

ARTIGO

Cultura e política: entre a potência da performance, os riscos da estetização e o esquecimento das diferenças de classe

David F. L. Gomes¹

Como citar este artigo: GOMES, David F. L.. Cultura e política: entre a potência da performance, os riscos da estetização e o esquecimento das diferenças de classe. **Revista de Ciências do Estado**. Belo Horizonte: v. 4, n. 2, e0000. ISSN: 2525-8036.

Resumo: Este texto corresponde à fala proferida no *Evento Unificado das Revistas em comemoração aos 125 anos da Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, a convite da *REVICE – Revista de Ciências do Estado*. A participação da *REVICE* no evento deu-se com um painel sobre o tema de seu dossiê atual: Estado e (Contra)Cultura, painel composto por mim e pelo professor José Luiz Quadros de Magalhães. A transcrição da fala foi revista, com acréscimo de notas, citações e referências bibliográficas, mas o tom geral de oralidade não foi substancialmente alterado. Agradeço a Giulia Athayde, Júlia Freitas e Marina Moura pelo auxílio na tarefa de revisão.

Palavras-chave: carnaval; política; cultura; estética; identidade.

Recebido em 17.12.2019

Publicado em 19.12.2019

I

Cultura é um conceito que carrega uma acentuada pluralidade semântica, uma inarredável polissemia. Terry Eagleton (2000, p. 7-34), por exemplo, mostra muito bem como a ideia de cultura possui um conjunto de camadas de sentido que permitem referir-se a ela de maneiras distintas. Em face dessa polissemia, no presente texto o que me interessa discutir sob a rubrica da cultura e de sua relação com a política é aquilo que seria a ênfase na perspectiva ou dimensão cultural das lutas sociais contemporâneas².

¹ Professor do Departamento de Direito do Trabalho e de Introdução ao Estudo do Direito da UFMG. Subcoordenador do Bacharelado em Ciências do Estado da UFMG.

² Neste marco de análise, e tendo em conta o caráter introdutório da reflexão, não aprofundo nas distinções conceituais entre categorias como reconhecimento, identidade, cultura e estética. Em um trabalho mais extenso, essas distinções precisariam ser apresentadas para que ficasse mais claro o modo como tais categorias aparecem articuladas na prática das lutas sociais. Aqui, contento-me em tomar como assentado que, no interior dessas lutas

A teoria política do final do século XX e deste início de século XXI vem sendo marcada, dentre outras coisas, pela constatação segundo a qual demandas identitárias, que se manifestam mais fortemente na esfera da cultura, teriam substituído demandas materiais, que se manifestam predominantemente na esfera do trabalho, do mercado e da divisão de classes correlata. Uma das formulações mais clássicas nesse sentido é da lavra de Charles Taylor, para quem, superados os problemas de distribuição socioeconômica, os problemas fundamentais para a luta social contemporânea seriam aqueles relacionados à identidade e ao reconhecimento (TAYLOR, 1994).

Essa suposta constatação e a teorização que a acompanha vai alastrar-se com uma velocidade muito grande, tanto quanto atrairá uma série de debates e divergências. Nesses debates, merece destaque a posição de Nancy Fraser. Opondo-se mais diretamente à teoria do reconhecimento desenvolvida por Axel Honneth, N. Fraser (2006)³ procura mostrar que as lutas por reconhecimento e identidade, situadas no plano da cultura, não substituíram as antigas lutas por redistribuição e igualdade material, destinadas sobretudo ao plano da divisão do trabalho e da dinâmica de classes. Ambos os tipos de luta social convivem na sociedade contemporânea, exatamente porque os problemas da desigualdade material, os problemas mais típicos de classe, não desapareceram.

O que me interessa, porém, nos debates sobre a relação entre reconhecimento e redistribuição é menos a posição de cada autora ou autor e mais a questão teórica e prática que os próprios debates suscitam. A posição de C. Taylor é bastante equivocada. A posição de A. Honneth, embora bastante distinta daquela sustentada por C. Taylor, também o é. E, no que se refere à leitura de N. Fraser, seu mérito parece-me ser o de escancarar a grave tendência à dicotomização na tentativa de compreenderem-se as lutas sociais – ontem, as por redistribuição; hoje, as por reconhecimento –, não me convencendo as propostas de encaminhamento que ela oferece na sequência desse escancaramento.

