



ESTÉTICA RELACIONAL E PODER BIOPOLÍTICO

Pedro Caetano Eboli

Recebido em: 16/04/2017

Aceito em: 05/05/2017

estética relacional poder biopolítico
neoliberalismo política

Este artigo tenciona encontrar no espectro de uma fantasia de comunidade a possibilidade de relacionar um conjunto de lógicas que permeia ao mesmo tempo a estética relacional e os mecanismos biopolíticos de governamentalidade,¹ em suas imbricações ao regime neoliberal.

Neste ensaio procuro questionar os pressupostos que subjazem às teorias e práticas da estética relacional, estabelecendo um paralelo com algumas das lógicas que permeiam e sustentam o “poder biopolítico”, instaurado maciçamente na contemporaneidade. Para isso, parto da hipótese de que o elo entre aquelas formas artísticas e esse modelo de governamentalidade teorizado pelo filósofo Michel

RELATIONAL AESTHETICS AND BIOPOWER | *This article intends to find in the spectrum of a fantasy of community the possibility of relating a set of logics that permeates at the same time the relational aesthetics and the biopolitical mechanisms of governmentality, in their entanglements with the neoliberal regime. | Relational aesthetics, biopower, neoliberalism, politics.*

Foucault residiria nos vultos de uma espécie de “fantasia de comunidade” promovida por ambos. Sob esse prisma se torna fácil situar alguns dos equívocos da filiação política que se advoga para as manifestações da estética relacional, também apontados por diversos teóricos.² Entretanto, ainda que elas sejam bastante controversas no âmbito da crítica,³ parece haver uma espantosa pervasividade discursiva desse conjunto de práticas artísticas, sacramentado pelo crítico francês Nicolas Bourriaud e instantaneamente absorvido por um número considerável de artistas, assim como pelo mercado da arte contemporânea.

Dessa forma, ao explicitar algumas das afinidades entre as teorias e práticas da estética relacional e as lógicas que subjazem à governamentalidade biopolítica, acompanhadas de seus respectivos ideais políticos e suas proximidades com o regime neoliberal, acredito contribuir para a compreensão das razões pelas quais essas formas artísticas se mostram tão eficazes nos tempos atuais. Nesse sentido, talvez este ensaio se aproxime de uma espécie de sociologia da arte, em sua busca de enredar os meios de legitimação de uma dada manifesta-

Felix Gonzalez-Torres American
Untitled (Portrait of Ross in L.A.), Chicago (2012)

ção artística no âmbito de determinados processos sociais e históricos de uma cultura. Arco, portanto, com os reducionismos inerentes a esse tipo de abordagem, restringindo-me, aliás, a uma localização muito limitada da estética relacional no âmbito da história da arte. Aqui me interessa olhar para ela como materialidade produzida por um conjunto de práticas e discursos oriundo das lógicas que servem de sustentáculo ao poder biopolítico.

Iniciemos por uma síntese daquilo que Nicolas Bourriaud⁴ compreende como estética relacional. Desde a década de 1990 esse teórico vem assumindo a posição de um dos mais proeminentes padrinhos ideológicos dos artistas que produzem trabalhos de cunho participativo. Em linhas gerais, ele olha retrospectivamente para o aspecto relacional que teria invariavelmente participado da produção artística de todos os períodos históricos. Assim, Bourriaud naturaliza a dimensão relacional da arte, encontrando nela um componente de positividade, algo da ordem de uma essência. Entretanto, embora esse aspecto tenha atravessado a história, apenas com a contemporaneidade ele teria emergido como matéria primordial da produção artística.

Dessa forma, a arte do presente se articularia ao avesso de qualquer pretensão de autonomia ou esnobismo. Ela estaria encarregada da produção de laços sociais, seja em espaços expositivos ou fora deles, a contrapelo do acachapante processo de individualização em que o contemporâneo nos mergulha. Mas seria justamente na produção desse liame social perdido que a política se manifestaria em sua forma originária. Portanto, é desse lugar que o teórico empreende as descrições de diversos trabalhos artísticos produzidos a partir dos anos 90. Ele os aproxima de uma linhagem histórica que remonta à arte conceitual dos anos 60 e 70, interessada em imaginar suportes não convencionais e tensionar os espaços expositivos.

