÊNCIA SOBRE A CONCEPÇÃO DE PATRIMÔNIO CULTURAL

Antes da inclusão do bem cultural imaterial como patrimônio cultural, a idéia de monumento histórico confundia-se com a de patrimônio histórico, sendo à época quase que desnecessária a diferenciação. A concepção tradicional de proteção patrimonial identificava-se a um só tempo com as elites dominantes e com a tradição cultural europeia, tanto que a Constituição Federal de 1967, art. 172, parágrafo único, estabelecia que ficavam “sob a proteção especial do Poder Público os documentos, as obras e os locais de valor histórico ou artístico, os monumentos e as paisagens naturais notáveis, bem como as jazidas arqueológicas” (BRASIL, 2010).

Antes de 1988, o que se protegia eram as referências da Cultura europeia (documentos, praças, monumentos etc), adornando e ratificando a história linear de nossa formação cultural, quedando-se na sombra a parcela do Brasil oprimida, aculturada¹, plural,

* Especialista em Filosofia Moderna do Direito pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Mestre em Direito pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Professor da Universidade Federal do Ceará – UFC/FEAAC. Email: dvdbarol@gmail.com.

1 No termo aculturação, o prefixo “a” não significa supressão, mas aproximação, formando-se etimologicamente da partícula *ad* do latim. Daí aculturação poder ser conceituada como “o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos (*patterns*) culturais iniciais de um ou de dois grupos” (CUCHE, 1999, p. 115).

que igualmente compõem nossa cultura². Essa proteção constitucional do passado representativo unicamente de fatos históricos relevantes da “cultura eurocentrista, com evidente velamento da dinâmica social e cultural dos povos formadores da cultura e memória nacional” (DANTAS, 2006, p. 02), não era fiel a nossa história nem à identidade cultural de nosso povo. E o patrimônio por ter, inscrito em si, a memória dos relatos da nação torna-se imprescindível para o desenvolvimento da identidade de um povo, pois como assegura Françoise Choay “indivíduos e sociedades não podem preservar e desenvolver sua identidade senão pela duração e pela memória” (2001, p. 112 e 113).

Essa representação artificial de nossa *anima* refletia, por certo, o modo como o Poder estava distribuído no Brasil. Grande parte da população não se via representada quanto nação nos objetos tombados, na história oficial, na imagem de brasileiro como branco e louro³ alheio a sua alma negra, ameríndia, nipônica etc, o que repercutia em nosso Estado Constitucional, pois, como afirma Peter Häberle,

el Estado constitucional se define (tambien) por su cultura nacional (funda su identidad) y la libertad solo se convierte em libertad 'plena' através de la cultura. (...) La Constitución no solo es un texto jurídico o un conjunto de reglas normativas, sino que tambien es expresión de un determinado nivel de desarrollo cultural, es expresión de la autorepresentación cultural de un pueblo, espejo de su patrimonio cultural y fundamento de sus esperanzas (2004, p. 203 e 204).

A Constituição de 1988 deu o passo fundamental ao incluir entre o patrimônio cultural nacional os bens imateriais, passando a inserir as outras narrativas existentes fora do padrão moderno europeu. O constituinte de 1987, no anteprojeto da subcomissão de Educação, Cultura e Esporte, estabeleceu que a cultura brasileira

resultado de tantas etnias, de caldeamentos, heranças culturais tão diversas, processos sócio-históricos tão desiguais e intermitentes – essa cultura é brasileira, é identificável como tal, traz unidade na pluralidade e nas contradições; não é um conjunto, um amontoado de elementos ou heranças, mas um sistema com personalidade, cara e alma própria, com autenticidade e funcionalidade, como qualquer outra cultura, apesar de tantas raízes, transferências, trocas, agressões e invasões. Preservar a memória e a identidade dessa cultura parece ser um dever de todo o povo, de

2 Celso Furtado, sobre a origem da cultura brasileira, afirma que “nos três séculos do período colonial gestou-se no Brasil um estilo cultural que, sendo português em seus temas dominantes, incorpora não apenas motivos locais, mas toda uma gama de valores das culturas originais dos povos dominados” (FURTADO, 1999, p. 60).

3 Gilberto Freyre a esse respeito afirma que “todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo (...) a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro”. (FREYRE, 2006, p. 367).

sobrevivência, mas que deve contar com o reconhecimento e o esforço maior do poder público (BRASIL, 1987, p. 20).