Em outras palavras, N. Fraser chama atenção corretamente para o fato de que formas de luta tradicionais e atores sociais tradicionais – o velho sindicalismo, a velha luta de classes baseada em uma proposta de reestruturar toda a base produtiva da sociedade em alguma medida, indo desde uma reestruturação completa, na perspectiva do socialismo e do

hoje, aquelas categorias de fato imbricam-se umas nas outras para oferecer um panorama de compreensão e um horizonte de pautas a serem encaminhadas.

³ Naquele momento, N. Fraser defendia uma teoria bidimensional da justiça, erigida em torno das duas categorias principais do reconhecimento e da redistribuição. Em trabalhos posteriores, a teoria bidimensional é substituída por uma teoria tridimensional: a diferença principal é que a categoria da representação, já presente naquela fase anterior mas sem o mesmo patamar que o reconhecimento e a redistribuição, passa a adquirir esse mesmo estatuto de conceito axial da construção teórica. Essa versão de uma teoria tridimensional pode ser encontrada no conjunto de textos reunidos em FRASER, 2009.

comunismo, até uma reestruturação parcial, na perspectiva da social-democracia, com vários matizes entre uma coisa e outra – compartilham o espaço social com os chamados novos movimentos sociais (NMS's), as novas lutas, baseadas sobretudo em demandas por reconhecimento identitário e por reinterpretação de padrões culturais estabelecidos. Falar em compartilhamento de espaço social, todavia, pode induzir novamente ao equívoco da dicotomização: N. Fraser deixa claro que redistribuição e reconhecimento, bem como os demais conceitos correlatos como classe e *status*, são construções categoriais para a compreensão das lutas sociais, mas essas lutas elas mesmas portam sempre internamente ambas as demandas – por redistribuição e por reconhecimento –, alterando-se tão só o modo como cada luta concreta as articula⁴.

O mapeamento dessa questão teórica e prática é, portanto, o ponto fulcral: há uma tendência, que permanece com sua força nos dias de hoje, a lerem-se as lutas sociais de forma dicotomizada. Dentro dessa tendência, não é pouco comum que lutas já consolidadas em sua capacidade de organização coletiva desde o século XIX – ligadas à cisão de classes – reneguem a dimensão da disputa cultural, assim como não é pouco comum que lutas cuja capacidade de organização coletiva é mais recente – relativas a demandas identitárias e à dimensão cultural da vida em sociedade – acabem renegando também o que interpretam, equivocadamente, como um economicismo determinista. Essa questão é, se eu não estiver errado, uma das mais urgentes que a teoria da sociedade, sobretudo em sua pretensão crítica, precisa enfrentar.

II

Para explicitar um pouco mais o que tenho em mente, eu gostaria de partir de um estudo com ambições antropológicas. Para tanto, contudo, nada mais tenho a oferecer senão uma *observação participante*: a participação, como sujeito que age e interroga-se teoricamente enquanto age, no carnaval de Belo Horizonte em 2019.

Há algum tempo, o carnaval belo-horizontino vem sendo orgulhosamente sustentado como um palco, por excelência, da política e da contestação na cidade. Minha observação participante teve por intuito entender melhor esse suposto caráter político e contestatório da tomada carnavalesca das ruas. Para apresentar como resultado dessa imersão um mosaico que não nega o caráter crítico do carnaval de rua – em geral e mais especificamente em Belo Horizonte –, mas recomenda uma deflação em seu excessivo autoelogio, vou valer-me da

⁴ É a isso que ela chamava, naquele momento de sua obra, de “dualismo perspectivista” (FRASER, 2006, p. 61-64).

narrativa da experiência em três blocos da capital mineira: *Alô, Abacaxi, Luz de Tieta e Corte Devassa*.

