

## REFLEXIVIDADES. A atividade do amador,<sup>1</sup>

Antoine Hennion

### Resumo

O artigo se propõe a analisar o gosto, os amadores e suas práticas enquanto uma atividade com significado complementar, truques e bricolagens, gestos e objetos, lugares e mídias. Ele trata o gosto como uma *performance*, uma modalidade problemática de afinidades com o mundo. Tocando, ouvindo, escalando, bebendo vinho... Todas essas atividades remontam mais do que a atualização de um gosto que *já está posto*. Eles são redefinidos durante a ação com um resultado que é parcialmente incerto. Em cada concepção pragmática, as afinidades dos amadores e as práticas são entendidas como uma técnica coletiva, cuja análise mostra o caminho onde nos sensibilizamos com as coisas, com nós mesmos, com situações e momentos, enquanto simultaneamente, e controlando reflexivamente, esses sentimentos podem ser compartilhados e discutidos com outros.

### Palavras-chave

Reflexividade. Gosto. Amador.

### REFLEXIVITIES. The amateur's activity.

### Abstract

This article provides an account of taste and amateurs' practices as an activity, a meaningful accomplishment, with its tricks and bricolages, its gestures and objects, its places and medias. Taste is a performance, a problematic modality of attachment to the world. Playing, listening, tasting, climbing, drinking wine..., all those activities amount to more than the actualization of taste *already there*. They are redefined during the action, with a result that

---

<sup>1</sup> Traduzido do texto de HENNION, Antoine. "Réflexivités. L'activité de l'amateur", in *Réseaux* 200911, n° 153. p. 55-78. Tradução de André Maranhão Santos (mestrando do PPGS-UFPE, onde trabalha com sociologia da música e discurso na canção brasileira) e Samuel Carvalheira de Maupeou (doutorando em História pela Université de Toulouse-Le Mirail e especialista em estudos da Igreja Católica e da Questão Agrária em Pernambuco no século XX). (Nota dos tradutores).

is partly uncertain. In such a pragmatist conception, amateurs' attachments and practices are understood as a collective technique, whose analysis shows the way we sensitize ourselves, to things, to ourselves, to situations and to moments, while simultaneously, reflexively controlling how those feelings might be shared and discussed with others.

### **Keywords**

Reflexivity. Taste. Amateur.

A sociologia da cultura nos habituou a uma leitura crítica do gosto. Ao amador, que supõe estabelecer uma relação natural com os objetos de sua paixão, o sociólogo vem mostrar o caráter socialmente construído desta relação: as instituições e os contextos da apreciação, a autoridade dos indivíduos persuasivos e a imitação das pessoas próximas: um jogo social da identidade e da diferenciação. Esta abordagem transforma o gosto num sinal. O contato com as coisas, a incerteza das sensações, as operações e as técnicas utilizadas para se tornar sensível aos objetos pesquisados e para se *sentir sentir* todos esses momentos e gestos do gosto são assimilados a ritos, cuja principal função é menos a de fazer sentir do que a de fazer crer, a de produzir a crença coletiva dos amadores de que o gosto está nas coisas, e o sociólogo sabe bem disto desde Durkheim e Bourdieu, e ele nada mais é "do que" a produção coletiva desta própria crença.<sup>2</sup>

Uma concepção reflexiva da atividade dos amadores atua de um ponto de vista mais respeitoso tanto da sua concepção do gosto quanto das suas práticas para lhes revelar a si mesmos. Os amadores não "creem" no gosto das coisas, ao contrário, eles devem fazer com que eles mesmos as sintam. Eles não param de elaborar procedimentos para pôr o seu gosto à prova e para determinar a que ele responde, apoiando-se tanto nas propriedades de objetos que, longe de serem dadas, devem ser desenvolvidas para serem percebidas, quanto nas competências e nas sensibilidades a serem formadas para perceber essas propriedades. Tanto nos determinismos individuais e coletivos dos vínculos afetivos quanto nas técnicas e dispositivos necessários,

---

<sup>2</sup> Uma primeira versão deste texto foi publicada em inglês (HENNION. 2007). Outros elementos vieram de uma contribuição à obra sobre a "sensibilité" ("sensibilidade"), editada por M. PERONI e I. ROUX, 2006.

nas melhores condições possíveis, para sentir alguma coisa. Analisar o gosto como trabalho exercido sobre o vínculo afetivo, como técnica coletiva para se tomar sensível às coisas, ao seu corpo, a si mesmo, às situações e aos momentos, controlando-se ao mesmo tempo o caráter partilhado ou discutível destes efeitos com os outros, é colocar a reflexividade do lado dos amadores – e não somente dos sociólogos preocupados em não distorcer as suas análises.

Mas, o gosto talvez seja um termo muito carregado. Começemos por escapar, por um instante, das aporias que ele acumula no nosso caminho, dando inicialmente uma volta aos pés de uma via de escalada.

### **Primeira cena: PEGADAS E SURPRESAS<sup>3</sup>**

Aos pés de uma falésia, uma via de escalada. O que poderia ser mais simples do que isto? Em baixo, os alpinistas que querem subir até o topo; diante deles, a rocha, dura, inerte, tranquilamente estabelecida na longa duração da geologia. Entre ambos estão os instrumentos necessários: topoguias que indicam o itinerário aproximado, os grampos e a corda para se segurar, as sapatilhas de borracha bem aderente. Em suma, o necessário para fazer uma boa teoria da ação: sujeitos humanos, dotados de intenções claras, de competências codificadas, de meios técnicos, procuram atingir um objetivo colocando em prática planos que eles sabem corrigir na medida das peripécias da trilha.

E, no entanto... com isto se está realmente relatando, de maneira pertinente, o que acontece? De que ação se trata, realizada por que sujeito, com quais resultados? Seu objetivo seguramente não é o de chegar ao topo. Tão logo houver conseguido escalar a sua via, o alpinista descera novamente. O cume, objetivo no qual os "conquistadores do impossível", do alpinismo do tempo do meu avô, ainda atribuíam um grande valor, ao menos mítico, desapareceu: o topo da via hoje nada mais é do que um ponto de segurança – isto quando ele não desemboca num estacionamento! Segue-se um plano? Nada acontece como se deseja, o movimento se define com o gesto que o realiza. Poder-se-ia dizer que o objeto da escalada é o próprio êxito na via.

---

<sup>3</sup> O autor faz aqui um trocadilho em francês entre pegadas (*prises*) e surpresas (*surprises*). (N.T.)

Mas, ainda assim... mesmo quando os esforços que são feitos fracassam, todo o prazer ainda se faz presente. Uma via feita é uma via já esquecida, em proveito da seguinte, mais difícil, diferente, que um outro alpinista acaba de tentar em vão. De fato, é uma ação estranha, cujo fracasso interessa mais do que o sucesso.

Se o objeto da escalada se confunde com o próprio fato de escalar, se o que vale está inteiramente no que acontece, no que diz respeito ao sujeito, este apagamento da distinção entre o objetivo e a realização remete a uma redução análoga. Aos pés da via, o alpinista se apressou para apagar todos os atributos pessoais que fazem da sua identidade uma identidade ordinária. Para praticar este tipo de coisa juntos, começa-se por deixar, na entrada da atividade, o que não lhe diz respeito. É um pouco como no exército, restam apenas o prazer de fazer o que se está fazendo, as características estereotipadas de cada um, as piadas e, claro, as intermináveis discussões sobre este ou aquele trecho, as pegadas, o movimento a ser feito, a maneira de se posicionar, os pontos de parada: diante de sua falésia, seres humanos juntos, para os quais, por um instante, somente importa a prática comum. Como todos os amadores, os modelistas que vêm comparar os seus aviões feitos de balsa no domingo em Bagatelle" ou os jogadores de bocha nos passeios públicos do *Midi*<sup>4</sup>; é o seu próprio gosto que os define, o tempo de uma partida ou de uma saída, não o inverso.

É necessário então ir mais longe: poder-se-ia dizer que há uma inversão metódica entre uma descrição adequada destas curiosas práticas de amadores (HENNION, MAISONNEUVE e GOMART, 2000) e o modelo da ação. O meio se torna o objeto, o objeto o meio. Isto não é um simples atalho, uma sofisticação secundária, exigindo apenas um corretivo metodológico para estabelecer uma concepção demasiado instrumental da ação e para levar melhor em conta o seu caráter situado, improvisado, a sua adaptação contínua em processo de realização. Tudo o que a teoria da ação coloca em evidência, o sujeito, o objetivo, o plano, não tem importância. O que vale, na verdade, é precisamente o que um modelo da ação coloca em posição instrumental: os gestos, as pegadas, os movimentos, os trechos - todas elas palavras que se estabelecem entre os dois, que vinculam um

---

<sup>4</sup> Parque da periferia oeste de Paris. (N.T.)

<sup>5</sup> Região sul da França. Grifo dos tradutores. (N.T.)

ao outro, o alpinista e o rochedo, que dizem ser os seus contatos incertos e que não possuem qualquer sentido se atribuídas seja a um, seja ao outro. Eles se situam justamente no ponto em que o contato entre a mão que se agarra e a dobra do rochedo define o fato de escalar (SUCHMAN, 1987). Um movimento é uma composição indistinta de minúsculas asperezas do rochedo que desenham a possibilidade e capacidades instantâneas do corpo do alpinista. A via bela ou que se consegue realizar, a satisfação e o nível do alpinista, tudo isto provém das consequências de sua definição mútua ao longo da própria escalada - e não dos pontos de partida de uma ação que se desenrolaria em seguida, bem sucedida ou não.

Se o termo "ação" não convém, é porque não permite pensar o caráter necessário, primeiro, deste duplo apagamento do alpinista e do rochedo no trecho que os define um pelo outro. Este apagamento de si não tem nada de fortuito, ele organiza toda a atividade e constitui todos os seus atrativos para o amador: como irei passar, o que acontecerá, o que sentirei, como meu corpo reagirá? Ele também não tem nada de passivo e não significa de forma nenhuma uma redução ao *hic et nunc* da situação, a uma interação sem passado nem ligações, muito pelo contrário: são necessários preparação, obstinação, treino, para se colocar assim na condição de deixar seu corpo adivinhar um movimento, penetrá-lo, superar maleavelmente o que parecia ser um esforço brutal. Um intenso prazer deste apagamento de si em proveito de um gesto correto é a concentração, palavra chave dos esportistas - ou dos pianistas, ou dos cantores... -, que se lê rápido demais, como se se tratasse de psicologia, quando designa esta dupla redução, intensificando a presença: de todo um corpo com um gesto preciso e de um paredão com duas ou três minúsculas saliências do rochedo. Longe de ser um momento isolado, que a análise oporia às suas determinações, esta concentração somente pode se destacar de um fluxo estreito de vínculos afetivos, tanto em relação a si mesmo, na duração de seu corpo e dos seus treinamentos, quanto em relação aos outros" e ainda a uma história coletiva, com seus modos, suas técnicas, seus objetos

---

<sup>6</sup> A corda lá está para bem lembrá-lo disto. Ela evita que, em caso de queda, alguém fique completamente esmagado lá em baixo; mas "os outros" são parte integrante da atividade, sobretudo por toda a sua intenção: o traçado das vias, suas cotas, os objetivos, os modelos, etc.

cambiáveis e suas controvérsias, que pouco a pouco fazem surgir, em todas as suas variedades, as formas da prática comum.

## O desenvolvimento dos objetos

O que a escalada nos mostra não é que a rocha geológica é uma construção social, como diriam os sociólogos, mas que ela é um depósito de diferenças que é preciso fazer advir. A escalada faz o rochedo como o rochedo faz a escalada. Existe uma co-formação, surgimento cruzado: as diferenças surgem, multiplicam-se, fazem-se salientes. Elas estão exatamente no rochedo e não no "olhar" direcionado a ele. Mas só agem na própria atividade da escalada que as faz chegar à presença. O "objeto" não é a massa imóvel à qual nossas intensões vêm se chocar: ele próprio é desenvolvimento, resposta, depósito infinito de diferenças que o alcance do objeto faz surgir. Dito de outra maneira, quanto mais social ele for, mais natural ele será e não menos.

Eis-nos aqui: o que mais pode ser o gosto? O gosto não é um atributo ou uma propriedade (das coisas ou das pessoas). Nem os gostos nem os seus objetos são, portanto, dados ou determinados, é preciso fazê-los aparecer juntos por meio de experiências repetidas, progressivamente ajustadas. O gosto também é um negócio de amadores, cuja atividade minuciosa é uma maquinaria destinada a fazer surgir no cantata e a se multiplicar ao infinito as diferenças, indissociavelmente, "nos" objetos apreciados e "na" sensibilidade do apreciador. As coisas se tomam interessantes aos que se interessam por elas – e é por isto também que os modos de fazer, os procedimentos, as circunstâncias, o fato de se dedicar tempo, o apoio sobre a opinião dos outros, sobre medidas e impressões, tudo isto conta tanto para os amadores.

Como "pegada" ou "movimento", a palavra "gosto" é uma palavra estabelecida num entremeio, perfeitamente simétrica: as coisas possuem um gosto, as pessoas têm um gosto. Sem dúvida, seria melhor dizer que é o gosto que nos "tem". As teorias têm dificuldades em lidar com o que não

---

<sup>7</sup> Esta é a vantagem de palavras tais como "affordance" (possibilidades de ação sobre um objeto). das teorias da ação situada, ou "prises" (pegadas) e as dobras, da pragmática reflexiva e crítica de C. BESSY e F. CHATEAURAYNAUD, 1995.

é dado, com o que é preciso fazer emergir e não apenas reduzir a causas estáveis. As coisas “têm” efeitos (naturalismo, esteticismo) ou elas não os têm (sociologismo - elas são apenas sinais sem COrpO)? A questão do gosto nos põe no coração da pragmática: sim, as coisas possuem um efeito - se este lhes é dado. Como no gesto do jogador de tênis, tão mais “natural” quanto mais tempo ele houver sido trabalhado, como na voz do cantor que parece indefinidamente não tanto adquirir uma técnica nova, mas se livrar de uma infinidade de bloqueios para "reencontrar" uma voz natural, como na via do alpinista, esta sequência de movimentos e de pegadas que não teria nenhum sentido querer seja fazer pertencer ao “próprio” rochedo, seja reduzir a ser "apenas" o vestígio do homem sobre ele, o que existe não é substituição, mas adição entre o natural e a construção social. O gosto, menos aquele que se teria, portanto, do que aquele que se faz advir, o gosto como degustação, prova aberta para sentir e se fazer sentir as coisas, exige um novo modo de descrição dos vínculos afetivos, tal como aquele que a escalada ajuda a delimitar: não a partir de planos, de intenções, de resultados, mas como um trabalho minucioso para se colocar à disposição de si e das coisas, apoiado em treinamentos, técnicas, grupos, para que se possa chegar a alguma coisa (TEIL e HENNION, 2004).

Segunda cena: *UMA TAÇA EN PASSANT...*

O jantar transcorre normalmente, todos estão mais alegres, as pessoas conversam, as conversas se cruzam. Um conviva serve vinho ao seu vizinho, que pega a taça, bebe e a repousa, sem interromper a conversa. Ele janta, vira-se, fala com outro vizinho.