Daí porque, na Carta de 88, estabelecer-se que o Estado garantirá a todos o acesso às fontes da cultura nacional e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais, protegendo as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Ao passo que o constituinte protegeu essas manifestações identitárias, alargou conseqüentemente o patrimônio cultural brasileiro, incluindo a referência de identidade, ação e memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

O constituinte de 87 se inseria em um contexto cultural em que várias mudanças, já há algum tempo, vinham ocorrendo, como: a redescoberta do pragmatismo na filosofia; as mudanças sobre a filosofia da ciência promovida por Kuhn (1962) e Feyerabend (1975); a ênfase foucaultiana na descontinuidade, na diferença e a primazia dada por ele a correlações polimorfas em vez da causalidade simples ou complexa; novos desenvolvimentos na matemática, acentuando a indeterminação (a teoria da catástrofe e do caos, a geometria dos fractais); dentre outros.

Estes elementos geraram discussões críticas sobre a modernidade e sobre seus conceitos fundamentais como verdade, razão, legitimidade, universalidade, sujeito e progresso. Afastou-se, assim, o “projeto” da modernidade, passando a privilegiar a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural. A fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou totalizantes são, portanto, o marco do pensamento pós-moderno.

Frederic Jameson considera os anos 60 como o início da pós-modernidade, entendida por ele como lógica cultural do capitalismo tardio. Mas apenas a partir da década de 70 o debate em torno do tema torna-se mais inflamado. As raízes da discussão encontram-se na crise cultural que se faz sentir, principalmente, a partir do pós-guerra. O desencanto que se instala na cultura é acompanhado da crise de conceitos fundamentais ao pensamento moderno: verdade, razão, legitimidade, universalidade, sujeito, progresso etc. O efeito da desilusão, dos sonhos alimentados na modernidade se faz presente nas três esferas axiológicas por ela mesma diferenciadas: a estética, a ética e a ciência. Tal efeito, apresenta-se nos mais diferenciados campos da produção cultural, tais como a literatura, a arte a filosofia, a arquitetura, a economia, a moral etc (CHEVITARESE, 2001, p. 1).

O pós-moderno caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, é o fim das grandes narrativas, cuja função era fundamentar e legitimar

a ilusão de uma história humana ocidental e “universal”. Lytoard afirma que na sociedade e na cultura contemporâneas “*la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación*” (LYOTARD, 1991, p. 33).

As grandes narrativas (*gran relato*) podem ser entendidas como “narrativas que subordinam, organizam e explicam outras narrativas; assim, qualquer outra narrativa local, seja de uma descoberta científica ou do crescimento e educação de uma pessoa, recebe sentido através da maneira como ecoa e confirma as grandes narrativas” (CONNOR, 1996, p. 31). A ciência, a filosofia e a história deixam de possuir a aura universalizante moderna e passam a constituir, mais modestamente, apenas um conjunto de narrativas.

Não há, portanto, um fio condutor capaz de dar inteligibilidade à história, ou, ainda, nenhuma ligação intrínseca entre os acontecimentos, pois não existe uma história única, mas inúmeras histórias particulares – o que há são genealogias. Ao invés da grande narrativa, surge uma pluralidade de narrativas não passíveis de serem apreendidas sob uma única lógica, uma lei única. Desde a 2ª guerra mundial as grandes narrativas vêm perdendo poder de legitimar o trabalho científico e isso gera necessariamente uma consequência cultural.

O pensamento de Lytoard voltado para as questões de política cultural assegura a defesa ante qualquer forma de cultura opressora. Se perguntarmos, segundo Lytoard, como “devemos continuar a compreender a multiplicidade dos fenômenos sociais e não-sociais à luz da Idéia de uma história universal da humanidade?” O problema central dessa questão está no ‘nós’” (CONNOR, 1996, p. 37). Esse “nós” é uma violência, pois nega o outro em nome de uma pretensa humanidade universal. “Em vez disso, devemos acolher e promover toda forma de diversidade cultural, sem recorrer a princípios universais” (CONNOR, 1996, p. 31). O fim das grandes narrativas passa a ser determinante para a discussão do patrimônio cultural, pois possibilita inserir entre os bens culturais nacionais os bens imateriais, incluindo outras narrativas existentes fora do padrão moderno europeu, asseverando a diversidade de nossa matriz cultural.