Tudo parece funcionar no registro descritivo, sem grandes aprofundamentos. Apesar de não contar com maiores rodopios teóricos ou acuidade crítica – e por isso mesmo –, é uma narrativa bastante sedutora e eficaz. Essa efetividade, porém, talvez se relacione com uma série de “mitos”⁵ nos quais estamos imersos e que favorecem a instantânea adesão a esses pressupostos. Mas é especialmente curioso notar a forma como a criação de laços sociais aparece como um fim em si mesma, como se ela fosse inescapável e intrinsecamente positiva. Resta compreender a qualidade dos elos criados por esses trabalhos e até que ponto eles realmente proporcionam encontros com a alteridade, ou se estão restritos a um público muito específico.

De forma semelhante, notamos que o esgarçamento do liame social aparece como um dado de realidade, sobre o qual não teríamos dúvidas. Entretanto, convém questionar a validade desse pressuposto, certamente permeado pela crença romântica em uma comunidade de laços puros e sinceros, e que podemos alocar sob a retórica de uma espécie de retorno ao paraíso perdido. Para a crítica de arte Claire Bishop, esse discurso de “crise da comunidade” seria uma das três principais agendas em que se baseia boa parte da arte participativa, em sua crença da “restauração do laço social mediante a elaboração coletiva do sentido”.⁶

O teórico da arte Hal Foster,⁷ com o cinismo que lhe é tão característico, também dirige sua crítica a essa “utopia comunitária” lançada pela “arte relacional”. O crítico sustenta que, restrita a reproduzir e enaltecer a criação de relações humanas nos espaços da arte, ela não lança um questionamento substancial relativo às formas do estar junto:

Às vezes a política é atribuída a tal arte [relacional] com base em uma analogia instável entre uma obra aberta e uma sociedade inclusiva,

como se uma forma desforme pudesse evocar uma comunidade democrática ou uma instalação não hierárquica previsse um mundo igualitário (...). Mas, certamente, uma coisa que a arte ainda pode fazer é tomar uma posição, e fazer isso em um registo concreto que reúna a estética, o cognitivo e o crítico. E a falta de forma na sociedade pode ser uma condição para contestar, em vez de celebrar na arte, uma condição para metamorfosear em forma, para produzir reflexão e resistência (como alguns pintores modernistas tentaram fazer).⁸

Mas por que esses mitos teriam tamanha pervasividade, a ponto de Nicolas Bourriaud mal ter que explicar seus pressupostos? Por que os laços da comunidade aparecem em seus discursos como liames totalmente puros, como uma força espontânea e emergente em que a política aflora em sua condição primordial? Por que esse resgate romântico da vida em comunidade, mesmo quando uma série de instituições aglutinantes, tais como a família, parece em franca decadência? Me recuso a aderir instantaneamente a uma retórica da perda, aquela segundo a qual a corrosão de laços e certezas, instaurada por um pós-modernismo niilista e cínico, estaria fazendo com que pessoas se unissem novamente.

Aqui dou corpo à minha hipótese. Ora, a proliferação dos discursos que deixam entrever uma fantasia de retorno a uma comunidade de laços puros e espontâneos não está restrita ao âmbito da arte contemporânea, mas podemos percebê-los em uma série de outras esferas do campo social. Aqui o pensamento de Michel Foucault pode ser valioso para compreender as origens de algumas das lógicas que subjazem a esses discursos, uma vez que ele nos permite observar cuidadosamente a maneira como os poderes informam os discursos dessa fantasia de retorno a uma comunidade

de laços puros e espontâneos. Pois antes de tudo, as analíticas foucaultianas compreendem a natureza produtiva do poder, para além de suas forças limitantes, proibitivas ou censoras. Ao contrário, sua força residiria justamente na produção de subjetividades: o poder como algo fundante, que provê as possibilidades de se pensar algo em um determinado momento histórico.