Corta, segunda cena, *bis*. É a mesma: mesmos convivas, mesmo ambiente, mesmos gestos. O homem pega a sua taça, começa a beber. Neste ponto, ele para um instante, sente duas vezes com o nariz, bebe novamente, faz um movimento com os lábios repousando a sua taça, antes de dar continuidade e retomar de onde estava o fio descosturado da conversa.

Muito pouca coisa diferencia as duas cenas. Um segundo de atenção "prestada", como se diz, ao que se bebe. Não é preciso que o conviva faça um comentário ou felicite seu anfitrião. Não é tão mais necessário que o bebedor tenha claramente consciência de uma mudança de estado ou que ele passe intencionalmente de um tipo de presença no jantar (através das trocas

e da conversa) a outro (a do seu palato em relação ao vinho que ele bebe e dele mesmo em relação à sua degustação), antes de retomar ao primeiro. Eis então o que seria uma aparelhagem descritiva bem pesada, carregando o instante de peso em demasia, o bebedor de uma vontade precisa demais, o transcorrer da ação de uma ruptura que ninguém sente. O que acontece é mais leve, liso, natural. É uma diferença ordinária, como as que não param de ser operadas em todas as situações sem que se dê conta disto. Não há nenhuma necessidade de isolar duas ações contrastantes, como se na realidade não estivéssemos permanentemente envolvidos em um verdadeiro tecido de estados, de modos de presença pertencentes a nós mesmos, à situação, aos outros e aos objetos, que se entrelaçam, sobrepõem-se, encaixam-se como parênteses. Varre-se uma migalha sobre a mesa, desobstrui-se a garganta, ri-se de um lapso, pede-se desculpa por um gesto brusco demais, interrompe-se a conversa por um instante para escutar o que se está dizendo mais longe... Não se para de estabelecer um certo controle - o que tal pessoa está fazendo, mas de quê eles ali estão rindo, já está tarde, gostaria de comer mais um pouco deste prato que já está sendo levado... O estado ordinário está neste gerenciamento irrefletido de relações plurais com o seu corpo, os outros, as coisas, os eventos, não no estabelecimento unívoco de si mesmo na relação com um objeto preciso: esta última disposição, que tende a ser considerada como inerente tão logo se fala de gosto, é que é excepcional, que demanda um esforço explícito, o foco sobre um objeto preciso, que supõe intenção e vontade, um contexto material e temporal, treinamento, tempo, condições favoráveis. O gosto mais atento - mesmo que não seja tanto - do segundo bebedor em relação ao primeiro não precisa de todo este arranjo, ele se contenta em abrir um de seus múltiplos parênteses encaixotados, sem perturbar mais do que isto o decorrer das coisas."

No entanto, mesmo reduzido assim a uma nuance - uma pequena parada marcada pelo movimento dos lábios -, este pequeno gesto introduz uma diferença importante. Tão logo esboçado, ele assinala outra disposição de si, um grau alcançado na degustação. Menos uma intenção do que uma atenção que se focaliza e uma presença mais forte do objeto apreciado - uma reforçando a outra sem uma causa primeira. Ele não simplesmente bebeu, ele bebeu vinho. Não existe gosto sem esta disposição ordenada mínima

---

8 Pensa-se na maneira como L. THEVENOT reformulou estas questões.

da experiência que faz aparecer a si mesma, esta leve diferença entre si e si mesmo. que abre um parêntese no decorrer do que acontece, muda a sua direção, orienta-o, faz com ele entre num contexto - mesmo se todos estes elementos estão apenas esboçados, sem esforço nem cálculo. Eu bebo e "eu bebo", sinto efeitos e paro um instante para pensar sobre os efeitos que "isto" tem sobre mim. Também não há gosto, no outro sentido, sem esta intensificação do objeto, que responde ou provoca: ele também se afasta, avança de um grau para se desenvolver, para liberar as suas riquezas. Um cantata mais marcante e uma afirmação da presença. Antes de qualquer verbalização e sem que se tenha ainda necessidade de saber mais sobre o vinho ou o bebedor, é sobre este momento de atenção que eu gostaria de me focalizar. Assim como o bebedor, eu quero colocar novamante no centro da análise do gosto este instante aberto, interrogativo, que marca a si mesmo pelo surgimento de um cantata mais intenso, provocando uma diferenciação entre si e o objeto e uma diferenciação entre objeto e si mesmo - o que o termo mínimo "atenção" expressa bem, exprimindo de maneira leve, num único movimento, como o gesto do apreciador, estes dois deslocamentos que são realizados pelo cantata, pelo prestar atenção e pelo captar a atenção."

Entretanto, este mínimo já implica em muita coisa: em reflexividade do lado do apreciador" - "Ah! Nada mal, este vinho ...": a quem mais senão a si mesmo, como sujeito ainda indeterminado da experiência, destina-se esta curiosa interjeição, este "ah' por meio do qual se convida a si mesmo a prestar a atenção requerida? E, do lado dos objetos, uma capacidade de interromper, de surpreender ou de responder: este direito de tomar a frente é a sua própria reflexividade, seu poder de se fazer mais presente. Os objetos já estão lá, inertes e disponíveis, à nossa mercê. Eles se entregam, esquivam-se, impõem-se a nós - a língua é felizmente menos contemplativa do que as filosofias do sujeito e da intenção, ela os autoriza sem escrúpulos a este uso reflexivo (como quando se diz que é preciso deixar um vinho "se exprimir"),

---

<sup>9</sup> Ver as análises insubstituíveis de M. MERLEAU-PONTY. particularmente 1964.

<sup>10</sup> O caráter reflexivo de uma atividade (aqui abordado em seu grau zero pelo simples fato de entrar numa disposição identificada) não supõe que exista necessariamente reflexão dos atores (o que implica num grau de cálculo e de consciência do que faz bem mais elevado e numa passagem de uma simples variação nos nossos modos de presença nas situações ao registro da ação deliberada).

que os amadores bem conhecem: as belas coisas se dão apenas àqueles que que se dão a elas.

Este vínculo que a filologia oportunamente nos lembra, entre forma reflexiva e capacidade das coisas de advir, não tem nada de fortuito. É o que exprimia o modo "médio" dos gregos (incorretamente designado por uma palavra que admite a preexistência do ativo e do passivo, entre os quais ele viria se colocar, quando na verdade ele é a sua origem e fundação).<sup>11</sup> Então, não é um modo segundo, que não seria *nem* ativo *nem* passivo, mas, ao contrário, um modo primeiro, fundador, o do surgimento dos seres e dos eventos, precedendo estes regimes demasiado voluntários dos quais ele é a matriz: "acontece", "se" dá assim Quem nasce quando ele nasce? Tornar-se, saber, chegar, existir, desejar a maior parte destes verbos que a língua grega colocava no médio" designam alguma coisa que surge e que haveria dificuldades em saber se é ativo ou passivo - estes estados estáveis sendo, na melhor das hipóteses, um resultado deste surgimento. O substituto deste modo médio, anterior à divisão sujeito/objeto que o extinguiu da maioria das línguas modernas, é o reflexivo, que assumiu, com grande inventividade, particularmente em francês: "isto se dá", "isto não se inventa", "as coisas se sucedem mal", "percebe-se que..." ou ainda, "trata-se de...", fórmula extraordinária, tão simples, mas na qual o gramático teria dificuldades em encontrar os seus filhos: que este sujeito seja "impessoal" não o impede nem de (se) refletir nem de falar de ação sem o mínimo vestígio do ator.

### **O gosto como atividade reflexiva**

Ao contrário do tema ultramodernista em que se tornou *também* a reflexividade, sobretudo para os anglo-saxões, este uso feliz da língua francesa acentua outro sentido deste caráter, ao mesmo tempo mais secreto e mais

---

<sup>11</sup> Cf. BENVENISTE. 1966. p. 168-175. e HENNION, MAISONNEUVE e GOMART, 2000. p. 166.

<sup>12</sup> O autor faz aqui uma alusão ao grego clássico. Nesta língua, o verbo possui três vozes: *ativa*, *média* e *passiva*. sendo a *média* inexistente na maioria das línguas modernas. A voz *média* é utilizada para exprimir uma ação cujo sujeito busca um efeito, tanto iniciando quanto participando do seu resultado. Exemplo: a .πέourn (eu escolho), λούο-μαι τάς χε -ράς (eu lavo as minhas mãos). Em algumas línguas neolatinas como o francês e o espanhol, a voz *média* incorporou-se aos verbos reflexivos. (N. 1.)

decisivo, quando ele funciona não com sujeitos e objetos dados, como uma sofisticação suplementar das faculdades do sujeito em conhecer o mundo, mas, ao contrário, com sujeitos-objetos indeterminados, ainda não advindos, quando as coisas se dão, colocam-se à prova (sempre o reflexivo) e esta prova está justamente nos determinando. Uso particularmente bem vindo no caso do gosto - de fato, uma música *se* escuta, um vinho *se* bebe... Por em evidência a escuta é reintroduzir no gosto a degustação: heterogeneidade irreduzível de um real-acontecimento; não uma obra e um ouvinte ou um vinho e um bebedor - mas corpos, dispositivos e disposições, duração, um objeto inalcançável, um instante que passa, estados que surgem. Afinal de contas, fora dos laboratórios e das escolas, o que mais pode ser a música?

Em face de um objeto desconhecido, está-se bem longe de reencontrar a bela coerência entre si mesmo e as suas próprias sensações que são expostas em tempo normal - ou diante do sociólogo. Não é exatamente este gosto que constitui o alvo de nossas análises!': é o ato de apreciar, os gestos que o tomam possível, os *savoir-faire*" que o acompanham; os suportes procurados junto aos outros ou em guias e em notícias, os pequenos ajustes contínuos que, a partir dos retornos que os objetos reenviam àqueles que se interessam por eles, equipam-no e favorecem a sua felicidade e a sua reprodução - como o fará o próprio esforço para exprimi-lo diante de mim. O relato do sociólogo também muda de *status* no caso. Outra maneira, então, de apresentar esta proposição: ela visa a produzir uma verbalização do gosto em ação, nas melhores condições possíveis, com os seus truques e seus remendos, longe de qualquer espaço de justificação pública, mas atento ao seu próprio sucesso. O gosto ganha ao ser posto em relação com a idéia de reflexividade, não somente no sentido moderno e político desta, mas também e, sobretudo - era o objetivo das duas cenas que serviram de introdução -, em um sentido primeiro, originário, que insiste no momento indeterminado do surgimento. Trata-se mesmo de defender uma outra concepção do gosto, como modalidade problemática de vínculo afetivo com o mundo.<sup>13</sup> Ou ainda, dito de outra forma, como atividade pragmática de amadores críticos

<sup>13</sup> Incessantemente interrogada de maneira reflexiva, porém ao mesmo tempo visada de maneira exclusiva, é a modalidade dos gostos analisada por BOURDIEU, 1979, a partir de um questionário que, além disto, é bastante reduutivo no caso da música.

<sup>14</sup> Grifos dos tradutores.

<sup>15</sup> Ver uma exposição sistemática desta problemática em HENNION, 2004.

voltados ao seu objeto de modo *perplexo*, espreitando o que ele faz a eles, atentos aos vestígios do que ele faz aos outros, divididos entre as sensações diretas a serem vivenciadas (ou a se tentar vivenciar) e os intermediários indiretos que permitem diferenciar um pouco o seu julgamento e se remeter em parte à opinião dos outros.<sup>16</sup>

As implicações mais perturbadoras da reflexividade, ainda que elas sejam mais complicadas e difíceis de compreender, parecem-me ser aquelas que dizem respeito à sua ligação com a própria atividade. Atividade esta que não pode ser definida fora dos apoios, dos suportes, dos contextos por meio dos quais, fazendo emergir no mesmo gesto os seus participantes e os seus objetos, ela “se” define, como se diz de maneira simpaticamente ambígua, sem decidir se é por ela mesma, por seus atores ou pelo observador: segundo uma fórmula difícil de traduzir – não é à toa que a reflexividade é tão estreitamente ligada à língua – “activities provide their own accountability”!, sua própria aptidão em se apresentar, em se deixar relatar.

Nesta perspectiva, compreende-se o quanto a questão do gosto é decisiva: assim definido, o caráter reflexivo do gosto é quase uma definição que se dá dele, o seu gesto fundador: uma atenção, uma suspensão, uma reflexão sobre o que acontece - e, simetricamente, uma presença mais forte do objeto apreciado: ele também toma a frente, não se apressa, desenvolve-se. Quando se toma uma taça rapidamente, pensando em outra coisa, não se é amador. Contudo, quando se para, ainda que por uma fração de segundo, e se observa o ato de apreciar, o gesto se estabelece. De um momento fortuito, isolado, que acontece, passa-se à continuidade de um interesse e o instante se toma uma ocasião, entre outras, num percurso que se apoia nas ocasiões passadas. É a diferença entre amar e “amar”, ser amador, ainda que num grau mínimo. Vê-se que esta atenção diferenciada e diferenciadora remete a uma dupla historicidade, pessoal e coletiva e mais comumente com um espaço próprio, no qual a atividade pode conceber para si mesma os lugares, os momentos, os meios para se constituir enquanto tal: o gosto é também reflexivo no sentido “forte”, é uma atividade enquadrada. Não se gosta do vinho ou da música como se bateria de frente num muro. Gosta-se de vinho E

---

<sup>16</sup> Cf. CERTEAU. 1981.

<sup>17</sup> Foi a etnometodologia que, na sociologia, realizou a mudança decisiva (GARFINKEL, 1967). Para uma crítica simétrica do naturalismo e do construtivismo, ver LATÜUR. 199J.

"gosta-se de vinho" (OU tal vinho): distancia-se um pouco de si mesmo para "entrar" nessa atividade que tem um passado e um espaço balizados pelos seus objetos, seus outros participantes, suas maneiras de fazer, seus lugares e seus momentos, suas instituições. É ao mesmo tempo o que restringe e o que produz, criando a necessidade de uma maior atenção, de treinamentos, gestos que fazem pouco a pouco alguém se tornar amador e, de maneira indissociável, fazendo com que o vinho tenha um gosto ao qual ele se torna sensível... Reflexividade de um lado e do outro. O mesmo se aplica à música, é necessário se fazer músico para sê-lo e a música não é nada sem a atenção (pessoal, coletiva, histórica, etc.) que a constitui enquanto tal. É certo que tudo isto se dá com frequência pela verbalização, mas não se reduz a ela.

#### Devolver ao amador o seu lugar

Nós fomos conduzidos, para falar dos amadores, a adotar uma definição ampla incluindo o conjunto das práticas da música: como o indicaram as pesquisas de campo às quais nós nos referimos. não se deve ratificar a idéia de que algumas delas seriam de consumo passivo (assistir a um show, escutar um disco, etc.) e de que, por este motivo, elas seriam indignas de constar numa pesquisa de campo sobre os amadores: existe uma audiência muito ativa da música, no sentido do desenvolvimento apaixonado de uma competência (acepção não menos tradicional da palavra amador, mas mais comum no caso dos charutos, do vinho ou do café). É, sem dúvida, prudente também deixar de lado o uso de uma palavra única, como gosto, por exemplo, muito conotada e centrada no consumo de um objeto precioso: amor, paixão, gosto, práticas, hábitos, manias, uma pluralidade de vocabulários remete melhor à variedade das configurações concebíveis.