O fim das grandes narrativas leva a um imprescindível reconhecimento do outro e de sua identidade, do diferente e de sua alteridade, do ele e sua personalidade sem afastar a minha e esse fato é fundamental na discussão do patrimônio cultural imaterial, pois reconhece e valoriza todas as matrizes culturais e seus conhecimentos.

4 PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

O patrimônio cultural imaterial, desde os anos 50 do século passado, é objeto de interesse dos países orientais, especialmente do Japão. Por esse pioneirismo, a experiência japonesa serviu de paradigma para a UNESCO elaborar a convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial (UNESCO, 2009), recomendando reconhecer indivíduos ou grupos como tesouros humanos vivos e apoiar financeiramente os detentores desses conhecimentos tradicionais. “No Ocidente, países como a França adotaram sistema similar – no caso, o programa *Les Métiers d’Art*, voltado para incentivar os mestres a transmitirem conhecimento a jovens aprendizes e para incentivar a re-inserção do produto desses ofícios tradicionais no mercado” (IPHAN, 2006, p 16).

Essa abordagem de origem japonesa, de foco mais personalista, não foi inteiramente adotada no sistema de preservação do patrimônio cultural imaterial brasileiro. A razão de não se adotar a estrutura nipônica resulta do fato de que

(...) nos países asiáticos os chamados Tesouros Humanos Vivos são figuras centrais porque a questão da ‘autenticidade’ da expressão cultural (isto é, a forma canonizada de fazer) é mais importante do que para nós. Temos cultura mais híbrida, mais mutante e mais antropofágica. O mestre é importante para nós, não como parâmetro que deve ser seguido à risca, mas como alguém que ensina algo que será transformado ou adaptado logo em seguida. Na nossa cultura (ou culturas) o mestre, em geral, é um bom executante ou um bom criador (IPHAN, 2006, p 17).

Patrimônio cultural imaterial, conforme o Decreto nº 3.551/00⁴, compreende os bens imateriais, como os saberes, ofícios, festas, rituais, expressões artísticas e lúdicas, que, integrados à vida dos diferentes grupos sociais, configuram-se como referências identitárias na visão dos próprios grupos que os praticam. O patrimônio cultural imaterial é norteador, portanto, por intensivo viés antropológico, tendo, então, os instrumentos jurídicos, referentes aos bens imateriais, que ser vistos por essa lente.

A Resolução nº 1, de 3 de agosto de 2006, do IPHAN⁵, estabelece, de modo mais claro, termos conceituais do patrimônio cultural imaterial, a saber:

(...) as criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como

4 O Decreto nº. 3.551/00 instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

5 A Resolução nº. 1, de 3 de agosto de 2006, complementou o Decreto nº. 3.551/00.

expressão de sua identidade cultural e social; (...) toma-se tradição no seu sentido etimológico de 'dizer através do tempo', significando práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado.

O conceito de patrimônio cultural imaterial, no entanto, aponta para uma falsa dicotomia entre as dimensões materiais e imateriais do patrimônio. Em verdade, os bens culturais materiais e imateriais formam um conjunto singular e coerente de manifestações múltiplas, complexas e profundamente interdependentes dos inúmeros componentes da Cultura de um grupo social. “Contudo, com essa definição, delimita-se um conjunto de bens culturais que, apesar de estarem intrinsecamente vinculados a uma cultura material, não vinha sendo reconhecido oficialmente como patrimônio nacional” (IPHAN, 2006, p 18).

O patrimônio cultural imaterial tende a ser aplicado aos universos das culturas tradicionais populares e indígenas, apesar de, em tese, poder ser justaposto a quaisquer manifestações culturais. Tal tendência é conseqüente do descaso e esquecimento das tradicionais formas de pensar e de ser brasileiras, que constituíram e repassaram suas experiências pela tradição oral, nas casas de palha e na senzala, longe da casa-grande.