Em todos os três, há uma valorização significativa da performance, dos corpos que performam atos no espaço público carregando em si uma potência política crítica. Para evitar mal-entendidos e interpretações desleais com as quais já tive de lidar em contextos de debate semelhante, eu queria desde o início afirmar que essa potência dos corpos tomando as ruas é extremamente relevante, que, sem dúvida alguma, não é possível pensar política, crítica e emancipação sem a liberdade de corpos performando livremente no espaço. Assumo isso como premissa. Para além dessa premissa, entretanto, interessa-me pensar as tensões que se escondem internamente a esses gestos performativos.

O primeiro bloco seria, pois, o *Alô, Abacaxi*. Nele, pude acompanhar a performance que me pareceu ter o impacto crítico mais forte. A maneira como é organizado, do início ao fim; as interrupções no meio do bloco para discussão política; a participação do grupo *Mães Pela Diversidade*: tudo isso no meio da efervescência do carnaval, convidando para reflexão e diálogo, é algo que realmente marca espaço e faz com que todo mundo que esteja ali e no entorno possivelmente mude algo na sua forma de estar no mundo e de relacionar-se com o mundo.

Ao mesmo tempo, porém, predominam amplamente nesse bloco pessoas que, de um ponto de vista socioeconômico⁵, pertencem às classes médias e médio-altas. É um bloco, por exemplo, no qual se podem encontrar muitas e muitos estudantes de universidades, com destaque para as universidades públicas. Mas, em meio ao bloco – não obstante seja difícil andar por causa da elevada lotação fruto de seu merecido sucesso –, continua sendo possível também encontrar pessoas adultas negras e pessoas adultas pobres vendendo seus produtos e catando latinhas, bem como crianças pobres fazendo parte desse trabalho de recolher materiais para reciclagem e de auxiliar na venda dos produtos que estão sendo consumidos por jovens de classe média e médio-alta. Do modo como vejo, isso não é suficientemente problematizado.

O segundo bloco foi o *Luz de Tieta*, um bloco com uma lotação menor do espaço e que, por isso mesmo, abre mais brecha para que tensões e clivagens sociais emerjam com mais clareza. O potencial emancipatório da ocupação performativa das ruas pareceu-me ali bem menor. As músicas que conduzem o bloco, sobretudo a referência central a Caetano

⁵ Embora, repito, eu não tenha a oferecer aqui senão uma *observação participante*. Qualquer afirmação quanto ao perfil socioeconômico dos blocos, por suposto, precisaria ser comprovada – e complementada, mas não substituída – por outras técnicas de pesquisa, principalmente aquelas moldadas para análises e conclusões quantitativas.

Veloso, decerto possuem um impacto estético muito forte. Gritos que se somam ao, ou substituem o, refrão da música *A Luz de Tieta*, de Caetano Veloso, na busca de afirmar a emancipação sexual feminina são indubitavelmente importantes na contestação a padrões misóginos de comportamento e no processo de formação de personalidades mais libertas de uma sexualidade estruturalmente reprimida.

Todavia, nesse bloco pode-se perceber com ainda maior agudeza o tipo de situação relatado acima: uma ausência objetiva de percepção das, e de preocupação com as, cisões de classe que atravessam o bloco a todo tempo. Naquelas ruas do bairro Santa Tereza, a observação participante a que me dispus conseguia enxergar mais nitidamente como pessoas pobres e negras vivenciavam aquele momento como um espaço de luta por uma sobrevivência primariamente material. Com o cansaço estampado no rosto debaixo da chuva e do sol, com a pele suada e os músculos exaustos, a relevância do carnaval para aquelas pessoas situava-se não na performance de seus corpos na rua: o carnaval parecia para elas de uma importância fundamental porque muita gente joga latas de refrigerante e cerveja no chão, porque muita gente consome produtos de vendedoras e vendedores ambulantes, porque é possível naqueles cinco ou seis dias auferir uma renda extra imprescindível para uma vida menos indigna. Era essa a forma básica de inclusão paradoxal daquelas pessoas pobres e negras na performance que tomava conta dos espaços públicos. Mais uma vez, isso não me parece ser, nem pelas pessoas responsáveis pela condução do bloco, nem por quem o segue, suficientemente problematizado.