Como fazer, então, para compreender a obra ou o objeto de que se gosta como surgimento, realização, evento e não como objeto fechado contendo suas propriedades? Este foi um dos benefícios do método comparativo que nós utilizamos. O caso do vinho é, portanto, muito útil aqui para bem compreender este caráter necessariamente emergente do gosto, levando a análise para o instante do cantata com as coisas, como relação local com objetos degustados que definem um tipo de infra-estética

e não o princípio abstrato de uma estética com *e*<sup>18</sup> maiúsculo, como regime autônomo, que é próprio da arte; mas isto nos distancia bastante das técnicas habituais do sociólogo, que visam todas elas a controlar da melhor maneira a conformidade da sua pesquisa de campo à exigência inversa: operar uma neutralização ativa dos efeitos da música ou do vinho sobre o observador "objetivo" – isto é, cortado do objeto estudado. Neste sentido, os primeiros sociólogos do gosto são os próprios amadores. Não é possível observá-lo de fora, pois o sociólogo olha o gosto da forma como ele mesmo acredita que o amador olha a obra de arte: como um objeto que se pode contemplar e não como um efeito que pode ou não surgir. O gosto, o prazer, o efeito não são variáveis exógenas ou atributos automáticos dos objetos.<sup>19</sup> Eles são resultados de uma prática corporal, coletiva e instrumentada, regulada por métodos incessantemente rediscutidos, orientados em torno da compreensão apropriada de efeitos incertos: é por isto que nós preferimos falar de vínculos afetivos." Estas palavras tão bonitas quebram a oposição entre uma série de causas que viriam do exterior e o *hic et nunc* da situação e da interação. Do lado dos amadores, elas insistem menos na etiqueta e mais nos estados, menos nas autoproclamações e mais na atividade das pessoas; do lado das obras e dos objetos apreciados, elas deixam aberto o seu direito de resposta, a sua capacidade de co-produzir "o que acontece", o que nasce do contato.

A reflexividade, descrita aqui, sobretudo, ao seu nível local e instantâneo, impõe-se então também ao nível mais global de um domínio do gosto ou de uma forma de amadorismo, como a música ou o amor ao vinho. À medida que o domínio ganha em generalização, vê-se mantido e estendido por críticas, guias, relatos, prescrições, normas, debates sobre o que deve ser feito ou não, discursos de autodescrição de tipos variados"; o gosto se faz se dizendo e se diz se fazendo. À medida que a atividade se elabora historicamente, esta reflexividade tende então a assumir a forma mais clássica do discurso e da escrita e, de maneira muito característica, cada domínio dá

---

<sup>18</sup> Grifos dos tradutores.

<sup>19</sup> O propósito das enquêtes lançadas pelo DEP sobre os amadores. ver DONNAT, 1996, é o de romper com este modelo para se interessar por práticas efetivas, como os historiadores o haviam feito para a coleção, PÜMIAN, 1987, ou a leitura. CHARTIER, 1987, 1992.

<sup>20</sup> Sobre a noção de vínculo afetivo. ver GOMART e HENNION, 1999; LATOUR, 1996. 2000.

<sup>21</sup> Sobre a "self-description", cf. STRATHERN, 1999.

origem a um vocabulário específico, mais ou menos desenvolvido, que se estabelece entre a descrição psicológica ou técnica dos objetos e o produto literário das emoções do amador. Através destas expressões, por exemplo, sobre o gosto do vinho (as frutas vermelhas, as raízes, os cogumelos, a trufa, o amadeirado, etc.), nem puramente técnicas, nem somente ilustrativas, o gosto é encontrado, instrumentado e pode ser dividido com outros. Uma parte do trabalho da crítica é tecer esta linguagem intermediária, que frequentemente irrita tanto o profissional quanto o amador, mas que ao mesmo tempo dá apreensões que nem o comentário subjetivo nem a análise técnica conseguem fornecer para exprimir "O que acontece" (oferecendo por meio deste também a apreensão ao sociólogo para um relato"), e não dizer o que é o produto, de um lado, ou descrever livremente os universos em direção aos quais ele orienta os sentidos e a imaginação, do outro.

Vou tentar examinar estes diversos níveis em que se dá a reflexividade do gosto a partir de análises extraídas das nossas pesquisas de campo e de experiências com amadores.

### **"Você gosta demais do que você foi. .."**

Um paradoxo: hoje, cabe ao sociólogo "des-sociologizar" o amador se quiser que ele fale não dos seus determinismos, mas sim dos seus modos de fazer, menos do que ele gosta (e menos ainda das suas desculpas, dos avisos sobre o fato de que ele não se deixa enganar pelo que estas escolhas têm de determinado) do que das suas maneiras de escutar, de beber, de jogar, de escolher, de acompanhar os vinhos; e do que acontece: seu prazer, o que o mantém, as formas que assumem suas práticas, as técnicas impressionantes que ele desenvolve para reunir as condições da sua felicidade, sem garantia de sucesso. Longe de ser um agente manipulado por forças que ele ignora, o amador é de fato um virtuoso da experimentação estética, social, técnica, corporal e mental. Não há debate que ele mesmo não assuma, para logo em seguida colocar-lhe os termos à prova - do determinismo dos gostos e da medida circunstanciada do efeito dos pedaços e dos produtos às técnicas do

---

<sup>22</sup> Sobre o caso da escuta da música. ver SZENDY. 2001. e. sobre o vinho, TEIL. 2004. Encontra-se um relato das experiências feitas sobre este modo no seminário "Airner la musique" ("Gostar de música"), in HENNION, 2002.

corpo e do espírito a serem colocadas em prática, ao vocabulário inventado para intensificar sensações sempre voláteis e trocar informações sobre elas, aos dispositivos materiais e ao contexto coletivo da degustação e até mesmo ao próprio debate sobre o caráter mimético dos gostos, que não é uma exclusividade do sociólogo. Este último não é o único a discutir sobre os efeitos de crença e de distanciamento, os tipos de saber sobre os gostos que podem ou não engendrar posturas objetivantes ou participativas, etc.; o próprio amador também se pergunta se uma proximidade muito grande do objeto não o toma cego. Dito de outra forma, não há debate tão interno à sociologia que escape à atividade reflexiva dos amadores.

A sociologização dos próprios atores funciona também no outro sentido, como um recurso pragmático para trabalhar os gostos. Um exemplo me ocorreu por acaso, independentemente das pesquisas de campo. Numa discussão entre roqueiros (que não havia sido iniciada por mim, sociólogo), numa noite, ouvi um dizer ao outro: "Você não gosta do que você foi". Eu não havia prestado atenção, mas aparentemente a observação me havia surpreendido. Ela me ocorreu novamente bem mais tarde, quando de discussões sobre o tema da sociologização dos amadores. O que de fato poderia ser mais reflexivo do que esta... reflexão? De um lado, ela mobiliza bem uma sociologia dos determinismos sociais - os seus gostos são o seu passado sedimentado (familiar, escolar, social...), eles constituem a sua identidade. Uma vez que nos livramos da tentação de dizer que o social é uma dimensão escondida que determina tudo, o fato de atrás de qualquer micro-afirmação das pessoas sobre o gosto, existir imediatamente identificações sociais faz parte do *common knowledge* muito rico dos atores. Mais precisamente, esta mobilização modifica completamente o seu *status*: em primeiro lugar, ela pode ser nomeada; e, sobretudo, esta determinação primeira não resolve a questão, ela pode ela própria ser trabalhada (ou não), tomada como apoio ou somente como sinal, reforçada ou ultrapassada. Em poucas palavras, ela faz parte do próprio gosto. assim como a sua disponibilidade para entrar num debate com pessoas mais próximas: se o roqueiro em questão faz o comentário ao seu amigo é porque ele acha também que os gostos podem ser negociados na troca com os outros. Isto é muito para atores que se supõe somente saber "acreditar" no objeto do seu gosto e estar cegos às suas determinações sociais. Os amadores não brigam contra os determinismos: entre todos os determinismos possíveis, eles selecionam um, aqui a história

do gosto como definição de si mesmo, identificada pelos outros como um tipo de repetição muito artificial, a crítica de um retorno perpétuo do seu amigo ao rock dos anos 1970, constatação que eles tornam ativa ao devolverem-na a ele, na esperança incerta de que isto possa, talvez, fazer com que ele se mova...

Em suma, eis que agora somos obrigados a operar uma reparação bastante curiosa, quando nós entramos em contato com um novo entrevistado. Ela consiste, num sentido, em devolver ao amador as suas competências de sociólogo e, no outro, ao sociólogo o seu direito e o seu dever de ser também amador. Mas o jogo vale a pena, pois significa, através do mesmo gesto, reabrir portas que ninguém mais ousava abrir e poder se lançar nos primeiros vestígios de uma pista empírica extraordinária para um sociólogo: o mesmo interlocutor que se fechava, desconfiava, "posicionava-se" quando se falava nos seus gostos, torna-se incredivelmente inventivo para descrever o que ele faz, menos o que ele gosta do que como ele gosta, com quem, como ele faz, o que "cai bem" para ele mais ou menos de acordo com os momentos ou em tais circunstâncias - mesmo se isto causa inúmeros problemas novos, sobretudo de vocabulário, porque aí se descrevem práticas íntimas e situações pouco verbalizadas.

Philippe: a coleção de discos como um harém imaginário

Um dos primeiros amadores que entrevistei, no começo da pesquisa de campo, me havia então deixado uma caricatura do bom depoimento para um estudante de DEA<sup>23</sup> de sociologia: suas origens familiares, sua irmã que tocava violino, o tio que o levava quando pequeno aos concertos, a primeira vez em que foi a uma ópera (uma experiência inesquecível), sua profissão atual (médico) e os seus gostos - ópera e música de câmara.

Por sorte, como na verdade ele era um amigo de amigos em comum, tive a oportunidade rara não de refazer a entrevista, o que normalmente não funciona ("mas eu já lhe disse tudo isso..."). mas de fazer outro tipo de entrevista com ele, dois anos mais tarde, depois de uma refeição com amigos em sua casa. Ele me levou, a pedido meu e após nossas conversas à mesa, à sala de música que havia construído para si, proibida à esposa, às crianças e

---

<sup>23</sup> Diplôme d'Études Approfondies. antigo equivalente do mestrado. (N.T.)

ao cachorro. E lá, em boas condições, em frente aos objetos e no lugar da sua paixão, foi um outro homem que se entregou a um outro amator. Não mais para provar a um sociólogo que um entrevistado não é mais bobo do que ele e que, sendo um bom interacionista, ele pode em pouco tempo lhe dar o que ele espera e, acrescentando à sua sociologia, declinar complacentemente a série de determinismos de seu próprio gosto. Também não para começar a recitar a lista morna dos seus clássicos favoritos, espreitando as minhas respostas, segundo outro ritual, mais pobre, aquele pelo qual os amadores normalmente estabelecem um primeiro contato. Mas para mostrar o que ele fazia, seus gestos, suas manias, seus “truques”, sua instalação. E o gerenciamento dos seus momentos de prazer, a escolha dos seus discos, inúmeros, as maneiras de que se provia, até as suas pequenas listas de críticas assinaladas (mas nunca seguidas na loja) ou a sua maneira de caracterizar os seus humores e de expressar o seu nível de cansaço em termos de repertório possível.

E ele me mostrou as duas paredes cobertas por prateleiras da sua coleção de discos, cheias de discos, de CDs e de fitas K7. Foi então que, rindo, ele me explicou a sua classificação: "como todo mundo", ele havia começado pela combinação cronológica e alfabética que faz com que as prateleiras dos particulares se pareçam com as de uma *mini-FNAC*<sup>24</sup> em domicílio. Ele é médico, é muito ocupado e compra muito. Ele havia, então, deixado prateleiras vazias, em baixo, à direita do seu móvel, onde poderia empilhar as aquisições mais recentes, "a ser classificado". Mas também a ser escutado com prioridade, como novidade. E foi neste momento que ele teve a ideia de transformar em princípio de arrumação esta não-classificação. Desde então, ele coloca em baixo, à direita, as gravações que ele acaba de escutar e deixa, pouco a pouco, subirem os seus discos no interior da sua biblioteca, em função dos favores mais ou menos recentes que eles receberam. Primeiramente adotado para as caixas de ópera, seu gênero favorito, este sistema lhe agradou tanto que ele o generalizou, apesar das transferências periódicas de prateleira de que necessita: entretanto, quando quer escutar música, precisamente quando uma perda de tempo poderia ser desagradável, a arrumação é instântânea. E, sobretudo, a sua coleção se transforma pouco

---

<sup>24</sup> Grande rede de lojas de aparelhos eletrônicos, de material de informática, de livros, de CDs e OVOs. (N.T.)

a pouco em uma fotografia sedimentada dos seus gostos. O espaço físico de sua biblioteca se tomou o vestígio da história pessoal do amador.

Ele o utiliza como tal, sabendo que irá mais à direita para escutar coisas novas ou familiares, mas que ele deseja repetir, e, mais acima à esquerda, para escutar coisas mais raras ou há muito tempo esquecidas. Ele próprio me fez perceber que havia encontrado a classificação que fosse absolutamente pessoal: quem além dele (e ainda assim...) pode a partir de agora saber, no sentido contrário, onde está um disco específico? Mas o principal é que o apreciador triunfou sobre o musicólogo. Seu gosto prevalece sobre a classificação, não a história da música. Entre a conservação de uma memória entretida pelo que aconteceu, a satisfação de se enganar e de medir suas falsas impressões sobre a última vez em que ele escutou um disco, o prazer de se forçar a sair de suas próprias rotinas graças ao seu dispositivo, quando ele deve se contentar com o disco mais próximo, fica fácil de ler, pelo seu júbilo, que ele não perdeu nada com isto.

A escuta não é apenas instantânea, ela é também história. A sua reflexividade é também a sua capacidade de se construir a si mesma como o contexto da sua própria atividade. Não mais, desta vez, no presente de um contato com sons que passam, mas na duração improvável de uma lenta invenção, a de uma arte e de uma técnica da escuta pela escuta. Produção de espaços e de durações próprias, de cenas e de dispositivos "dedicados", como se diz em informática, constituição progressiva e evolutiva de um repertório, treinamento dos corpos e dos espíritos, formação de um meio de profissionais, de um trabalho de crítico e de um círculo de amadores, este é o outro lado da sua reflexividade: a música como delegação do poder de nos emocionar com um conjunto de obras que se tomou o alvo de uma escuta privilegiada.