Esses universos culturais abrigam circuitos de consumo, produção e difusão culturais organizados por meio de dinâmicas e lógicas próprias que diferem em muito dos demais circuitos consagrados de produção cultural e, ao mesmo tempo, a eles articulam-se importantes questões relativas ao desenvolvimento integrado e sustentável. A noção de patrimônio cultural imaterial vem, portanto, dar grande visibilidade ao problema da incorporação de amplo e diverso conjunto de processos culturais – seus agentes, suas criações, seus públicos, seus problemas e necessidades peculiares – nas políticas públicas relacionadas à cultura e nas referências de memória e de identidade que o país produz para si mesmo em diálogo com as demais nações. Trata-se de um instrumento de reconhecimento da diversidade cultural que vive no território brasileiro e que traz consigo o relevante tema da inclusão cultural e dos efeitos sociais dessa inclusão (CASTRO, 2008, p. 12).

Vale observar, pois, que não se trata mais apenas de garantir o acesso a recursos, informações e instrumentos culturais aos diferentes grupos sociais com base em visões homogêneas e etnocêntricas⁶ de desenvolvimento, mas de favorecer opções e espaços a outras formas de pensar e existir. E isso importa porque a diversidade cultural implica, ao contrário do etnocentrismo, perceber que “esses mundos e essas mentalidades alheias, em sua maioria,

6 Para Clifford Geertz, etnocentrismo é o “confinamento das pessoas em planetas culturais em que as únicas idéias que elas precisam evocar são 'as daqui', não por presumir que todas as pessoas são iguais, mas por saber quão profundamente não o são, e, apesar disso, quão incapazes são de deixar de levar em conta umas às outras” (GEERTZ, 2001, p. 81).

não estão realmente noutra lugar, mas são alternativas para nós, situadas bem perto, 'lacunas [instantâneas] entre mim e os que pensam diferente de mim'" (GEERTZ, 2001, p. 81).

A riqueza das políticas referentes ao patrimônio cultural imaterial situa-se na possibilidade de conhecer respostas diferentes a antigas perguntas, assim como de compreender outras possibilidades de ser⁷. Neste sentido, o registro de bens culturais imateriais, além de contribuir para a continuidade dessas manifestações, abre novas e mais amplas possibilidades de reconhecimento da contribuição dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira.

3 A ordem do discurso da diplomação do mestre da cultura tradicional popular do Ceará

No Ceará, há um considerável número de leis que tratam do patrimônio cultural imaterial, a saber: Lei nº 13.351/03, Decreto nº 27.229/03, Lei nº 27.229/03 e Lei nº 13.842/06. O marco legal da legislação estadual sobre patrimônio cultural imaterial é a Lei nº 13.351/03, que instituiu no âmbito da Administração estadual o registro dos mestres da cultura tradicional popular do Estado do Ceará (rmctp-ce). O Decreto nº 27.229/03 regulamentou as disposições daquela, entretanto seus dispositivos normativos foram superados pela Lei nº 13.842/06, que alargou o alcance da proteção patrimonial.

A Lei nº 13.842/06 instituiu o Registro dos "Tesouros Vivos da Cultura" no Estado do Ceará, sendo para a referida Lei um tesouro vivo da cultura "as pessoas naturais, os grupos e as coletividades dotados de conhecimentos e técnicas de atividades culturais cuja produção, preservação e transmissão sejam consideradas (...) representativas de elevado grau de maestria, constituindo importante referencial da cultura cearense". Esta Lei alarga os portadores dos bens culturais imateriais, pois agora, além da 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, os grupos e as coletividades, antes deixadas de fora, também passam a ser protegidos.

A diplomação do mestre tradicional pela política estadual gera efeitos além dos dispostos na lei. Há repercussões econômico-sociais que devem ser pensadas e sopesadas

7 A exemplo disso, observamos o caso da terra preta arqueológica da Amazônia sobre a qual pesquisadores do Brasil, da Europa, dos Estados Unidos e da América Latina se debruçam, em sítios arqueológicos, para tentar descobrir como esse tipo de solo se formou. Essa terra fértilima seria o resultado de antigos assentamentos indígenas. A descoberta pode significar a chave do desenvolvimento da agricultura sustentável nos trópicos. Disponível em: <<http://www.museu-goeldi.br/destaqueamazonia/tpa.htm>>. Acesso em: 23 de set. 2009.

quando da realização da política. Traremos a discussão de apenas dois, os mais visíveis, desses efeitos. O primeiro resulta da diplomação da pessoa ou grupo como mestre da cultura tradicional popular do Estado do Ceará.