Finalmente, o terceiro e último bloco foi o *Corte Devassa*. Dentre os três, ele foi o único onde se fez visível a presença de classes diferentes na igual condição de participantes ativos da celebração carnavalesca. Ou seja, pessoas pobres e negras estavam ali não apenas na condição de miseráveis em luta por uma vida material mais digna: estavam também para curtir a festa. No entanto, é muito difícil dizer que havia ali alguma integração entre as classes distintas. Na minha leitura, o que continuava a haver era marcadamente uma cisão: às vezes, um lado direito e um lado esquerdo que não se misturavam; às vezes, uma parte da frente destacada da parte de trás. Como quer que fosse, pessoas ricas – em sua maioria brancas – e pessoas pobres – em sua maioria negras – próximas, mas separadas.

Isso significa que, mesmo em um bloco como o *Corte Devassa*, em que é possível ver que pessoas negras e pobres também se apropriam do espaço público e tomam lugar como sujeitas e sujeitos na performance, o potencial emancipatório dessa performance em uma sociedade como a brasileira, uma das mais desiguais do mundo, é intensamente reduzido – o

que, por suposto, não retira a relevância da postura geral do bloco em defesa da liberdade sexual.

III

Na medida em que narrativas de experiência não esgotam os requisitos de uma explicação que lhes dê sentido para além da contingência inevitável de toda e qualquer experiência, gostaria de tomar esses três casos narrados acima para tecer algumas considerações de alcance mais amplo sobre a relação entre cultura e política no carnaval em geral e, mais especificamente, no carnaval de Belo Horizonte.

Sem dúvida alguma, o carnaval de rua tornou-se, nos últimos anos, um evento notável pela sua capacidade de ocupação dos espaços públicos. Esse fenômeno não ocorreu só em Belo Horizonte, mas, nessa cidade, ganhou fama nacional. Tal ocupação dos espaços públicos é de uma relevância política que não se pode desconsiderar: trata-se, sim, de uma conquista, de uma importante vitória das lutas sociais no momento em que a mercantilização dos espaços públicos é tão marcante e segue avançando.

Por outro lado, porém, a invenção do carnaval como carnaval político não é, de maneira alguma, mérito dessa geração. O carnaval no Brasil, eu me arriscaria a dizer, sempre foi um carnaval político, sempre carregou consigo uma surpreendente força política de contestação: em um país cuja constituição sociológica profunda é estruturada pela instituição da escravidão moderna – racista, patriarcal, misógina e heteronormativa – a ocupação das ruas por corpos que fantasiam uma outra vida sempre teve um índice contestatório elevado, um inegável impacto político. Logo, se o carnaval de hoje, com merecido destaque para o carnaval contemporâneo de Belo Horizonte, tem uma dimensão política, é preciso reconhecer que o que ele faz é herdar uma tradição de carnavais políticos – uma tradição de tomar o carnaval como gesto político crítico –, e não simplesmente enxergar nessa sua tônica um trunfo inédito.

Ao mesmo tempo, não penso que o carnaval possa ser sobrevalorizado, seja em Belo Horizonte ou qualquer outro lugar, como *uma grande* ou *a grande* instância de contestação política contemporânea, exatamente porque ele permanece em demasia atravessado por cisões de classe que não são suficientemente percebidas e muito menos tornadas objeto de reflexão sistemática internamente às próprias performances carnavalescas. Parece-me muito claro que não é possível pensar a contestação, a crítica política e a emancipação sem se levarem a sério as divisões de classe derivadas de fatores socioeconômicos, divisões que inelutavelmente configuram desde dentro toda e qualquer performance em um país periférico como o nosso.

Isso se traduz numa flagrante contradição, explicitada nas narrativas da experiência de observação participante nos três blocos trazidos acima: a suposta democratização informal das ruas levada a cabo durante o carnaval reproduz, em regra, a exclusão das pessoas negras e pobres nos espaços formais da vida democrática brasileira.

Por conseguinte, como anunciado logo de partida, minha posição em relação ao carnaval e à sua autoproclamação como instância privilegiada de contestação política não é nem de negação pura desse caráter, nem de excessiva crença no alegado potencial emancipatório da performance carnavalesca: assumo que esse potencial existe, mas procuro chamar atenção para alguns riscos que a euforia em torno dele comporta e para alguns esquecimentos que o acompanham.