Este aspecto histórico da escuta musical é muito incômodo, pela sua falsa evidência: o fato mesmo de escutar a música é uma posição estranha, da qual mal se percebe o caráter paradoxal uma vez que se a ocupa e que ela se toma para nós tão natural." Colocar-se em frente de um objeto identificado, que "deve" ser escutado, cuja percepção, para este objetivo, nós equipamos

---

<sup>25</sup> W. WEBER, 1997. perguntava-se simplesmente, a respeito dos concertos, se no século XVIII se escutava a música. Como bem mostra Szendy (*op. cit.*), os ouvidos têm uma história.

de técnicas, de palavras, de todas as próteses necessárias e que é capaz de responder a esta expectativa, é ao mesmo tempo, como assinala Peter Szendy, o que é mais fundamental, o gesto que faz a música tal qual a ouvimos, e o que é a parte menos visível de nossas operações musicais. Pelo menos quando giramos em torno de músicas eruditas: basta nos afastarmos dos seus círculos estreitos e derivarmos quer rumo às músicas ditas atuais, quer rumo às músicas étnicas e populares, para reencontrarmos a multiplicidade heterogênea de relações misturadas, de "eventos", no sentido dos produtores de espetáculo, nos quais seria bastante difícil de distinguir claramente entre o prazer de um grupo, as sensações dos corpos, os formatos de um momento organizado e os elementos musicais de uma performance."

### **Dora: o divã da escuta**

As entrevistas que deram errado são, frequentemente, as melhores que nós fizemos - sem saber disto. Apesar de todos os seus prerequisites teóricos (por causa deles, no momento em que faz as suas perguntas na frente de alguém, nas melhores condições possíveis, o sociólogo não está de forma alguma mais bem armado do que qualquer outro, ele luta como pode com reinvestidas, perguntas meio bobinhas, destinadas, sobretudo, a ativar as associações próprias ao entrevistado. Entrevistei uma senhora, uma grande amante de música, ela cantava e escutava muitas delas - no entanto, uma senhora com a qual eu tinha muita dificuldade de encontrar uma "pegada", como se diz no alpinismo.

– "Você gosta de música barroca?"

- Sim, quer dizer, depende...

– De música clássica?

- Sim, de música clássica...

- E de outras músicas?

– Sim, de outras músicas, quer dizer, depende.

---

<sup>26</sup> A tal ponto que podemos nos perguntar, levando talvez o raciocínio ao seu extremo, se hoje, no mundo da música techno, a superpotência dos equipamentos sonoros não é primeiramente uma maneira de *impedir* a escuta, ao menos esta escuta, orientada, para fazer com que a música passe novamente para o lado das técnicas sociais do transporte e da fusão coletiva, arrancando-a da atenção *seletiva* intentada pelos dispositivos clássicos.

- E a música barroca, você gosta mais das novas correntes, das novas interpretações?
- Sim, quer dizer, depende."

Depende, depende... Tem dias assim... Finalmente, coloquei num canto esta entrevista que, no fundo, ao meu ver, não havia "rendido nada". Nossa pesquisa de campo havia avançado desde então. Muito mais tarde, nós continuávamos a pesquisa com a minha equipe, nós levantamos todos estes suportes do gosto, o corpo, o gosto pessoal, coletivo, os objetos, a história... Restava o problema da dependência do gosto em relação às situações, que nós tínhamos dificuldade para formular. E, de repente, lembrei-me daquela senhora: "Mas era isto que ela não parava de me dizer!" Relendo aquela entrevista esquecida, considerada como pouco conclusiva, nós acabamos por compreender (e pudemos ler nas suas respostas) a originalidade de um formato do gosto, instalado na arte das situações, na busca minuciosa do momento mais conveniente. Com seu "depende" repetitivo, descrição totalmente adaptada da sua busca (de que música eu preciso agora, tal como estou?), ela estava me dizendo que as minhas categorias não eram boas, enquanto que eu havia visto nela apenas uma fuga, pobre, um "eu não sei" que não dizia nada de preciso. Quanto a nós, foi preciso que também nos tomássemos sensíveis à sua postura, simplesmente para estarmos prontos à sua leitura!

De repente, uma vez compreendida esta "entrada", longe de ser vazia ou fracassada, a entrevista se revelou cheia de respostas. Dora não parava de me falar e muito bem, de maneira totalmente positiva, do que ela fazia quando escutava música. De volta para casa, cansada, e comprou um aparelho de som, então se equipou em função deste gosto: não para escutar música, mas para saber o que poderia agradá-la em determinado momento. Ela instrumentou este gosto. Com uma entrada onde pode colocar seis CDs na bandeja, ela escolhe alguns, meio ao acaso na sua coleção – de fato, para ela a questão dos gêneros não era pertinente, isto não depende de gêneros. A partir desta primeira escolha, feita rapidamente, senta-se no sofá, dispondo de duas caixas de som de alta definição (ela me faz também um discurso muito preciso sobre o som e a música), coloca as músicas para tocar ou então as passa uma a uma até chegar à certa, à mais apropriada para ela naquela noite...

O que ela estava tentando me dizer? Que, para ela, o gosto não é nem um repertório de obras superiores nem muito menos o “seu” próprio gosto, que ela procuraria descobrir, mas a busca de um bom trecho no momento certo, a busca do que a deixa feliz nesta situação presente." Mas isto é uma constante do gosto! Ele simplesmente "depende", de fato. Ao contrário do dualismo, que faz com que tudo dependa quer das "próprias" obras, quer de um gosto que se "teria" determinado (pessoal ou determinado, é a mesma coisa, nos dois casos, ele é considerado como uma propriedade do sujeito), Dora nos lembra que o gosto é primeiramente um oportunismo do momento e das situações. É se introduzir num repertório de objetos que são progressivamente "escolhidos", primeiramente porque eles se apresentam a si mesmos.

Quem não está mais próximo dela, quando escuta música, do que da posição mítica do amador ortodoxo?

### **Dependências**

O gosto depende, de fato, de tudo - outra declinação da palavra vínculo afetivo. As causas mais firmes não produzem os efeitos esperados ou não são reconhecidas. E, inversamente, a partir de retornos, parciais, indiretos, vindos de si, dos outros, das coisas e das circunstâncias, as escolhas mais firmes logo são colocadas em questão. Isto não leva ao relativismo, mas a novas experiências, a todos estes recuos, conversões e descobertas que delimitam as carreiras de amadores.

Na altura em que nós estávamos, eu me dou conta de que o contraste entre as duas variantes da minha segunda cena, sobre o bebedor à mesa, poderia ficar ambíguo, indicar que nós saíamos simplesmente

---

<sup>27</sup> Seleção aleatória ou programada. escuta flutuante ou sobre-visada, modulação do volume, repetição à vontade, recuos, classificações e reagrupamentos, inserção nas atividades as mais inesperadas: Dora me dará também um verdadeiro manual de instruções da escuta de alta definição como simplificação das disposições de corpo e de mente. as mais favoráveis aos efeitos de obras enfim “à mão” - elemento chave da “discornorfose” da música. cf. HENNION, 1981. Da aeróbica aos fragmentos de lembrança, ver também os exemplos dados por DeNora. 2000, que todos eles colocam em evidência a inventividade destes amadores-utilizadores e fazem pensar nos leitores, nos cozinheiros do domingo ou nos passeadores de CERTEAU. GIARD e MAYOL. 1980.

de uma concepção objetivista do gosto, fazendo delas não mais do que a consequência das propriedades físicas dos objetos apreciados, para substituí-la por uma análise social, ritualista e interacionista, na qual a crença no objeto vem cumprir a função de causa primeira antes cumprida pelo próprio objeto. Eu queria sugerir exatamente o contrário: a presença problemática do objeto no gosto. Definitivamente, é o lugar concedido ou não aos retornos da música, à *répondance*" dos objetos, que faz a diferença. Para ser "socialmente construído", o objeto não deixa de existir: pelo contrário, ele se faz mais presente. Não se pode continuar a oscilar indefinidamente entre as interpretações lineares, naturais (o gosto vem das próprias coisas) e as interpretações circulares, culturais (os objetos são o que nós fazemos deles). É preciso deixar de lado este jogo de resultado nulo entre os objetos e o social, para mostrar como o gosto vem às coisas graças aos seus amadores. Com isto, nós assumimos plenamente a postura pragmatista": é ela que faz sair de um mundo dual, com, de um lado, coisas autônomas, mas inertes, e de outro, puros sinais sociais, para entrar num mundo de mediações e de efeitos, no qual são produzidos, juntos e um pelo outro, o corpo que aprecia e o gosto do objeto, o grupo que gosta e o repertório dos objetos de que gosta." Os vínculos afetivos são tudo isto; os corpos e os grupos, as coisas e os dispositivos, todos são mediadores, eles são ao mesmo tempo determinantes e determinados, eles carregam limites e fazem retomar o decorrer das coisas.

Nesta cc-produção, a cc-formação de um objeto e das pessoas que o fazem advir, convoca a uma sociologia do gosto mais equilibrada, onde os amadores têm tanto a aprender com a sociologia quanto a sociologia tem a aprender com os amadores." Tudo conta no gosto, não como variáveis independentes a serem acumuladas para garantir um resultado, mas como mediações incertas, apoiando-se umas sobre as outras para fazer surgir

<sup>28</sup> Trata-se aqui de um neologismo em francês que enfatiza a "respondência" dos objetos para com o ator social. (N.T.)

<sup>29</sup> Ver JAMES, 1996, 1912.

<sup>30</sup> A sociologia do gosto deve aqui muito aos trabalhos conduzidos sobre as ciências e as técnicas no CSI e ao que se chamou Actor-Network Theory (ANT), por exemplo CALLON, 1986; LATOUR, 1991; LAW e HASSARD. 1999.

<sup>31</sup> Eu concluí assim um percurso crítico da sociologia da arte e da cultura, in HENNION, 2007.1993.

estados, fazer com que se responda pelos objetos, transformar seres, fazer com que momentos que dão certo sejam "coerentes". É possível sonhar: e se a sociologia do gosto parasse de brigar indefinidamente com o império imaginário que os objetos teriam sobre nós? Se, ao contrário, escutando os amadores, ela reconhecesse enfim este império, para melhor dizer a arte de uma relação mais intensa e reflexiva que, através do gosto, os seres humanos souberam pouco a pouco estabelecer com os objetos. com os outros, com o seu corpo e com eles mesmos?

### Referências bibliográficas

BENVENISTE, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.

BESSY, C. e CHATEAURAYNAUD, F. (1995). *Experts et faussaires*. Paris: Métailié.

BOURDIEU, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.

CALLON, M. (1986). "Some Elements For A Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St-Brieuc Bay", in LAW, J. (org.). *Power. Action and Belief: a New Sociology of Knowledge?* London: Routledge and Kegan Paul, p. 196-229.

CALLON, M. (1992). "Sociologie des sciences et économie du changement technique: l'irrésistible montée des réseaux technico-économiques", in *Ces réseaux que la raison ignore*. Paris: L'Harmattan, p. 53-78.

CHARTIER, R. (1987). *Lecture et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*. Paris: Le Seuil.

CHARTIER, R. (1992). *L'ordre des livres: lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre le XIVe et le XVIe siècle*. Aix-en-Provence: Aléa.

DE CERTEAU, M. (1981). "Croire: une pratique de la différence", *Documents, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, Università di Urbino*, 106-A setembro, p. 1-21.

- DE CERTEAU M.; GIARD, L. e MAYÜL, P. (1980). *L'invention du quotidien*. Paris: UGE.
- DeNORA, T. (2000). *Music in everyday life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DONNAT, O. (1996). *Les amateurs. Enquête sur les activités artistiques des Français*. Paris: DEPIMinistere de la Culture-DAG.
- GARFINKEL, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.
- GOMART, E. e HENNION, A. (1999). "A Sociology of Attachment: Music Lovers, Drug Addicts", in LAW, J. e HASSARD, J. (org.), p. 220-247.
- HENNION, A. (1981). *Les professionnels du disque. Une sociologie des variétés*. Paris: Métailié.
- HENNION, A.; MAISONNEUVE, S. e GOMART, E. (2000). *Figures de l'amateur. Formes, objets, pratiques de l'amour de la musique aujourd'hui*. Paris: La Documentation Française.
- HENNION, A. (2002). "L'écoute à la question", *Revue de Musicologie*, 88-1, p. 95-149.
- HENNION, A. (2004). "Pragmatics of taste", in JACOBS, M. e HANRAHAN, N. (org.). *The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*. Oxford! Malden MA: Blackwell, p. 131-144.
- HENNION, A. (2007) [1993]. *La Passion musicale. Une sociologie de la médiation*. Edição revisada. Paris: Métailié.
- JAMES, W. (1996) [NY, 1912]. *Essays in Radical Empiricism*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- LATOUR, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, B. (1996). *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Les empêcheurs de tourner en rondo

- LATOURE, B. (2000). "Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d'attachement", in MICOUD, A. e PERONI, M. (org.). *Ce qui nous relie*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, p. 189-208.
- LAW, J. e HASSARD, I. (org.). (1999). *Actor Network Theory and After*. Oxford/Malden MA: Blackwell.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- PERONI, M. e ROUX, I. (org.). (2006). *Sensibiliser. La sociologie dans le vif du monde*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube.
- POMIAN, K. (1987). *Collectionneurs, amateurs et curieux: Paris-Venise, XVIe-XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard.
- SERRES, M. (1985). *Les Cinq sens Philosophie des corps mêlés*. Paris: Grasset.
- STRATHERN, M. (1999). "What is intellectual property after?", in LAW, J. e HASSARD, I. (org.), p. 156-180.
- SUCHMAN, L. A. (1987). *Plans and Situated Actions. The Problem of Human-Machine Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SZENDY, P. (2001). *Écoute. Une histoire de nos oreilles*. Paris: Minuit.
- TEIL, G. 2004. *De la coupe aux lèvres. Pratiques de la perception et mise en marché des vins de qualité*. Toulouse: Octarés,
- TEIL, G. e HENNION, A. (2004). "Discovering Quality or Performing Taste? A Sociology of the Amateur", in HARVEY, M.; MCMEEKIN, A. e WARDE, A. (org.). *Qualities of Food: Alternative Theoretical and Empirical Approaches*. Manchester: Manchester University Press, p. 19-37.
- THÉVENOT, L. (1990). "L'action qui convient. Les formes de l'action", *Raisons pratiques*, 1, p. 39-69.
- WEBER, W. (1997). "Did people listen in the 18th century?", *Early music*, novembre de 1997, p. 678-691.

## UMA "VISÃO DE DENTRO" SOBRE BIOPOLÍTICA EM FOUCAULT E ARENDT: UMA CRÍTICA DE AGAMBEI

Claire Blencowe

### Resumo

Este artigo revisita considerações convergentes de Arendt e Foucault sobre a (bio)política moderna e da entrada da vida biológica na política. As apreciações influentes de Agamben sobre essas idéias são rejeitadas como uma distorção, tanto porque ele des-historiciza a vida biológica/orgânica como porque obstrui a *positividade* desta vida e assim o apelo à biopolítica. A genealogia de Arendt e as *próprias* idéias de Foucault permitem-nos ver que o principal ponto de convergência em seus pensamentos é a insistência na compreensão do pensamento biológico a partir *de dentro*, em termos de sua positividade. A avaliação de Agamben sobre a política moderna está mais perto de Arendt do que de Foucault, e isto marca um fascinante ponto de desacordo entre Arendt e Foucault. Considerando que Arendt vê a força normalizadora da sociedade moderna como em total oposição à individualidade, Foucault postula totalização e individuação como processos de normatização, o que lança uma luz sobre a importância relativa que têm sobre a política e a ética.