A lei quando reconhece determinado grupo como pessoas ou grupos detentores da alma cearense, nesse mesmo momento, põe a margem outros mestres que não são tutelados pela política pública. O reconhecimento de determinados tutelados pela política reconhece o diplomado entre outros diplomados e separa dos não diplomados, gerando uma odiosa distinção entre iguais. A lei trata de modo diferente quem estava em uma mesma situação. A pessoa que não é diplomada mestre queda afastada dos holofotes, palcos e sons que a política busca fomentar. Ostracizada em sua pátria. Essa distinção nos leva a perguntar o que caracteriza determinada pessoa ou grupo como mestre? O que é o mestre? Por fim, a quem serve o discurso do mestre?

Foucault deixa claro na “ordem do discurso” aula inaugural, no *Collège de France*, em 02 de Dezembro de 1970, que o discurso, pode ser dividido em seu pensamento em dois momentos: as várias formas de coerção pelas quais o discurso passa e a proposta de análise do discurso sob as perspectivas do conjunto crítico e do conjunto genealógico. Foucault parte da hipótese de que “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (1996, p. 8). Parte então Foucault para questionar nossa vontade de verdade, restituir ao discurso seu caráter de acontecimento e suspender a soberania do significante, a seu ver pontos importantes a uma análise crítica sobre a “ordem do discurso”.

Assim, ele se propõe as análises segundo dois conjuntos: de uma parte, o conjunto “crítico”, que põe em prática o princípio da inversão (reconhecendo o jogo negativo de um recorte e de uma rarefação do discurso) e de outra parte o conjunto “genealógico” que põe em prática o princípio de descontinuidade (tratando o discurso como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram e se excluem); o princípio de especificidade (concebendo o discurso como uma violência às coisas, sem a existência de um pré-discurso) e a regra da exterioridade (partindo do próprio discurso, de sua aparição, de suas condições externas de possibilidade, de sua regularidade). O conjunto “crítico” se refere à tarefa de questionar as instâncias do controle, procurando focar as formas de exclusão, de limitação e de rarefação do discurso, e analisar ao mesmo tempo as regularidades discursivas através das quais elas se formam, “para responder a que necessidades, como se modificaram e se

deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas” (FOUCAULT, 1996, p. 60).

Nesse diapasão, o termo mestre foi cunhado e decantado historicamente dentro do discurso da cultura popular e tradicional, não sendo termo jurídico criado pela lei, destarte entendemos que ele abrange os mestres diplomados e não diplomados pela Secretaria de Cultura. O termo mestre tem gênese nas corporações de ofício e a utilização desse termo pela política dos mestres é equívoco e deturpador da função que esses homens desempenham dentro de suas comunidades. Como assevera Néstor Garcia Canclini (1983) a cultura popular é uma cultura subalterna, material e simbolicamente a cultura dominante, englobando uma gama inúmera de fazeres. Com a criação e a diplomação legal, ou “oficial” do mestre, em verdade, joga-se um véu ilusório sobre a realidade das culturas tradicionais, realizando não uma efetiva proteção desses fazeres, de todo o feixe pelo qual se estendem essas manifestações, mas apenas a tutela, pela premiação, de alguns em face do coletivo, diferencia, controla e exclui grande parte do patrimônio cultural imaterial, elevando o nome de alguns. Por fim, não cria política pública para o setor, funcionando, em verdade, como espécie de mecenato, o que gera sérias consequências econômicas e sociais.

Gerencia-se um discurso, por parte do Estado, limitador e controlador da ampla gama de fazeres populares, um discurso disciplinador das manifestações culturais, pois insere nessas práticas um elemento diferenciador entre elas, uma escala estamentária a partir da lei, igualando os de dentro e diferenciando-os dos de fora. O que leva um determinado fazer, dentre todos os outros, ser eleito, distinguido dos demais? É acertado que uma política cultural, em vez de tratar de todo o conjunto de práticas culturais imateriais, destaca algumas “dignas” de diplomação?