Para seguir nessa chave de reflexão e dar a ela o rigor conceitual necessário em qualquer reflexão que se pretenda teórica, gostaria de aproximar dois autores robustamente diferentes entre si, mas unidos em sua preocupação com a estética.

O primeiro deles é Walter Benjamin. Hoje, sua obra retoma vigor a partir da leitura de textos como *Para uma crítica da violência* (BENJAMIN, 2011) e *O caráter destrutivo* (BENJAMIN, 2019). Neles, manifesta-se com pujança um W. Benjamin sem espaços para mediação, um W. Benjamin da destruição emancipatória, da radical negação do todo em prol de algo novo que pode vir, sem que ninguém saiba o que seja nem o possa prever em seu extremo caráter inantecipável. A mim, diferentemente, interessa muito mais o W. Benjamin das *Teses sobre o conceito de história* (BENJAMIN, 2005), e é a partir desse texto quase-testamentário que o restante de seus escritos deve ser iluminado. Nessa perspectiva de leitura, há uma sentença crucial, que seguirá crucial enquanto o capitalismo continuar capitalismo: não há documento de cultura que não seja, a um só tempo, documento de barbárie (BENJAMIN, 2005, tese VII, p. 70)⁶.

Em outros termos, não é possível uma idealização excessiva da nossa capacidade de atuação no plano da cultura se não estivermos dispostas e dispostos a reconhecer que essas manifestações culturais presentes no seio de uma sociedade que ainda não superou a base produtiva capitalista carregam inevitavelmente consigo os traços de uma barbárie perpetrada. Por isso mesmo, a cultura – apesar de toda sua grandeza, de toda sua potência – convida a um olhar cauteloso. Mais concretamente, as performances, a ocupação dos corpos no espaço, os gestos estéticos que se pretendem como gestos políticos, convidam a um olhar que não ceda ingenuamente a um autoelogio totalizante. Enquanto permanecermos uma sociedade cindida

⁶ Em que pese tornada célebre a partir dali, a formulação não surge pela primeira vez nas *Teses sobre o conceito de história*, aparecendo antes no texto *Eduardo Fuchs: colecionador e historiador* (BENJAMIN, 2012).

em classes, a cultura permanecerá – não obstante nossas intenções, nossas intuições e nossas utopias mais belas – atrelada à barbárie. É preciso, com urgência, que nos tornemos capazes de enxergar isso.

À luz das *Teses sobre o conceito de história*, outro texto benjaminiano é de referência obrigatória quando o assunto é a relação sobre a qual aqui me debruço entre política e cultura: *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (BENJAMIN, 1987a). No final desse texto, W. Benjamin expressa sua crítica àquilo que entende como “estetização da política”. Com esse conceito, tal como o interpreto, W. Benjamin refere-se a gestos políticos que se esgotam em si mesmos por assumirem que a sua tarefa política se resume ao performar publicamente – ao aparecer em público como ato que, em si, conteria uma dimensão política –, sem uma preocupação com a organização continuada de ações políticas que pudessem conduzir a alguma transformação profunda da sociedade. Isto é, a estetização da política é a compreensão da política como devendo ser vivenciada sobretudo por meio de gestos de performance cujo sentido político se esgota neles mesmos como performances – se esgota *na própria performatização da performance*.

Para W. Benjamin, era preciso romper com essa “estetização da política” em direção à “politização da estética”. O que seria essa politização da estética? Tomar a estética como não esgotando seu sentido em si mesma, mas como, de algum modo, acoplando-se a tarefas políticas emancipatórias. É isso, por exemplo, que ele vislumbrava no surrealismo e é nesse sentido que ele fazia referência, naquele contexto entre duas guerras mundiais, à necessidade de “organizar o pessimismo” (BENJAMIN, 1987b, p. 33-36).