### Palavras-chave

Arendt. Foucault. Agamben. Biopolítica. Vida. Positividade. Tanatopolítica. Processo. Cristianismo.

### FOUCAULT AND ARENDT'S "INSIDER VIEW" OF BIOPOLITICS: A CRITIQUE OF AGAMBEN

### Abstract

This article revisits Arendt's and Foucault's converging accounts of modern (bio)politics and the entry of biological life into politics. Agamben's influential account of these ideas is rejected as a misrepresentation both because it de-historicises biological/organic life and because it occludes the

---

<sup>1</sup> Este artigo primeiro será publicado em Inglês em *A História das Ciências Humanas*, 2010.

*positivity* of that life and thus the appeal of biopolitics. Through attention to the genealogy of Arendt's and Foucault's *own* ideas we will see that the major point of convergence in their thinking is their insistence upon understanding biological thinking from the *inside*, in terms of its positivity. Agamben's assessment of modern politics is closer to Arendt's than it is to Foucault's and this marks a fascinating point of disagreement between Arendt and Foucault. Whereas Arendt sees the normalising force of modern society as being in total opposition to individuality, Foucault posits totalisation *and* individuation as processes of normation, which casts a light upon the relative import they place upon politics and ethics.

### **Keywords**

Arendt. Foucault. Agamben. Biopolitics. Life. Positivity. Thanatopolitics. Processo Christianity.

### **Introdução**

Embora haja muito valor nos argumentos independentes de Giorgio Agamben sobre biopolítica, a sua apresentação das teses de Michel Foucault e de Hannah Arendt sobre a (bio) política na modernidade é extremamente problemática. A natureza trans-histórica de sua análise e o foco sobre a soberania, direito e filosofia são completamente fora de sintonia tanto com Foucault como com Arendt - e, portanto, os pontos que traz são massivamente distorcidos quando são transcritos na análise de Agamben. Pelo menos, a força de alguns dos argumentos de Foucault são totalmente invertidas em sua representação em *Homo Sacer*, onde a bio-política de Foucault *para a vida* se torna *tanato-política* de Agamben, para a *unidade e ordem*. Embora estes problemas sejam menos graves em relação à leitura de Agamben sobre Arendt, são, no entanto, presentes.

Embora não concorde com os argumentos de Agamben sobre Foucault e Arendt, eu não discordo que há ressonâncias significativas entre estes dois pensadores. A ressonância *não* é, contudo, algum momento mágico da triangulação que nos concede o acesso à outra verdade trans-histórica secreta da razão política ocidental. Proponho, ao contrário, que as ressonâncias entre os argumentos de Foucault e Arendt sejam entendidos genealogicamente,

em termos de sua relação com o contexto da esquerda europeia/americana com os quais eram contemporâneos. A crítica do pensamento biológico foi central para a política pós-guerra e as ciências sociais. Estar interessado no papel do pensamento biológico na política moderna não delimita, então, Foucault e Arendt como excepcionais. O que os diferencia é a atenção que eles dispensam para a *positividade* do pensamento biológico – o fato de que eles estavam comprometidos com a compreensão do pensamento biológico a partir (de *dentro*); para entender o seu apelo genuíno. Ao invés de igualar o pensamento biológico, com seus efeitos negativos para o oprimido - com seu determinismo e conservadorismo - Foucault e Arendt descrevem o pensamento biológico em seus próprios termos, em termos do que os faz dizer seus valores: *a vida, a saúde, a evolução*. A partir desta perspectiva o pensamento biológico é sobre intensidade, expansão, transformação perpétua e processo - de saúde, excelência e vitalidade. A vida a que é dirigida pode ser entendida como algo parecido a uma versão imanentizada da vida eterna sobre a qual a ética cristã e o poder pastoral já tinham cuidado. O pensamento biológico pode ter - na verdade tem – efeitos conservadores e tanato-políticos poderosos, mas não poderia gerar esses efeitos, não teria a força, se não fosse além de muitas outras coisas.

As dimensões corporais, emotivas e estéticas do pensamento biológico e, portanto, a implantação da ética na governamentalidade biopolítica estão localizadas na positividade do biológico. Esta é obscurecida pela rendição dos argumentos de Foucault e de Arendt no *Homo Sacer* de Agamben, que volta a concentrar a atenção na crítica do pensamento biológico em cima das idéias - filosofia e direito –, ignorando o corpóreo, o emotivo, o estético e o lado ético do pensamento biológico; a positividade que Foucault e Arendt identificam a medida que eles se movem para além dos aspectos idealistas da política, como exposto pela ideologia crítica, no sentido de uma genealogia que começa com as forças positivas, esforços e as lutas consagradas pelo poder.

Agamben está mais próximo de Arendt em sua avaliação da política moderna do que de Foucault, e este elo marca um contraste e tensão intensa entre Arendt e as idéias de Foucault. Arendt e Foucault diferem em suas avaliações sobre a relação entre individuação e a norma, ou normatividade, dentro da modernidade. Considerando que a força de normalização da sociedade moderna se opõe, para Arendt, a toda a individualidade, a

individação é uma parte da normatividade moderna para Foucault – ou melhor, a força e autoridade da comunidade e das normas estão, de acordo com Foucault, envolvidas dentro de individuação. A individualidade, portanto, ocupa um lugar muito diferente na avaliação da (bio) política moderna, bem como a sua oposição potencial, de acordo com as avaliações de Arendt e Foucault.

### **Biopolítica em Agamben**

Agamben começa *Homo Sacer* introduzindo uma distinção entre as diferentes concepções de vida que estavam presentes na filosofia grega. Os gregos não tinham termo único para a "vida", em vez disso, eles tiveram dois termos distintos, um relativo ao simples fato de viver, a vida nua, e outro que pertence a algo como "o modo de vida". O termo *zoe* "expressa o simples fato de viver em comunidade com todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)", enquanto *bios* "indica a forma ou modo de vida próprio a um indivíduo ou grupo (AGAMBEN, 1998: 1). No pensamento clássico, as questões relativas a *zoe*, e, portanto, questões de sobrevivência, eram excluídas do domínio da política - a *polis*. As preocupações de *zoe* eram tratadas na privacidade e no despotismo da casa - o *oikos*. O homem foi, para Aristóteles, um animal vivo com capacidade *adicional*, rigorosamente separado de existência política.

Agamben faz a maior parte das referências de Foucault a Aristóteles na conclusão da *História da Sexualidade.I*, em que Foucault afirma que o homem moderno é, ao contrário do que era para Aristóteles, "um animal cuja política coloca sua existência como um ser vivo em questão"; (FOUCAULT, 1978: 143; AGAMBEN, 1998: 3). Biopolítica é o que acontece quando o homem político se torna preocupado (e obcecado) com a sua existência como um ser vivo natural, e "as espécies e o indivíduo como simples organismos vivos" se tomam o que está em jogo nas estratégias políticas (AGAMBEN, 1998: 3). A biopolítica de Foucault e a modernidade do homem biológico são - segundo a leitura de Agamben - a entrada de *zoe* nas preocupações da *polis* e sua sujeição à política *techné* do poder soberano.

Este é um movimento de des-historicização por parte de Agamben, des-historicização em um duplo sentido. Primeiro, os comentários de Foucault são removidos de seu contexto: qual seja, de uma genealogia

da sexualidade, que se preocupa com o *status* histórico e construído de qualquer noção pré-política da fisicalidade, (excluindo quaisquer distinções *trans-historicos*, como *zoê/bios*, vida-bruta/vida-humana ou natureza! cultura). Em segundo lugar, a especificidade histórica de noções que são centrais para o pensamento biológico, como a espécie, é obliterada enquanto todo pensamento da vida física é reduzido a uma 'mera' fisicalidade; “**vida-bruta**” que se pode escrever igualmente bem tanto na antiga *polis* como hoje também. Agamben, em seguida, transforma a densa história de Foucault, o conceito genealógico de “vida biológica”, em um conceito abstrato que se refere a uma suposta categoria trans-histórica - *zoe*.

Esta des-historicização é em um sentido intencional, na medida em que Agamben defende que Foucault estava *enganado* em amarrar a biopolítica exclusivamente à modernidade. Foucault, ele parece sugerir, efectivamente comprou uma ficção aristotélica e acredita que até a modernidade a política do domínio público havia se limitado a questões relativas à *bios* e à boa vida, relegando questões de mera sobrevivência - *zoē* - a um reino além da política. Agamben *vê-se* através desta ficção e irá alegar que a biopolítica é algo como a verdade secreta de toda a política ocidental, da filosofia-política e da lei. Ao contrário da (suposta) tese de Foucault, *zoe* tem sido incluído na *polis* da política ocidental o tempo todo, desde a sua criação antiga. *Zoe* é incluído como a exclusão necessária, o estado de exceção, que (inversamente) tem efeitos no interior da *polis* e do poder soberano. Vida nua - *zoe* - é o objeto *necessário* do poder soberano. “A atividade fundamental do poder soberano é [e foi desde a antiguidade], a produção da vida nua como elemento político originário e como o limiar da articulação entre natureza e cultura, *zoe* e *bios*” (AGAMBEN, 1998: 181). Sem vida nua (o estado de exceção do direito político) não existe um poder soberano. Desse modo, a política *techné* sempre teve de se engajar na delimitação e sujeição de *zoe*.

Isso não quer dizer que não houve, de facto, uma transformação radical da biopolítica na modernidade, de acordo com Agamben. O que distingue a modernidade, para Agamben, não é a entrada de *zoe* para a esfera da *polis*, como tal, nem a introdução de *zoe* como um objeto de poder (estes são fenômenos antigos), mas a transformação indistinguível da *bios* a partir de *zoe*. O “reino da vida nua - que está originalmente situada às margens da ordem política - gradualmente começa a coincidir com a esfera política e a

exclusão e inclusão, dentro e fora, *bios* e *zoē*, direito e fato, entrando em uma zona de irreduzível indistinção" (AGAMBEN, 1998: 9).

De acordo com a análise de Agamben, há uma força extremamente redutora neste momento moderno. A vida política, própria do ser humano da cidade (cultura), é reduzida ao nu, a vida "biológica" da animalidade (natureza) - que, mais problematicamente, é também a vida que está isenta da proteção da lei e pode, legitimamente, ser morta. Então a biopolítica moderna é específica, e sua especificidade é sobre a redução do homem político, culto, de cultura ao nu da "vida biológica" da animalidade em toda a polis.

Não é de admirar, então, que os grandes estados totalitários do século XX pareçam para Agamben como os "lugares exemplares" da biopolítica moderna (AGAMBEN, 1998: 119). O campo de concentração é, ele propõe, o "nomos" do mundo moderno. Hoje não é a cidade, mas o campo que é o paradigma biopolítico fundamental do Ocidente (1998: 181). Para Agamben qualquer tratamento da vida biológica é um tratamento como vida nua. Não há positividade no biológico. E toda biopolítica, da eliminação de judeus, através da purificação do corpo biológico, na eliminação dos doentes mentais, à eliminação das classes pobres através do desenvolvimento econômico ... todas são redutivas, eliminatórias, tanato-políticas - tudo isso transforma o objeto de poder (Judeus, o doente, o Terceiro Mundo) em vida nua e tenta eliminá-la (1998: 179-180).

Então Agamben iguala a "vida biológica" com uma espécie de fato de vida trans-histórica, extra-político, morte e sobrevivência. É uma vida "nua" que está sempre sujeita mesmo quando é igualmente sujeição. Ela está em contraste com a cultura, o logos, a "forma de vida" e a própria existência política. Neste movimento Agamben faz, pelo menos uma vez, da vida biológica um fenômeno a-histórico (ou pelo menos imensamente trans-histórico), e (re)instala o pressuposto de que a vida biológica é necessariamente algo redutor, objetivado, "nu". Trazendo a vida biológica para o jogo político, iremos inevitável e infalivelmente constituir um movimento de força *redutora*, se quisermos seguir Agamben. Vida biológica é uma categoria *a-histórica* e a entrada do pensamento biológico para o campo político é necessariamente um processo de objetivação e redução (destruindo a história, logotipos, cultura). Em ambos estes aspectos, Agamben está em desacordo com o entendimento de Foucault sobre a vida

biológica e, portanto, das configurações biopolíticas das relações de poder, encarnação e ética.

### **Problemas com a abordagem de AGAMBEN sobre FOUCAULT**

Há, sem dúvida, muitas apreciações nos argumentos de Agamben sobre a vida nua e estados de exceção, argumentos que foram submetidos a considerável expansão na década que decorreu desde a publicação de *Homo Sacer*, e que vertem um maior conhecimento sobre a política do século XXI do que do século XIX (AGAMBEN, 2004; 2005). Mas, independentemente do mérito independente de seu pensamento, Agamben distorce seriamente as idéias de Foucault sobre a vida biológica, o que não é só uma crítica como uma deturpação do que Foucault tem a dizer, escondendo a *especificidade histórica* e a *positividade* do "bio" da biopolítica.

A vida biológica de que Foucault está falando não existia no século XVIII, sem falar no 3º século antes de Cristo (FOUCAULT, 1970: 127-8)! E a noção de que uma distinção categórica entre coisas como *bios* e *zoe* poderia permanecer por milénios está totalmente fora de sintonia com a concepção foucaultiana de história e a natureza densa e primorosamente construída de qualquer entidade de poder/conhecimento. A vida biológica que entra na política no século XIX, segundo Foucault, não poderia estar em jogo mesmo cem anos antes de ter sido, de facto, sem falar no tempo trans-histórico de abstração e que Agamben teoriza'.

Mais especificamente, a vida, como uma entidade biológica, está subordinada aos recursos historicamente situados, como o desenvolvimento da análise estatística ao longo do disciplinador século XVIII, que facilitaram a compreensão (e apreensão) do fenómeno vital, como os que ocorrem no nível de população (HACKING, 1982). Estatísticas permitem que fenómenos específicos da vida da população sejam gravados e, assim, permitem revelar que os fenómenos vitais não estão contidos na escala de família (Foucault, 2007: 104-5). É através dessas tecnologias que o homem gradualmente aprende o que significa "ser uma espécie viva, ter um corpo, condições

---

<sup>2</sup> Para uma crítica aprofundada da natureza excessivamente abstrata de conceitos de Agamben sobre biopoder e soberania, em contraste com Foucault, ver "Reflexões sobre o Conceito de Biopoder Hoje", de Rose e Rabinow (2003).

de existência [e] probabilidades de vida": (FOUCAULT, 1978: 142, grifo nosso). Sem isso a vida biológica não existe de fato. A vida biológica não é qualquer vida velha, nua, animal, física ou natural (FOUCAULT, 1970). É o tipo específico de vida de que espécies e populações são parte, e que, se não exatamente descoberto ou inventado por técnicas modernas de produção de conhecimento. pelo menos trouxe a vista "esculpida como um domínio da realidade" pela primeira vez nos séculos XVIII e XIX (FOUCAULT, 2007: 93)<sup>3</sup>.