A relação é um pouco complexa, daí nos determos um pouco mais nesse ponto. Antes da política, essas culturas eram iguais e seguiam uma lógica pré-moderna, estamentária. Nessa lógica, os indivíduos se encaixam em determinados grupos que possuem valor enquanto grupo e independentemente da realização individual, em verdade eles só possuem valor enquanto inseridos no grupo, segundo Axel Honneth. Nessa perspectiva, “uma pessoa só pode se sentir ‘valiosa’ quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais” (HONNETH, 2003, p. 204). O grupo é reconhecido e valorado *per si*, independente da realização individual, o grupo possui socialmente um valor e um lugar já determinado dentro daquela comunidade e a pessoa não tem reconhecido seu valor individual, mas apenas enquanto inserida no grupo. Nas relações estamentais, há uma simetria dentro do grupo, gozando todos os seus membros de igual valor,

mas há também uma relação de assimetria com os indivíduos que estão fora do grupo, posto que podem “os grupos sociais procurarem isolar suas próprias características estamentais perante os não membros, para monopolizar as chances de alto prestígio social” (HONNETH, 2003, p. 202). Essa, em regra, é a lógica da cultura popular, o grupo se insere dentro de uma lógica que possui sentido e referencia a identidade de determinada comunidade.

A modernidade rompe com a lógica dos estamentos e valoriza o indivíduo por suas realizações pessoais, fora da ideia preestabelecida pelos estamentos que possuíam um valor por si e impunha uma valoração do grupo. Honneth esclarece que uma vez que não mais é “estabelecido de antemão quais formas de conduta são consideradas eticamente admissíveis, já não são mais as propriedade coletivas, mas sim as capacidades biograficamente desenvolvidas do indivíduo aquilo por que começa a se orientar a estima social” (2003, p. 205). O indivíduo não precisa mais atribuir a um grupo inteiro o respeito que goza socialmente por suas realizações, podendo referi-lo a si próprio. O sujeito passa, segundo Honneth, a estimar-se simetricamente, ou seja, recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo, em sua próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade.

Uma importante implicação dessa virada moderna é observada por Néstor Garcia Canclini (1983, p. 82) ao perceber como a cultura popular se relaciona com o sistema capitalista. Afirma Canclini que o fazer e o produto material da cultura popular, antes de inserido na lógica capitalista, inicialmente, possui um sentido e um valor cultural e de uso para a comunidade que o fabrica; depois de inserido, predominará o valor de troca no mercado; e, ao final, predominará o valor cultural (estético) do turista, *marchand* ou estilista. Nesse percurso, o indivíduo, antes pertencente ao grupo, no qual o fazer e o produto têm um valor e um uso cotidiano e simbólico, é deslocado para o mercado, passando a competir com os demais artesãos, submetendo-se a uma estética do mercado, passando a assinar suas obras, terminando, por fim, no momento em que sua obra passa a ser objeto de galerias, museus etc. O indivíduo deixa de ser valorado em função do lugar que ocupa dentro da comunidade, em função de seu fazer dentro do grupo, pelos valores estamentários, para ser percebido fora dos nexos que o identificam a comunidade, separando-se da comunidade e sendo valorizado individualmente.

O discurso da política cultural imaterial do Estado não respeita, justamente, essas peculiaridades do grupo e da lógica da cultura popular, inserindo esse modo de ser comunitário dentro de uma lógica individualista, destacando da comunidade os indivíduos, gerando um reconhecimento moderno. Não se cria, em verdade, uma política de Estado para

os fazeres populares, mas uma lista de eleitos que não instrumentaliza a dinâmica dessa cultura, mantendo-a sob o manto do *status quo* controlador e normatizador. A ação estadual em nenhum momento busca alcançar entender e potencializar todo o campo da cultura popular, quedando-se como um mecenas “democrático”.

A separação dos mestres em diplomados e não diplomados impõe uma equívoca hierarquização cultural entre os mestres populares, força o discurso ante as práticas, cria uma política excludente que alcança não toda a prática popular e tradicional, mas apenas alguns “merecedores” e “portadores” da *anima* cearense. Importa dizer novamente que o termo mestre é resquício das corporações de ofício, inserindo-se em lógica díspar da proposta pela política estatal. O mestre é o final da escala do conhecimento de determinado ofício do artífice que não se rege pela disciplina ou pelo teste, mas pelo lento conhecimento adquirido na tradição, provendo “especificamente o treinamento no ofício e a manutenção dos padrões” (WILLIAMS, 2000, p. 58 e 59). O discurso legal se refere aos mestres diplomados e não ao gênero que inclui os diplomados e os não diplomados.