Parece-me que o risco maior, hoje, da ênfase excessiva nas práticas performativas como práticas emancipatórias e nas teorias performativas como teorias críticas é justamente o risco de uma estetização demasiada da política, a qual, como estetização da política, esgota o sentido contestatório dos atos na própria performance, não se preocupando o suficiente e numa perspectiva sistemática com a articulação e a estabilização de desdobramentos que possam ir além da performance. Novamente: não penso que a performance, que a tomada performativa dos espaços, seja algo que não deva acontecer. Apenas entendo que ela não é suficiente para a tarefa da crítica emancipatória e que a seu relevante papel nessa tarefa não cabe um valor posicional primário: sem uma articulação discursiva que a acompanhe, a performance pode sempre ver o sentido que nela se autoexpressa deturpado em direção a outros afetos – autoritários inclusive, como revela a tradição brasileira de grandes performances públicas que antecedem rupturas institucionais – como em 1964 ou em 2016.

Ao lado da estetização da política, outro risco que se me apresenta e que se imbrica no esquecimento das diferenças de classe em uma sociedade desigual como a brasileira é a pressuposição, fortemente presente na supervalorização da potência crítica da performance, de certa universalização do senso estético. Dentro dessa lógica que, como regra, permanece implícita e não refletida, o carnaval, na sua singular configuração estético-contestatória, pode gerar emancipação não só para as filhas e os filhos das classes médias e médio-altas, pois aquela configuração estético-contestatória porta uma potencialidade tão universal que constitui um gesto crítico também em relação às pessoas das classes mais baixas. Portanto, ele, o carnaval, vai também constituir sentido de emancipação para as periferias: não por acaso, alguns blocos mais sensíveis às tensões de classe procuram afastar-se da região central e ir até a periferia para ali performatizar sua performance.

Quanto a isso, a sociologia, mais do que a filosofia, tem muito a dizer. E dificilmente algum sociólogo tem mais a dizer do que Pierre Bourdieu.

Eu interpreto os motivos fundamentais de sua obra como um esforço para mostrar que as três críticas kantianas – a crítica da razão pura, a crítica da razão prática e a crítica do juízo estético – não têm condições, como Immanuel Kant ele mesmo pretende, de reivindicar universalidade. Com o conceito de “*habitus*” (BOURDIEU, 2006, p. 162-166), P. Bourdieu mostra que a disposição em nós incorporada durante a socialização, durante nossa formação como indivíduos dentro de um contexto marcado por uma disputa simbólica de classes, condiciona de dentro não só a nossa faculdade cognitiva – ou seja, aquilo que conhecemos –, mas também a nossa faculdade de julgamento normativo e, fundamentalmente, a nossa faculdade de julgamento estético. Isto é, essas faculdades são configuradas por *habitus* adquiridos especificamente dentro de uma ou de outra classe, e, como tais, diferenciam-se a depender da pertença a uma ou a outra classe. Como conclusão, é muito difícil pretender tomar a estética – em sua forma e em seu conteúdo – como categoria transversal às classes, é muito difícil negar que a forma de vivência do senso estético em classes constituídas simbolicamente de maneira distinta seja igualmente distinta: logo, nada assegura, em princípio, que aqueles gestos estéticos que parecem tão caros e tão potentes para nós – classe média e classe médio-alta intelectualizadas que hoje depositamos tantas esperanças na força estética da cultura e da performance – tenham o mesmo sentido constitutivo de crítica para as classes mais pobres⁷.

⁷ É interessante, nesse sentido, conferir os trabalhos de Jessé Souza sobre classes sociais no Brasil, inspirados fundamentalmente em C. Taylor e P. Bourdieu: SOUZA, 2011; 2012a; 2012b; 2017; 2018. Para uma análise

IV

Como insisti ao longo deste texto, a performance é importante na tessitura das lutas sociais e políticas, a dimensão cultural dessas lutas é uma dimensão que não pode ser descartada nem sufocada, a estética joga um papel que não é de pouco peso no desenrolar das tramas da história. Mas, por um lado, esse papel não pode ser inflacionado, e, por outro, será que tudo isso consegue atingir outras classes para além das classes médias e médio-altas ilustradas? Tenho sérias dúvidas.