Há, naturalmente, pouca ambiguidade no fato da diferença entre Agamben e Foucault, quando se trata da questão da especificidade histórica da biopolítica. Como vimos, as antigas críticas explícitas (ou "completa"), as últimas sobre esse ponto, afirmam que Foucault não percebeu a natureza trans-histórica da biopolítica (AGAMBEN, 1998: 9). Meu ponto é, no entanto, que na "trans-historicização" da vida que entra na política, Agamben radicalmente deturpa a vida de que Foucault está falando, forçando as palavras de Foucault em argumentos que têm muito pouco a ver com - são em certo sentido com o *oposto* – as suas palavras (de Foucault).

Agamben quer que os tratados de Foucault sobre a biopolítica sejam sobre a redução da cultura à natureza, a humanidade à animalidade, e da generalização de um estado (exceção) de regimes totalitários. Agamben quer que Foucault passe de suas alegações iniciais sobre biopolítica em *A História da Sexualidade I* a uma discussão de regimes totalitários e campos de concentração. Isso, afirma Agamben, é o que poderia ser legitimamente esperado (AGAMBEN, 1998: 119). Que Foucault não discute o que Agamben espera, entretanto, é indicativo de que Foucault não é, nem nunca esteve falando sobre a mesma política de Zoe que Agamben está tentando chegar.

---

<sup>3</sup> Sobre a "emergência" da população e com ela as ciências humanas que analisam o homem como ser vivo e espécie (como sujeito falante e trabalhador individual) Foucault disse: *"Uma interação constante entre as técnicas de poder e seu objeto gradualmente esculpe na realidade. como um campo da realidade. a população e seus fenômenos específicos. Toda uma série de objetos foram feitas visíveis para as possíveis formas de conhecimento sobre a constituição da população como o correlato das técnicas de poder. Por sua vez, porque estas formas de conhecimento constantemente esculpem novos objetos, a população pode ser formada, continua e permanece como o correlato privilegiado de modernos mecanismos de poder"* (2007: 79).

Infelizmente, Agamben não discute os rumos inesperados nos quais a obra de Foucault realmente se desdobra. Na verdade o neo-liberalismo, e não o totalitarismo, é o tema da série de leituras a que Foucault deu o título *O Nascimento da Biopolítica*, enquanto volumes subsequentes da *História da Sexualidade* terminam investigando a ética e a autonomia, *subjetivações* e não *objetivações*".

Não é simplesmente uma diferença entre os dois autores sobre o "quando e por que" da biopolítica. Há uma grande diferença entre eles sobre a questão *do que* é a biopolítica. Em contraste radical com Agamben e seus estados totalitários de exceção, Foucault está falando sobre uma política de vida, em que se alguma coisa é exemplar, é o *liberalismo* no qual a vida em questão é, em aspectos realmente importantes, expansiva, autonomizada e *positivamente* carregada.

Não é, como já disse, minha intenção desenvolver uma crítica da teoria de Agamben sobre biopolítica em seus próprios termos aqui', O fato de

---

<sup>4</sup> Com nenhuma argumentação ou evidência Agamben afirma que a subjetificação que Foucault identificou na antiguidade tornou-se objetivação na modernidade (Agamben, 1998: 119).

<sup>5</sup> Para uma discussão muito mais aprofundada das relações entre Foucault e Agamben, que envolve mais amplamente a literatura de Agamben e destaca temas semelhantes aos manifestados aqui. ver Ojakangas, 2005. Ojakangas argumenta que Agamben expõe mal a posição de Foucault sobre biopolítica porque obscurece a especificidade histórica. bem como a positividade da biopolítica. Para Ojakangas, porém. esta positividade está vinculada exclusivamente à agência de atendimento. de tal forma que a racionalidade biopolítica pode ser equiparada com a *cura mata*. Os problemas com tal política são semelhantes àquelas mães dominadoras: a biopolítica pode ser sufocante. Isto contrasta com a posição que estou desenvolvendo neste *paper*. na medida em que eu estou argumentando que a positividade da biopolítica *também* inclui uma perpétua compulsão. e o fascínio. expansão das forças e processualidade. O ponto em que isso levaria Ojakangas e eu mesmo a uma tensão está no que diz respeito à relação entre os valores de biopolítica, a biopolítica moderna, racismo e sua relação com o genocídio moderno. Para Ojakangas, a biopolítica, dado o racismo biopolítico. pode *justificar* o exercício do poder soberano de matar, mas isso é tudo. Não poderia. por assim dizer. *promover* a governação através da eliminação. Em contrapartida, eu diria que, dado o racismo moderno, a liminar biopolítica para maximizar a vida e a necessidade permanente da biopolítica para a transformação pode certamente ser exercida através de processos de eliminação física e política, em que a qualidade de vida coletiva é "melhorada". Sua visão sobre tal dinâmica. especialmente no contexto do totalitarismo, é uma das contribuições mais importantes de Arendt para a interpretação atual das teorias da biopolítica. É uma visão que eu estou convencido de que ela compartilha com Foucault,

Agamben falar de algo diferente sobre Foucault não faz, em si mesmo, com que o que Agamben esteja falando seja errado. Mas faz sua própria redução infeliz e imprecisa dos argumentos de Foucault. Seja lá o que Agamben esteja falando enfaticamente, não é a mesma coisa de que fala Foucault.

Essencialmente, a perspectiva biopolítica da existência humana é, segundo Foucault, subjetivação e não objetivação. A governamentalidade biopolítica, como Foucault descreve, é dirigida a um mundo de fenómenos vitais e autónomos. Na verdade, é o liberalismo, com suas ideias naturalistas sobre o comportamento social e económico e o processo autogenético, vital, natural de autorregulação que deve ser tanto respeitado (sozinho) como protegido (seguro). que é a forma arquetípica de governança biopolítica, de acordo com Foucault. Mesmo nas suas manifestações mais intolerantes, mesmo em estados totalitários, a governança biopolítica mantém em seu centro o dilema liberal; “como não governar demais” (FOUCAULT, 2003b: 202; SENELLART, 2003: 383-4; OSBORNE, 1996). Esta não é uma forma de pensar sobre o mundo que trata as pessoas como objetos, ou que trata da mera sobrevivência de seres vivos. Biopolítica é dirigida a um mundo de agência autónoma. E isso é realmente fundamental para a compreensão do carácter e das capacidades da biopolítica como Foucault os descreve, até porque as capacidades de autonomizar e de subjetivação do pensamento biológico constituem o espaço da ética, provendo a estética e a incorporação concreta - e produzindo a autoridade - da governamentalidade moderna.

## AGAMBEN e ARENDT

Outro grande pensador da biopolítica na modernidade, segundo Agamben, é Hannah Arendt, que em *A Condição Humana* traçou os processos pelos quais o *animal laboral*, e com ele todas as questões privadas anteriores de simples sobrevivência da vida, entram e destroem o público (ARENDDT, 1998; AGAMBEN, 1998: 3). Vida-como-a sobrevivência é elevado ao mais alto valor e a criatividade e coragem de ação política genuína são interdidas de antecedência (ARENDDT, 1998: esp. ch.II).

Arendt aproveita a distinção clássica entre o privado e a *polis* e argumenta que a idade moderna tem visto as recentes preocupações e angústias

---

mesmo que ele não a expresse tão bem.

do trabalho – a vida como sobrevivência - admitidos na esfera pública (ARENDR, 1998: 46-48). Se esta admissão não é exatamente redutora, é certamente imensamente destrutiva, eliminando qualquer vestígio de uma esfera pública e, assim, as chances de uma ação política/criativa genuína (ARENDR, 1998: 40-41), enquanto exige que o mundo comum o mundo que é construído por esforços humanos e que permite às pessoas encontrar sentido e valor por meio de seus esforços na arte e perfeição - é sacrificado (1998: 256). A era moderna tem visto as questões humanas de vida e morte removidas do domínio privado da economia familiar e transformadas numa preocupação pública. Esta "libertação" do trabalho efetivamente destrói a divisão público/privado, e em vez de as famílias mais o público temos uma "sociedade" com "famílias de super-humanos". entidades do tipo-biológico (1998: 29, 39-40). Questões de vida e morte são agora atendidas em uma escala maciça nas sociedades e empresas, e isso não é somente a politização da vida como o "lifesization" da política. A beleza é esquecida enquanto a "virtude política por excelência", que quer é dizer *coragem*, é incompatível com uma esfera "pública" em que a preocupação com a sobrevivência, ao contrário de coragem, tomou-se todo o consumo (1998: 36).

O foco de Agamben sobre a soberania, direito e filosofia dificilmente é compatível com as metodologias "densas" de Arendt de antropologia política e genealogia. O método de análise próprio de Arendt é pluralizar categorias, construir minuciosamente definições precisas e insistir numa interpretação estritamente histórica dos conceitos. Ela está constantemente procurando dissipar (ou destruir) confusões de um estado de coisas com outras – que seria o do esforço com trabalho e ação (ARENDR, 1998), o imperialismo com o colonialismo (ARENDR, 1968), **ou** totalitarismo com o autoritarismo (ARENDR, 1968; 1993: 91-142). É muito pouco provável, portanto, que ela haja efetuado muitas trocas com as perspectivas redutoras, abstratas, "ontológicas" (DILLON, 2005) de Agamben sobre a história política ocidental, ou com suas abordagens falidas e totalizadoras sobre diversidade de políticas da vida (as muitas manifestações sobre a *mesma* lógica tanato-política, as recorrências com o mesmo *nomos* - o campo).

No entanto, o retrato desolador de Agamben sobre os assuntos da biopolítica moderna o coloca mais confortavelmente na relação com o timbre geral da escrita de Arendt do que com Foucault. Além disso, a insistência de Agamben em manter a distinção entre a vida como *bios* (política, ação,

origem) e a vida como *zoe* (trabalho, permanecer saudável e manter-se vivo) constitui uma verdadeira repetição da posição de Arendt. A alegação de Agamben para Arendt como um predecessor é, como tal, consideravelmente bem mais plausível que sua alegação para Foucault.

### **AGAMBEN, ARENDT e FOUCAULT?**

A forma como Agamben apresenta as ideias de Foucault é enganosa, e sua afirmação de que os escritos de Foucault sobre biopolítica são precursores dos seus próprios escritos é imprecisa e implausível. Sua apresentação de alguns dos argumentos de Arendt são mais convincentes, e há consideravelmente maior acordo entre as suas avaliações sobre o estado das coisas na modernidade. Isto irá, sem dúvida, permitir que muitos daqueles que compartilham da minha irritação com a interpretação que faz Agamben de Foucault descartem a ligação fora de mão entre Foucault e Arendt - o desenho dessa ligação foi muito associado com Agamben, no momento presente.

Seria uma vergonha fazer isso, mas, de qualquer forma, há ressonâncias reais e genuinamente esclarecedoras entre Foucault e Arendt sobre temas da biopolítica (e outros). Agamben não foi o primeiro a fazer a ligação entre Foucault e Arendt sobre biopolítica, e não fez isso da forma mais interessante ou apurada (cf. BELL, 1996; BRAUN, 2007; OÜLAN, 2005). É, de facto, o caso que as ressonâncias mais esclarecedoras entre Foucault e Arendt sobre o tema da biopolítica relacionam-se precisamente com aquilo que Agamben obscurece ou ignora em suas teses, e não com aquilo que ele destaca. É onde Arendt se aproxima mais de Agamben, com quem ela e Foucault mais claramente entram em *desacordo*.

### **ARENDT e FOUCAULT**

Arendt e Foucault associam a entrada da vida na política com a "era moderna" e, especificamente, com o desenvolvimento de estatísticas e as longas (e intensificadas) concretizações que eles ajudaram a esculpir; "sociedade" para Arendt, "populações" para Foucault. Quaisquer que sejam os processos tanato-políticos, destrutivos e opressivos e os eventos que irão associar com "biopolítica" ou "vida em público", ambos insistem, porém

com muito pesar, sobre a sua imensa *positividade* ... que certamente não é para dizer bom, mas talvez seja para dizer "excelência", "vitalidade" ou mesmo "apelo popular". É sobre este tema - a positividade do pensamento biológico no processo político – que os argumentos de Foucault e de Arendt coincidem. Juntos, lançam uma luz sobre o caráter e o funcionamento da ética em relação à política moderna. Ambos os pensadores nos ajudam a entender a possibilidade desta positividade, bem como apontar algumas de suas implicações para as racionalidades políticas do século XX, para o totalitarismo e liberalismo ..., e do socialismo e feminismo para esse assunto. A ressonância entre Foucault e as teses de Arendt circulam em torno das questões da processualidade, ética e positividade do biológico ou da vida "orgânica emancipada" *Não* em torno do que Katherine Braun chamou de "zoêificação da vida", como Agamben (e Braun) implicam.

#### *A posição genealógica de Foucault e as críticas de Arendt do biológico*

Foucault e Arendt não compartilham de uma visão mágica de algum segredo trans-histórico da sociedade ocidental; nem compartilham da denúncia da modernidade como um zoêificação de vida ou uma concepção da estrutura discursiva de vida biológica/orgânica como uma força redutora na política. O que eles *fazem*, em parte, é uma crítica ao pensamento biológico e político que está atento a sua positividade. Aqui, ambos estão tentando compreender o apelo performático, o jogo da corporeidade, da estética e apoderamento no discurso biopolítico, fazendo um esforço explícito para fugir da abordagem da "crítica da ideologia" (ARENDR, 1968: 7,470-1; FOUCAULT, 1980: 118). Ao invés de demonstrar que tais e tais discursos políticos são "falsos", tanto Arendt como Foucault, na tradição da genealogia, procuram demonstrar de onde o discurso e os seus valores vêm e qual é a natureza do seu recurso.

Suas explorações do pensamento biológico no olhar político são tentativas de se envolver com uma estrutura de pensamento (a que, na verdade, *todo mundo* tinha o hábito de se opor e criticar) *a partir do interior*, para analisar aquele pensamento em termos dos valores que se pretendem defender e em termos de aspectos positivos – a expansão da força e da corporeidade – que é realmente oferecer para aqueles que o tomam como uma visão de mundo.

Tanto Foucault quanto Arendt mostram as capacidades sedutoras de pensamento biológico no processo político. Foucault relaciona biopolítica à medicina e ao liberalismo para cuidar dos corpos e da autonomização de processos e pessoas. Arendt, no entanto, a dentes cerrados, descreve a entrada do trabalho para a esfera pública como uma "emancipação", resultando na mais excelente das realizações. O trabalho público – a vida da sociedade - fez tanto brilhantismo técnico no mercado de trabalho de sobrevivência da vida que transformou todo o mundo habitado em algumas centenas de anos".

Segundo Arendt vida orgânica, ou “trabalho”, dá expressão à experiência do processo como valor. O processo ilimitado, processo como fim em si mesmo, foi, ela argumenta, a descoberta mais importante do século XIX, e isso não foi somente por causa das suas capacidades sedutoras e afetivas. O imperialismo, por exemplo, foi como uma prática e racionalidade sedutora, pois permitiu que os empresários e os burocratas se sentissem a incorporação do ilimitado, fluxos de forças impessoais - forças que se expandem apenas por causa de sua própria expansão (ARENDR, 1968: 215). A vida orgânica se tornou o valor supremo, em parte porque parecia ser a expressão de todas essas experiências de processo; de ser além do presente, do singular.