Pensando na limitação que o discurso legal e a política de tutela do patrimônio cultural imaterial impõem, a proteção do mestre é uma forma de destacar uma referência escolhida para ser o espelho de uma sociedade que reconhece no outro popular uma alma, excluindo outra não eleita. Essa raiz cultural diplomada reconhece excluindo. Em vez de igualdade, traz desigualdade.

Considerações finais

Assim, no seio do grupo é que os sujeitos podem encontrar a valorização de suas diferenças, de sua cultura, do seu fazer e ser. Em vez do universal, que o iguala aos demais, na solidariedade, ele é valorizado pelas diferenças que o distinguem. Na lógica da cultura popular, “para a estima social se coloca a questão de como se constrói o sistema referencial valorativo no interior do qual se pode medir o ‘valor’ das próprias características” (HONNETH, 2003, p. 187). Observe-se que a valorização é dada pelo próprio grupo. Quando o discurso estatal valoriza mestres como diplomados ele está inserindo na lógica da cultura popular uma distinção que não estava antes referendada pelo grupo, criando uma assimetria na estima social dos realizadores imateriais, selecionando um tipo de saber, controlando a produção cultural.

Quando inserida nessa lógica, das sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os

meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida. Deste modo, quanto mais o discurso dos movimentos sociais conseguem chamar a atenção do Estado “para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social, ou mais precisamente, a reputação de seus membros” (HONNETH, 2003, p. 209).

Assim, o Estado insere, com a atual política de tutela dos mestres, uma interferência no fazer do patrimônio imaterial, posto que os grupos deverão se organizar para alcançar o prestígio que o indivíduo ou determinado grupo auferiu junto ao poder público, alterando a lógica de perceber seu fazer e do próprio significado deste para a comunidade, haja vista que o fazer reconhecido é melhor que o não reconhecido. Nenhum discurso político é desinteressado e nenhum grupo é totalmente passivo e neutro, há um movimento dialético de estímulos e desestímulos no fazer cultural.

O discurso da política cultura dos mestres cearenses denega direitos, destruindo a possibilidade do auto-respeito, à medida que não insere o fazer em uma valorização junto com sua comunidade, incentivando esse apartamento, infligindo ao sujeito o sentimento de não possuir o *status* de igualdade, maculando sua estima e de sua comunidade.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO NETO, José Aldo Camurça de. A categoria “reconhecimento” na teoria de Axel Honneth. **Argumentos**: Revista de Filosofia. Ano 3, N°. 5 – 2011.

BRASIL. **Constituição de República Federativa do Brasil de 1967**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constitui%C3%A7%C3%A3o67.htm>. Acesso em: 28, fev. 2010.

BRASIL. **Assembléia Nacional Constituinte (1987)**. Subcomissão da Educação, Cultura e

Esportes. *Anteprojeto*. Relator: João Calmon. Brasília: Senado Federal. Centro Gráfico, 1987.
CANCLINI, Néstor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Editora brasiliense, 1983.

CASTRO, Maria Laura Viveiros de, FONSECA, Maria Cecília Londres. **Patrimônio imaterial no Brasil: legislação e políticas estaduais**. Brasília: UNESCO, 2008.

CHEVITARESE, Leandro: As “Razões” da Pós-modernidade. In: **Analógos**. Anais da I SAF-PUC. Rio de Janeiro: MBooklink, 2001.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade; UNESP, 2001.

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

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

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. Base jurídica para a proteção dos conhecimentos tradicionais. In **Revista CPC**, v. 1, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. A formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

FOUCAULT, Michael. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FURTADO, Celso. **O longo amanhecer: reflexões sobre a formação do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

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

HÄBERLE, Peter. *Nueve ensayos constitucionales y una lección jubilar*. Lima: Palestra Editores, 2004.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed 34, 2003.

IPHAN. **Os Sambas, as Rodas, os Bumbas, os Meus e os Bois: a trajetória da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil**. 1936/2006. Brasília: Instituto Patrimônio Histórico Nacional/Departamento de Patrimônio Imaterial, jun. 2006.

LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires: Cátedra, 1991.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. São Paulo: Paz e terra, 2000.

UNESCO. **Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**. Disponível em: <http://www.unesco.pt/cgi-bin/cultura/docs/cul_doc.php?idd=16>. Acesso em: 22 de set. 2009.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.