E, se eu estiver correto, aqui reside uma consequência grave. Parece-me que um dos fatores que nos trouxeram à situação político-social na qual nos encontramos é uma progressiva incapacidade dos setores médios intelectualizados da sociedade em estabelecer um diálogo produtivo com a periferia. Um dos pontos – não o único, nem o mais fundamental, mas mais um – que, para mim, foi tornando esse diálogo mais e mais escasso, mais e mais difícil, é exatamente essa ênfase excessivamente estetizante, hoje amplamente dominante nas camadas médias intelectualizadas, sobretudo na juventude político-ideologicamente de esquerda.

A essa ênfase estetizante na compreensão e na prática da crítica e das lutas sociais, sobretudo no que tange à relação com as classes mais pobres, relacionam-se assim mais concretamente dois fenômenos sobre os quais eu gostaria de colocar o foco antes de terminar este texto – para além das dificuldades gerais anteriormente apontadas.

O primeiro deles é o que venho chamando de *exotização dos pobres*. Trata-se de uma forma de atuação muito comum em grupos e projetos que parecem entender como solução para os problemas da periferia primariamente a oferta de oficinas culturais em favelas e bairros pobres. Com isso, cria-se precisamente a figura sociológica que a sociedade brasileira trata objetivamente como *pobre exótico*: o porteiro que sabe tocar saxofone, a empregada doméstica que sabe dançar balé – e que talvez sejam até convidado e convidada a mostrar esses talentos em algum programa de auditório, na consagração televisiva máxima do fenômeno da exotização. Ao longo da vida, aquele porteiro provavelmente continuará como porteiro, aquela empregada provavelmente continuará como empregada, e suas filhas e filhos provavelmente repetirão a sina, nessas mesmas funções ou em algum outro posto de trabalho precário em termos de renda e de realização pessoal. O que isso quer dizer? A ênfase estetizante na dimensão cultural, se não acompanhada de preocupações e medidas estruturais

de mais largo alcance, não altera em praticamente nada a dureza mais dura da vida das famílias mais pobres.

Um segundo fenômeno, ainda mais grave, é algo que me inquieta desde o meu tempo no Programa Polos de Cidadania, da UFMG. Desde então, venho tentando chamá-lo de *entropia social*. A que se refere a entropia no campo da termodinâmica? A uma energia que se perde em qualquer processo de transformação térmica e que se torna energia morta, não mais capaz de gerar algum tipo de trabalho, de iniciar ou impulsionar algum outro tipo de processo. No contato com a periferia em nome da Universidade, parecia-me que cada vez que a intelectualidade subia o morro para propor algum projeto emancipatório⁸, mas que não conseguia gerar nenhuma mudança estrutural mais profunda, um pouco de energia utópica dentro da periferia era perdida, e se tornava mais difícil começar um próximo trabalho ali, pois, na vez seguinte, aquela população estava ainda mais desacreditada.

A ênfase numa atuação que, jogando todas as fichas na estética, na dimensão cultural das lutas sociais, na performance, não se envereda pelos desafios de propor e promover transformações estruturais de médio e longo prazo tende a ser, no mínimo, corresponsável tanto pela exotização dos pobres quanto pela entropia social, o esvaimento de energias utópicas que pudessem ser reativadas na periferia.

V

Como conclusão, eu gostaria de destacar a relevância do convite feito pela equipe da *REVICE*: pensar a cultura e o modo como temos lidado com a dimensão cultural da vida em sociedade, na política e nas lutas sociais, é algo urgente e, ao mesmo tempo, extremamente complexo e difícil de se fazer.