Por causa da positividade, processualidade, o caráter expressivo e expansivo da vida na esfera pública não é, de forma alguma, um argumento contra a sua culpabilidade no processo redutor, conservador, objetivado tanato-politicamente que ele convida ou amplia (contra o pedido de Ojakangas **de** que biopolítica só pode justificar, e não incentivar, a tanato-política (2005), *ver nota 4. acima*). O apelo afetivo da expansão e processualidade, de acordo

---

<sup>6</sup> Arendt escreve: *A atividade do trabalho. embora em todas as circunstâncias relacionadas com o processo de vida no seu sentido mais elementar, o sentido biológico. permaneceu estacionária por milhares de anos. preso na eterna recorrência do processo de vida a qual estava vinculado. A admissão do trabalho na esfera pública ... tem ... libertada este processo do seu retorno monótono e circular e transformou-a em um desenvolvimento progressivo e rápido. cujos resultados têm. em alguns séculos. mudado totalmente o mundo habitado. O momento do trabalho foi liberado das restrições impostas por sua expulsão para a esfera privada ... era como se o elemento de crescimento inerente a toda a vida orgânica fosse completamente superado e coberto o processo de decadência em que a vida orgânica é controlado e equilibrado na casa da natureza (Arendt, 1998: 46-7).*

com Arendt, está até no coração do totalitarismo: uma racionalização da governação que visa, em última análise, a perpetuação do partido como este *movimento*. As capacidades negativas, destrutivas e redutoras da biopolítica só são possíveis devido à positividade que este partido também engendra.

Em contraste com uma abordagem da ideologia crítica sobre biologismo na política, Arendt e Foucault descrevem biologismo em termos de sua positividade e capacidades, iluminando a dinâmica afetiva que dá verdadeiramente às pessoas razoáveis motivos concretos para adotarem um conjunto de idéias e concretizações.

### **Processo em Foucault e Arendt**

Em um artigo recente, Katherine Braun afirma que uma intersecção das teses-chaves de Foucault e Arendt sobre biopolítica envolve temporalidade processual (BRAUN, 2007). As análises de Braun das ideias de Foucault e Arendt e seu relacionamento é muito mais convincente que as de Agamben. A distância entre as suas compreensões da biopolítica é marcada por sua insistência, contra Agamben, que o estudo do totalitarismo de Arendt, *As Origens do Totalitarismo*, está muito preocupado com a biopolítica (BRAUN, 2007: 6). Isso ocorre porque a biopolítica deve ser entendida, de acordo com Braun, principalmente em termos de uma política de processos impessoais da lei natural e da vida das espécies<sup>7</sup>. Eu, certamente, concordo com Braun que *As Origens* esteja tão bem informado por uma consciência biopolítica como está *A Condição Humana*. Eu também concordo com a afirmação de Braun que uma intersecção crucial entre Arendt e o pensamento de Foucault é uma preocupação com uma temporalidade especificamente processual. Isto dito, a interpretação específica de Braun sobre a temporalidade processual que está em causa é, a meu ver, problemática e, portanto, eu não compartilho com todas as inferências que ela faz a partir desta percepção.

Em ambas, *As Origens* e *A Condição Humana*, Arendt identifica a descoberta do *processo* como um evento-chave na constituição da modernidade. “[O] conceito de processo” ela escreve, “se tomou o próprio

---

<sup>7</sup> Braun aponta também para a zoificação da vida como um aspecto fundamental da biopolítica. mas isso não é um aspecto importante de seu artigo, e é menos relevante para nossas considerações presentes.

termo-chave da nova era, bem como das ciências, históricos e naturais, desenvolvidas por ela" (ARENDR, 1998: 105). Processualidade tem um aspecto cultural extremamente importante para a política cultural moderna (filosofia, poesia ...), de acordo com Arendt. Como observa Braun, Arendt afirma que a imersão na processualidade constitui uma resposta para as questões da morte, finitude e solidão na era moderna (BRAUN, 2007: 12). E isto é uma resposta à condição de solidão que é mobilizada por todas as formas de formulações políticas modernas, incluindo a ideologia racista, o imperialismo e, evidentemente, o totalitarismo. A ossificação é mortal para os movimentos totalitários; a forma governamental que está registrada no slogan de Trotsky é "revolução permanente" e do programa nazista de "seleção racial que nunca pode ficar parado" (ARENDR, 1968: 389-91). Esses totalitarismos têm de estar em movimento. Seus apelos dependem da sua capacidade de deixar a individualidade dentro do presente, encarnação do processo impessoal e trans-histórico. Para Arendt, imersão no processo constitui algo como o coração afetivo ou estético da governação moderna, incluindo o totalitarismo.

Braun observa corretamente uma interseção entre o pensamento de Arendt sobre processo e o pensamento de Foucault sobre biopolítica, sublinhando o facto de que o novo poder que Foucault descreve é dirigido ao processo impessoal, *para além do indivíduo*, biológico. Este biopoder *não* se destina a indivíduos como seres vivos, não opera pelo exercício do controle direto sobre o corpo e não intervém na vida individual. "Em vez disso", Braun escreve "tem como alvo os fenômenos coletivos, como a *taxa* de natalidade, ou a esperança média de vida" (BRAUN, 2007: 11, *grifos originais*). Biopolítica é, para Foucault, sobre a tomada de controle da vida e os processos biológicos do homem-corno-espécie, como população. Os processos em que a biopolítica é a destinatária acontecem para além do tempo de vida dos indivíduos. O nascimento e a morte de um indivíduo não são o ponto limite de governança biopolítica, mas, precisamente, o seu lugar de mediação e de operação, de tal forma que "os objetivos da biopolítica têm uma dimensão supra-individual, não apenas num sentido número, mas também, em um sentido temporal." (BRAUN, 2007:11)8. A análise

---

8 As Referências de Braun são um *paper* de uma conferência apresentada em 2005 por N. Gerodetti. "Biopolítica, eugenia e do uso da história".

foucaultiana da racionalidade biopolítica chega muito perto de análise de Arendt do pensamento processual, especialmente quando ele destaca o pensamento *evolutivo* como um paradigma geral, "não simplesmente como uma maneira de transcrever um discurso político em termos biológicos ... mas uma verdadeira forma de pensar sobre as relações entre colonização, a necessidade de guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com as suas diferentes classes e assim por diante" (FOUCAULT, 2003a: 257).

A biopolítica e a intersecção dos pensamentos de Foucault e de Arendt tratam principalmente da temporalidade processual, de acordo com Braun. Infelizmente, porém, Arendt compreende a temporalidade processual de forma limitada, circunscrevendo-a somente à impessoalidade dos processos biológicos e às leis naturais. Braun está preocupado com a processualidade como uma forma de pensar sobre individualidade que *oblitera* a individualidade, processa como um fenômeno transcendente que inclui individualidade e a vida individual, operando no ponto da sua rescisão. Como a biopolítica é tudo sobre esta processualidade transcendente, não é de admirar que o totalitarismo seja – Como o é para Agamben - a síntese e a grande culminação da biopolítica para Braun. O que, como já vimos, certamente *não* é para Foucault.

Eu estou de acordo com a afirmação de Braun de que uma atenção à temporalidade processual constitui uma interseção crucial entre as histórias de Arendt sobre a era moderna e as teses de Foucault sobre biopolítica. No entanto, muito da literatura contemporânea sobre ontologia processual, epistemologia e ética *elencam* esta reivindicação em uma luz bastante diferente. Nas literaturas concernentes à ética processual, ontologia processual e novos vitalismos, o processo é associado precisamente com a normatividade *imane*nte, com a intenção ao invés de extensão, com a transcendência horizontal ao invés da vertical (BAMMER, 1991; FRASER et al, 2005; LASH, 2007; IRIGARAY, 2004). No âmbito desta literatura não há, certamente, nenhuma relação necessária entre processualidade e a subordinação da individualidade a forças transcendentais e impessoais. De fato, alguns teriam processualidade (erradamente, na minha opinião) apenas associados à imanência, individualidade e autonomização radical. Como tal, enquanto eu concordo com Braun que a temporalidade processual é central para as ressonâncias verdadeiramente esclarecedoras entre Foucault

e Arendt, gostaria de afirmar que isso não nos impede de pensar a biopolítica tanto (ou mais) em termos da problemática do individualismo e liberalismo como de totalitarismo e de totalização.

Estudos de Foucault sobre a ética, as quais seguiram sua série de palestras sobre biopolítica, foram direcionadas aos processos de formação de sujeitos que constituem (ou permitem a autoconstituição de) sujeitos autônomos praticando criativamente a ética processual. A idéia de "sujeitificação" desenvolvida nesses estudos tem feito muito para ajudar pensadores contemporâneos no esclarecimento da centralidade da normatividade *imane*nte à governamentalidade moderna (ver BURCHELL, 1996; DEAN, 1996; ROSE, 1999). Uma atenção à temporalidade processual tem, então, implicações muito diferentes para Foucault e suas idéias do que a apresentação da processualidade de Braun nos levaria a esperar. E mesmo em Arendt, cujo pensamento sobre o processo, em grande parte, diz respeito a processos impessoais, há uma atenção para as qualidades intensivas da experiência do processo e uma distinção, inferior a preto e branco, entre a temporalidade processual do trabalho/vida-orgânica, a ação política adequada, as capacidades humanas de criatividade e natalidade (que Arendt comemora).

A implantação da força afetiva de processualidade não indica necessariamente a subordinação totalizadora da individualidade a uma força maior. A participação do presente no discurso, cujo momento não é o nosso próprio (cf BELL, 1996: 93), significa que a transcendência-de-si processual poderia muito bem ser *imane*nte para o trabalho do *self*, o trabalho sobre si mesmo. A temporalidade processual da biopolítica pode, como tal, pertencer ao trabalho da *ética*, efetuada dentro e através da individualidade, mais do que (apenas) a imposição da autoridade transcendente, das leis naturais ou processos-supra-individuais que obliteram a individualidade. A centralidade da temporalidade processual para a biopolítica não nos liga, então, a uma concepção de biopolítica como *necessariamente* ou *apenas* totalizante.

### **A vida biológica como alma eterna imane**nte?

Outro eco entre os textos de Foucault e de Arendt diz respeito ao lugar do Cristianismo na origem do biopoder moderno. Foucault localiza a origem da governabilidade biopolítica moderna no "poder pastoral" da

Igreja Cristã (FOUCAULT, 2003c: 131-4, 2007: esp. Palestra 8), enquanto Arendt argumenta que o valor radical colocado sobre a vida na sociedade moderna constitui a continuação da crença cristã na santidade da vida após o declínio secular da fé cristã (ARENDR, 1998: 313-30).

Foucault argumenta que o Cristianismo não só inaugurou um novo código de ética, mas uma nova forma de relação de poder; o que Foucault chama de "poder pastoral" (FOUCAULT, 2003c: 131-2). Poder pastoral: está orientado para a salvação (por oposição ao poder político), o seu objectivo final é assegurar a salvação individual no outro mundo; é oblativo (em oposição ao princípio da soberania), o que significa dizer que deve ser preparado para *se* sacrificar e não só demandar sacrifício; é individualizante (em oposição ao poder jurídico), cuidando de cada indivíduo durante sua vida ao invés de cuidando de toda a comunidade; e, "finalmente, esta forma de poder não pode ser exercida sem conhecer o interior da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazê-las revelar seus segredos mais interiores. Implica um conhecimento da consciência e uma capacidade de dirigi-la" (2003c: 132).

O Estado moderno pode ser entendido, em parte, como o desenvolvimento do poder pastoral da Igreja. Uma série de mudanças constituíram a novidade deste poder pastoral à medida que transformaram o Estado moderno, incluindo uma transformação em seus objetivos. "Não era mais uma questão de levar as pessoas a sua salvação no outro mundo, mas sim garantir isso *neste* mundo" (2003c: 132, grifo meu). Neste contexto, o significado da palavra "salvação" é transformado para se tomar, em vez disso, em saúde, bem-estar, riqueza suficiente, padrão de vida, segurança. "Uma série de objetivos 'mundanos' tomaram o lugar dos objetivos religiosos dos cleros tradicionais" (2003c: 132). O poder do pastorado aumentou e se estendeu muito além das instituições em declínio da Igreja, enquanto os objectivos e os agentes do poder pastoral se dividiam em duas especializações, uma relativa ao conhecimento do homem como indivíduo e outro como população. Foucault redescreve o surgimento do Estado moderno como a divulgação do poder de tipo pastoral para todo o corpo social (FOUCAULT, 2003c: 133; 2007).

Há cerca de três séculos, uma episteme clássica e uma forma de poder centrada em estadismo separam a Reforma do desenvolvimento da biologia como uma disciplina e com a inauguração da biopolítica adequada. Assim,

devemos ter cuidado com exagero neste caso. No entanto, Foucault descreve o “dilema” do poder em que ainda estamos amarrados como este “novo poder pastoral” (FOUCAULT, 2003c: 133), e a ele dedica a maior parte da série de palestras que faz sua genealogia da governabilidade biopolítica do poder do pastorado (FOUCAULT, 2007). É, portanto, legítimo propor que, para Foucault, a “vida biológica”, que é o objeto da governabilidade biopolítica, é algo como o imanentizado, figuração mundana da vida eterna da alma, que era o *telos* do pastor cristão”, Foucault certamente pretende enfatizar a continuidade do poder pastoral como *cuidado* e como *individualização* na biopolítica do presente.

O foco de Foucault sobre o pastor na genealogia da biopolítica ressoa com o capítulo final de Arendt *A Condição Humana*, no qual ela alega que foi precisamente a vida (mais do que o trabalho ou ação) que foi capaz de assumir um imenso valor na modernidade, pois o evento da modernidade (a inversão da *vita contemplativa* e da *vita activa*) ocorreu em um contexto especificamente cristão (ARENDR, 1998: 313-30). A boa notícia que o cristianismo trouxe para o mundo antigo foi a da imortalidade da alma humana. Isso "promoveu a coisa mais mortal, a vida humana, à posição de imortalidade, que até então ocupava o cosmos" (ARENDR, 1998: 314). A vida na Terra - a vida que começa com o nascimento e termina com a morte - assume uma nova e imensa importância no pensamento cristão (uma importância que nunca poderia ter lugar na filosofia clássica), porque ao mesmo tempo “[v]ida na Terra pode ser apenas a primeira e mais miserável fase do eterno; mas ainda é vida, e sem essa vida, que será encerrado na morte, não pode haver vida eterna” (ARENDR, 1998: 316). É o pensamento cristão que coloca primeiro um valor único, como se fosse transcendente, eterno e divino sob a vida mortal.

A elevação da vida orgânica para o valor máximo na modernidade é, segundo Arendt, o que se consegue quando se cruzam a elevação cristã da vida mortal para a eternidade e o valor divino com a rejeição da divindade moderna, o colapso da eternidade e rebaixamento de contemplação. Vida afirmou-se como o maior bem da sociedade moderna e como o ponto final de referência, porque “a inversão do moderno operado dentro do tecido

---

<sup>9</sup> A entrevista completa do tema nos levaria através da constituição e do colapso das continuidades mundanas na episteme clássica, ou o poder da arte de governar.

de uma sociedade cristã, cuja crença fundamental da sacralidade da vida tem sobrevivido, e tem até permanecido completamente inabalável pela secularização e ao declínio geral da fé cristã" (ARENDR, 1998: 314).

Foucault salienta o cuidadoso trabalho do pastor e do Cristianismo como uma forma de poder, enquanto Arendt foca em cima da história filosófica e teológica dos valores, e sobre o cristianismo como uma formação de ética. Em ambas as abordagens, porém, a vida biológica/orgânica aparece como o valor final ou o *telos* na modernidade e, em ambas as abordagens, ela parece algo como uma versão imanentizada da vida eterna da alma, que é o objeto do poder Pastoral e o *telos* da subjetivação cristã. Este enraizamento da biopolítica nas tradições cristãs pela vida é prova suficiente para insistirmos sobre a centralidade da ética e positividade na visão da biopolítica que Foucault e Arendt têm em comum.

\*\*\*

Há, então, inúmeras ressonâncias entre Foucault e Arendt, e está a aliança com uma maior clareza em tomo de questões de positividade e ética na biopolítica. Isto significa que Foucault e Arendt estão em forte sintonia precisamente em questões que Agamben obscurece em sua escrita. Na verdade, é onde Arendt mais se assemelha a Agamben que ela e Foucault entram nas maiores tensões. O grande ponto de divergência entre Arendt e Foucault diz respeito ao caráter de normalização e, especificamente, o lugar de individuação dentro dela.

### **Normalização, Totalidade e Individualidade - A diferença entre ARENDR e FOUCAULT**

Uma questão crucial sobre a qual Foucault e Arendt claramente não concordam diz respeito ao local de totalização e individualidade em relação ao ímpeto da normalização que, para ambos, está associada com a modernidade. Para Arendt, a normalização da sociedade moderna é totalizante, mediocrizante e exclui a individualidade (ARENDR, 1998: 40-2). Para Foucault, o poder de normalização moderna é ao mesmo tempo totalizador e individualizante: trabalhos de normalização através de processos de individualização, conforme "o caso" (FOUCAULT, 2003c: 126-132; OSBORNE, 2008: 110-111). Como Fredrick Dolan defendeu, considerando

que "Arendt vê a normalização como o resultado da pressão social informal e anônima para se conformar, Foucault compreende a normalização para proceder de uma forma que é, em grande medida, 'agonística'; para Foucault o poder normalizador é dirigido aos cidadãos que estão em liberdade (DOLAN, 2005: 375). A moderna organização burocrática, para Arendt, é totalizadora; e é tanto totalizadora como individualizadora para Foucault. A diferença entre eles sobre esta questão é talvez o mais evidente no contraste entre a afirmação de Arendt de que o "ninguém" para quem a sociedade moderna é regulada "não deixará de se pronunciar por ter perdido a sua personalidade" e a insistência de Foucault de que precisamos, precisamente, cortar a cabeça do rei em nosso pensamento e parar de imaginar o poder como algo que é exercido por uma pessoa soberana (ARENDR, 1998: 40; FOUCAULT, 2003d: 309).

Além disso, Arendt argumenta que o despotismo da família toma-se o modelo de governo na idade moderna. Diz ela que surgiu uma nova entidade, "a sociedade", e esta sociedade constitui uma espécie de massificação da família. A era moderna, a era da sociedade, é normalizadora porque é como uma família caracterizada pelo despotismo e conformidade, em vez de individualidade e de ação. Ação é excluída como o custo do comportamento, a individualidade é excluída do "público" (que já não é público) e uma imensa força de conformismo é exercida sobre todos. A igualdade dos membros das sociedades modernas "se assemelha a nada mais que a igualdade entre os membros de família antes do chefe de família despótico" (ARENDR, 1998: 40). Foucault, no que pode ser lido como uma resposta implícita à tese de Arendt, argumenta, em contrapartida, que com o surgimento da população, a família desaparece como um modelo de governo, tomando-se, em vez disso seu *instrumento* privilegiado (FOUCAULT, 2007: 104-5). Não "O estilo familiar totalmente despótica", mas o que caracteriza a sociedade moderna é, segundo Foucault, a individualização, a regularização, ainda a autonomização e definitivamente a *governabilidade* dispersa, normalizando o ímpeto e tudo mais.

A relação entre a individualidade, a totalização e a normalização moderna (ou normação) é, assim, consideravelmente mais complicada na avaliação de Foucault do que em Arendt. A individualização em Foucault (e subjetivação) constitui algo como uma internalização ou um envolvimento da comunidade e sua autoridade (ver DEAN, 1996; DELEUZE, 1988:

78-101), de modo que a individuação é um agente e não um opositor da normação. Esta diferença entre os pensamentos de Foucault e Arendt é ainda mais manifesta, de forma inversa, nas suas abordagens em aspirar à possibilidade de uma verdadeira autonomia como política (Arendt) e de existência ética/estética (Foucault). Embora possa parecer que a política de Arendt é coletivista e performativa, enquanto a ética de Foucault marca um recuo para o *selfe* é intelectualista, é na verdade o caso em que tanto a política de Arendt como a ética de Foucault são coletivas e têm lugar em um espaço público. A diferença é que o trabalho da ética de Foucault ocorre dentro e em cima de um tipo de espaço público internalizado, constituído no discurso e subjetivação (BELL, 1996: 93-4).

O espaço que esta tensão abre entre Foucault e Arendt é fascinante e levanta todos os tipos de questões que podem contribuir imensamente para nossa compreensão de ambos os pensadores. Infelizmente, a exploração dessas questões está muito além do nosso escopo atual. O que é importante observar, para os fins específicos do presente artigo, é que esta tensão está aqui, na questão da natureza totalizante da sociedade moderna, onde Arendt se aproxima mais, no seu pensamento, da abordagem sombria de Agamben sobre o estado de exceção moderno dos negócios que Arendt está *em desacordo* com Foucault. O desacordo de Arendt com Foucault assinala precisamente o ponto de seu acordo com Agamben. Podemos, assim, assegurar a intersecção esclarecedora entre os pensamentos de Arendt e Foucault, ao mesmo tempo em que rejeita a perspectiva das idéias de Agamben.

## CONCLUSÃO

Eu tenho uma grande simpatia pelo projeto superficial de Agamben, para apontar aos mortos e continuar a apontar. Este artigo não pretende ser uma espécie de apaziguamento - para dizer "oh, a biopolítica não é tão ruim como todos pensavam!". Infelizmente é, sem dúvida, exatamente tão mau quanto Agamben teria feito para todos aqueles que são apanhados na logística da tanato-política das relações de tipo biológico, cuja morte - política ou física - garantiu o papel de dinamização-da-vida da população pelos agentes da biopolítica contemporânea neoliberal, neoimperial e neoteocrático. O aspecto da crítica positiva não é para ser complacente o mundo. Trata-

se de ser realista - para descrever os processos do mundo em termos de positividade real, o seu impacto, a expansão da força.

Tenho toda a simpatia pelo esforço de Agamben para apontar aos mortos e denunciar. Receio, porém, que sua reescrita de Foucault e Arendt sobre os riscos da biopolítica inverte avanços cruciais na nossa capacidade de compreender e comprometer o funcionamento do poder opressor. Ele parece esquecer que os agentes da biopolítica são agentes de moldagem, que estão engajados na produção de um desempenho; que a racionalidade deve *trabalhar* performativamente, deve apelar para sua audiência. Foucault e Arendt são parte do movimento pós-estruturalista voltado para a compreensão da apelação daquela razão para os aplausos. E se nós perdemos essa dimensão do seu pensamento, perderemos a maior parte de sua contribuição à teoria política. Filósofos e teóricos políticos de esquerda também estão sempre prontos para realizar a reação de horror, a necessidade de denunciar em sua *ontologia* do social. Também estão preparados para adotar a dupla posição de denunciar o poder e exonerar vítimas; a mensagem sobre as vidas individuais que são apanhadas nas terríveis máquinas, sobre quem “*nada nos surpreende mais poderosamente do que a sua inocência*” (ARENDR, 1968:6). A tarefa do profeta não é, no entanto, a tarefa do analista político e estrategista, nem do pensador ético para esse assunto”. A denúncia moral não é o fato do acontecimento. Buscar a inocência das vítimas é subordinar a ontologia da política ao esforço moral de encontrar um lugar fora do poder do qual pode denunciá-lo. É, no final, agarrar-se à *impotência*. Portanto, reação de horror - e não a ação de revolta.

O feminismo, pós-colonialismo e, portanto, o pós-estruturalismo tem acontecido, e muitas lições foram aprendidas nas tentativas de compreender a ação. não menos do que é sobre a necessidade pelo realismo. Grande esforço político e ético tem sido gasto na tentativa de aprender como “*pegar as ferramentas de onde eles mentem*” onde o acesso começa muito antes de tudo com a admissão da existência de tais ferramentas”; com a compreensão da positividade do poder (BUTLER, 1990: 145).

A teorização foucaultiana do poder moderno como biopolítica, juntamente com a antropologia de Arendt da política moderna e as condições da humanidade constituem poderosas contribuições para esses esforços.

---

<sup>10</sup>No pensamento ético. ver Bernauer, 1992: 268-72.

Esforços distintivos que socializaram Nietzsche mais do que Freud. Eles demonstram a centralidade dos valores biológicos – saúde, vitalidade, processo – e de conceitos biológicos para o discurso político moderno em todos os espectros. Neste, eles fazem racionalidades políticas abomináveis e estratégias mais compreensíveis - mais endereçável ao invés de simplesmente mais abominável. Além disso, eles tomam estranhos esses valores mais familiares, os “nossos” valores últimos, a vida, a liberdade, a criatividade ou a segurança social, demonstrando a sua historicidade e conseqüente fragilidade. Como tal, eles nos tomam mais livres de nós mesmos, ironicamente, mais vivos, abrindo espaços e fraturas para as quais imaginamos e incorporamos alternativas políticas reais. Se Agamben escreve a positividade - o cuidado, a ética, a processualidade intensiva, e, acima de tudo, o *empoderamento* - fora da biopolítica então ele destrói os esforços. Tal movimento não pode fazer nada, mas volta-nos para o buraco onde iremos chafurdar na inocência e impotência, gritando em um vazio além do poder, enquanto os sonhadores da biopolítica continuam o seu jogo para a multidão descarada.

#### Bibliography

AGAMBEN, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.

AGAMBEN, G. (2004) *The Open: Man and Animal*, Stanford: Stanford University Press.

AGAMBEN, G. (2005) *State of Exception*, Chicago: University of California Press.

ARENDT, H. (1968 [1948]) *The Origins of Totalitarianism*, San Diego: Harcourt.

ARENDT, H. (1998 [1958]) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.

ARENDT, H. (1993 [1961]) *Between Past and future*, New York: Penguin,

- BERNAUER, J. (1992) 'Beyond Life and Death: On Foucault's Post-Auschwitz Ethic' in Armstrong (trans., ed.) Michel Foucault *Philosopher*, New York: Routledge.
- BAMMER, A. (1991) *Partial Visions: Feminism and Utopianism in the 1970s*. London: Routledge.
- BELL, V. (1996) 'The Promise of Liberalism and the Performance of Freedom' in Barry, Osborne & Rose (eds) *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, London: UCL Press.
- BELL, V. (1999) *Feminist Imagination: Genealogies in Feminist Theory*, London: Sage.
- BRAUN, K. (2007) 'Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault', *Time & Society* 16(1):5-23
- BURCHELL, G. (1996) 'Liberal government and techniques of the self' in Barry, Osborne & Rose (eds) *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, London: UCL Press.
- BUTLER, J. (1990) *Gender Trouble*. London: Routledge.
- DEAN, M. (1996) 'Foucault, Government and the Enfolding of Authority' in Barry, Osborne & Rose (eds.) *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, London: UCL Press.
- DELEUZE, G. (1998) *Foucault*, London: Athlone.
- DELEUZE, G. & Guattari, F. (1972) *Anti-Oedipus*, London: Athlone.
- DILLON, M. (2005) 'Cared to Death: The Biopoliticised Time of Your Life' *Foucault Studies* 2: 37-46
- DOLAN, F. (2005) 'The Paradoxical Liberty of Bio-Power: Hannah Arendt and Michel Foucault on Modern Politics' *Philosophy & Social Criticism* 31(3): 369-380.
- FOUCAULT, M. (1970) *The Order of Things*, London: Tavistock.
- FOUCAULT, M. (1978) *The History of Sexuality Volume I - The Will to Knowledge*. New York: Vintage Books.

- FOUCAULT, M. (1980) *Power/Knowledge*, C. Gordon (ed.), Brighton: Harvester.
- FOUCAULT, M. (1988) *The History of Sexuality Volume 3 – The Care of the Self*, London: Penguin.
- FOUCAULT, M. (1992) *The History of Sexuality Volume 2 - The Use of Pleasure*. London: Penguin.
- FOUCAULT, M. (2003a) *Society Must Be Defended – Lectures at the College de France 1976-1977*. London: Allen Lane.
- FOUCAULT, M. (2003b) 'The Birth of Biopolitics', in Rabinow & Rose (ed.) *The Essential Foucault*, New York: The New Press.
- FOUCAULT, M. (2003c) 'The Subject and Power', in Rabinow & Rose (ed.) *The Essential Foucault*, New York: The New Press.
- FOUCAULT, M. (2003d) 'Truth and Power', in Rabinow & Rose (ed.) *The Essential Foucault*, New York: The New Press.
- FOUCAULT, M. (2007) *Security, Territory, Population - Lectures at the College de France 1977-1978*, Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- FOUCAULT, M. (2008) *The Birth of Biopolitics - Lectures at the College de France 1978-1979*, Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- FRASER, M. *et al* (2005) 'Inventive Life: Approaches to the New Vitalism', special edition of *Theory, Culture & Society* 22(1).
- GATENS, M. (1996) *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, London: Routledge.
- HACKING, I (1982) 'Biopower and the Avalanche of Printed Numbers' *Humanities in Society* 5:279-295
- IRIGARAY, L. (2004) *Key Writings*, London: Continuum.
- LASH, S. (2007) 'Power After Hegemony: Cultural Studies in Mutation?', *Theory, Culture & Society* 24(3): 55-78.
- OJAKANGAS, M. (2005) 'Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault' *Foucault Studies*, 2: 5-28.

· Claire Blencowe

OSBORNE, T. (1996) 'Security and Vitality: Drains, Liberalism and Power in the Nineteenth Century' in Barry, Osborne & Rose (eds.) *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, London: UCL Press.

OSBORNE, T. (2008) *The Structure of Modern Cultural Theory*, Manchester: Manchester University Press.

ROSE, N. & Rabinow, P. (2003) 'Thoughts on the Concept of Biopower Today', [www.molsci.org/research/publications\\_pdf/Rose\\_Rabinow\\_Biopower\\_Today.pdf](http://www.molsci.org/research/publications_pdf/Rose_Rabinow_Biopower_Today.pdf), last visited 15 April 2008.

ROSE, N. (1999) *Powers of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.

SENEILLART, M. (2003) 'Course Context' in Foucault, *Security, Territory, Population - Lectures at the College de France 1977-1978*, Basingstoke: Palgrave MacMillan.