Volto a insistir: não pretendi nem pretendo, com minhas considerações aqui alinhavadas, desvalorizar a performance, a dimensão cultural das lutas, as demandas por identidade. Absolutamente, não acho pouco importante o que se tem conseguido fazer por esses caminhos. Tanto é assim que também as pessoas negras e pobres possuem suas demandas identitárias, seus movimentos culturais e suas atuações performativas: organizações como o *Movimento Negro* em toda sua pluralidade e complexidade interna, a *Central Única*

⁸ Com isso, não quero atribuir nenhum protagonismo a projetos que vêm de fora da periferia, nem diminuir o protagonismo dos projetos que surgem dentro da própria periferia, por iniciativa de suas moradoras e seus moradores. Ambos os tipos de iniciativa possuem, devidamente dimensionados, a sua relevância. E aquilo que estou chamando de entropia social, ao desativar como um todo energias utópicas presentes em contextos periféricos, pode afetar tanto um quanto o outro tipo. Para uma discussão mais ampla sobre as “energias utópicas” no cenário social contemporâneo, conferir HABERMAS, 2015.

das Favelas (CUFA), a ONG *Favela É Isso Ai*, têm uma perspectiva de atuação fortemente ligada à cultura. O peso e a importância dessa atuação não podem ser sonegados.

O que me parece é tão só que o risco que hoje corremos é o de, ao lado da potência da performance, acabarmos vítimas ingênuas da estetização da política e do esquecimento da condição de classe que, em um país periférico, pós-colonial e pós-escravista como o Brasil, nunca vai poder deixar de ser um traço fundamental indispensável a qualquer análise crítica e a qualquer prática com pretensões emancipatórias. A esse risco não temos dado a necessária atenção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. V. 1, Magia e técnica, arte e política. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 3a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987a, p. 165-196.
- BENJAMIN, Walter. **Eduard Fuchs: collector and historian**. *New German Critique*, n. 5 (Spring, 1975), p. 27-58. Published by: Duke University Press. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/487918>. Acesso em: 26/04/2012.
- BENJAMIN, Walter. *O caráter destrutivo*. Disponível em: <https://www.revistapunkto.com/2011/06/o-caracter-destrutivo-walter-benjamin.html>. Acesso em 16/12/2019.
- BENJAMIN, Walter. O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. V. 1, Magia e técnica, arte e política. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 3a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987b, p. 21-35.
- BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Org., apres. e notas de Jeanne-Marie Gagnebin; trad. de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011, p. 121-156.
- BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [trad. das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.
- EAGLETON, Terry. **The idea of culture**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Trad. Daniela Kern; Guilherme Teixeira. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.
- FRASER, Nancy. **Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world**. New York: Columbia University Press, 2009.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Trad. Pablo Manzano. A Coruña, Madrid: Fundación Paideia Galiza, Ediciones Morata, 2006.
- GOMES, David F. L. Sobre a teoria das classes sociais de Jessé Souza. **Revista de Direito da UFV**, v. 11, n. 1, p. 221-265, 2019.

HABERMAS, Jürgen. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015, p. 209-238.

SOUZA, Jessé. **A classe média no espelho: sua história, seus sonhos e ilusões, sua realidade**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: UFMG; IUPERJ, 2012a.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira: quem é e como vive**. 1a. reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

SOUZA, Jessé. **Os batalhadores brasileiros**. Nova classe média ou nova classe trabalhadora? Belo Horizonte: UFMG, 2012b.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMAN, Amy. **Multiculturalism**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

CULTURE AND POLITICS: BETWEEN THE POWER PERFORMANCE, THE RISKS OF AESTHETICAL AND FORGETFULNESS OF CLASS DIFFERENCES

David F. L. Gomes

How to cite this article: GOMES, David F. L.. Cultura e política: entre a potência da performance, os riscos da estetização e o esquecimento das diferenças de classe. **Revista de Ciências do Estado**. Belo Horizonte: v. 4, n. 2, e0000. ISSN: 2525-8036.

Abstract: This text corresponds to the transcription of the presentation given at the seminar promoted by the journals of the law school (*Evento Unificado das Revistas em comemoração aos 125 anos da Revista da Faculdade de Direito da UFMG*), at the invitation of *REVICE – Revista de Ciências do Estado*. *REVICE* participated in the event with a panel on the theme of its current dossier: *Estado e (Contra)Cultura*, a panel composed by me and professor José Luiz Quadros de Magalhães. The speech transcript was revised, with notes, citations and references, but the general tone was not substantially altered. I thank Giulia Athayde, Julia Freitas and Marina Moura for their assistance in the review task.

Key-words: carnival; politics; culture; aesthetics; identity.