Nesse sentido, quando imaginamos uma comunidade de laços puros estamos nos referindo fatalmente à figura identitária da sociedade civil, que por sua vez se baseia nas lógicas segundo as quais a sociabilidade aparece como âmago da essência humana. De agora em diante procuro explicitar as relações entre esses pressupostos e alguns dos princípios biopolíticos que servem de sustentáculos, de um lado, à governamentalidade moderna e, de outro, ao neoliberalismo. Abandonemos um pouco a questão específica da estética relacional, a ser retomada adiante. É justamente sobre a vida que a biopolítica, tecnologia de poder que se instala de forma maciça a partir do século 19, se precipita e opera. Mas é preciso ter em mente que no princípio biopolítico, as liberdades e suas limitações integram o próprio interior da prática governamental.

Convém compreender de que maneira essa forma de governamentalidade se apoia sobre um aparato científico, que passa a produzir “discursos verdadeiros” e a incidir sobre a vida da população. As imbricações entre poderes e saberes, sempre evidenciadas nas analíticas foucaultianas, aparecem aqui de forma bastante manifesta:

Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessa-

riamente numerável. E a noção de “população”. A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder.⁹

Essa nova tecnologia de poder se encarrega especialmente da vida, mas não naquilo que tange ao corpo individual, objeto do poder disciplinar¹⁰ por excelência. A biopolítica se endereça a um conjunto de homens, circunscritos enquanto uma massa global, olhando para fenômenos relativos especificamente à vida, tais como nascimento, morte, reprodução, doença etc. Essa multiplicidade é encarnada na figura da população, que passa a existir nesse momento, sujeitada às mais diversas quantificações estatísticas. Esses números, todavia, não se restringem a uma coleta de dados, mas são usados para estipular normas, medidas e estratégias, ajudam a enformar a realidade da qual são extraídos:

Nos mecanismos implantados pela biopolítica, vai se tratar sobretudo, é claro, de previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais; vai se tratar, igualmente, não de modificar tal fenômeno em especial, não tanto tal indivíduo, na medida em que ele é indivíduo, mas, essencialmente, de intervir no nível daquilo que são as determinações desses fenômenos gerais, desses fenômenos no que eles têm de global. Vai ser preciso modificar, baixar a morbidade; vai ser preciso encompridar a vida; vai ser preciso estimular a natalidade. E trata-se sobretudo de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações; em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse

aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida.¹¹

O poder biopolítico, porém, também depende da assunção dos fenômenos relativos à população como naturais, de modo a recortar os seres humanos como entidades biológicas, cujos meios podem ser modificados para garantir a otimização da vida. Essa mesma forma de governamentalidade passa a produzir discursos que alocam diversos fenômenos eminentemente sociais no âmbito da natureza. Dentre essas noções destaca-se a ideia de que os homens são seres intrinsecamente sociais, traço que estaria definitivamente inscrito na natureza humana. Ora, se em qualquer lugar podem ser encontrados agrupamentos e sociedades, então estatisticamente deduz-se que essa característica participa do grau zero de civilização: ali encontramos o ser humano como espécie.

Essa concepção viria justificar um liame natural entre um indivíduo e todos os outros, um vínculo espontâneo e que não é constituído ou desejado pelo Estado. Dessa forma, se a população, em suas relações, constitui uma entidade totalmente natural, a política não passa de um artifício. Esse discurso produz um recorte que compreende duas realidades apartadas e opostas: de um lado, a sociedade; do outro, o Estado; e é justamente nesse bojo que vemos o surgimento da sociedade civil.

A sociedade como campo específico de naturalidade própria do homem: é isso que vai fazer surgir como vis-à-vis [oposição] do Estado o que se chamará de sociedade civil. O que é a sociedade civil, senão precisamente esse algo que não se pode pensar como sendo simplesmente o produto e o resultado do Estado? Mas tampouco é algo que é como que a existência natural do homem.¹²



*Dominique Gonzalez-Foerster, Splendide Hotel (2016)
Galeria K21, Düsseldorf*



Rirkrit Tiravanija, Untitled (1271), (2013)
New Museum, Nova York

Vemos, portanto, que é preciso olhar com mais cuidado para a retórica que opõe o Estado e a sociedade civil. Foucault procura justamente desnaturalizar essa dicotomia, compreendendo a sociedade civil como tecnologia governamental moderna:

*A sociedade civil – vocês sabem quantas vezes tem se aludido a ela, e não apenas no decorrer destes últimos anos. Desde o século XIX, a sociedade civil sempre foi referida no discurso filosófico, no discurso político também, como essa realidade que se impõe, que luta e se ergue, que se insurge e escapa do governo, ou do Estado, ou do aparelho de Estado, ou da instituição. Creio que é preciso ser muito prudente quanto ao grau de realidade que se outorga a essa sociedade civil. Ela não é esse dado histórico-natural que viria de certo modo servir de pedestal, mas também de princípio de oposição ao Estado ou às instituições políticas. A sociedade civil não é uma realidade primeira e imediata. A sociedade civil é uma coisa que faz parte da tecnologia governamental moderna.*¹³

Contudo, no dia em que a sociedade civil conseguir emancipar-se das tutelas do Estado, no dia em que “o poder do Estado puder enfim ser absorvido por essa sociedade civil”,¹⁴ então será talvez o fim da história, mas certamente o da política e do Estado. Essa escatologia é uma das formas de contraconduta apontada por Michel Foucault e que deu origem a uma miríade de práticas revolucionárias nos séculos 19 e 20. Há também, entretanto, outra forma de contraconduta apontada por Michel Foucault: aquela de uma sociedade que nega o princípio do Estado como detentor de uma certa verdade sobre os homens, sobre a população e tudo aquilo que acontece no território. Essa sociedade pode delegar a um de seus membros ou a um partido a formulação dessa verdade:

*a própria nação, em sua totalidade, deve ser capaz, num momento dado, de deter exatamente, em cada um dos seus pontos bem como em sua massa, a verdade sobre o que ela é, o que ela quer e o que ela deve fazer. A ideia de uma nação titular do seu próprio saber, ou ainda a ideia de uma sociedade que seria transparente para si mesma e que deteria a sua própria verdade, mesmo que, aliás, seja um elemento dessa população ou também uma organização, um partido, mas representativo de toda população, a formular essa verdade.*¹⁵

Assim, compreendemos que há todo um imaginário rondando os pressupostos da estética relacional, tomando as relações humanas como liames naturais e espontâneos que colocam a política em movimento. Esse emaranhado de discursos que a permeia é, contudo, oriundo de um conjunto retórico que constela ao redor e sustenta os mecanismos biopolíticos de governamentalidade. Se, entretanto, percebemos que as formas da política são pensadas dentro de um registro que já é dado pelo próprio poder, vemos a fragilidade das bases sobre as quais ela se articula. E mais, a teoria e as práticas da estética relacional não apenas pressupõem ingenuamente que a arte possa funcionar como um elemento restaurador da sociedade,¹⁶ mas elas acabam por reproduzir um conjunto de lógicas muito caras aos mecanismos biopolíticos de governamentalidade.

Se, entretanto, é possível estabelecer um paralelo entre alguns dos discursos que permeiam o biopoder e a estética relacional, também podemos pensar algumas similitudes naquilo que concerne a suas lógicas constitutivas. Pois para Michel Foucault a emergência do biopoder está fatalmente relacionada ao gradual declínio de alguns dos princípios do poder disciplinar. Nesse sentido podemos dizer que, *grosso modo*, esse processo é coadunado ma-

terialmente pela substituição das divisões estritas por membranas moventes, a fixidez dando lugar à flexibilidade — e não por acaso o neoliberalismo está tão fortemente imbricado a esse conjunto de lógicas. Além dos paradigmas da flexibilidade, porém, esse regime econômico também depende da mobilização de valores comunitários,¹⁷ e aqui a idealização dos laços sociais cai como uma luva.

Ora, se é verdade que as barreiras disciplinares que dividem arte e vida caem paulatinamente, de alguma forma é um certo regime de vitalidade que parece entrar em jogo aí e alimentar os trabalhos da estética relacional. Eles dela necessitam. Talvez se trate de uma passagem em que os próprios dispositivos artísticos estejam tomando a vida de assalto. Esses trabalhos parecem depender da vida e da variabilidade da ação humanas, assim como as formações grupais “espontâneas”. Essa interação humana é aquilo que dita seu “sucesso”, e os artistas relacionais parecem pensar de antemão nessa potência como uma espécie de *télos* ou modelo de eficácia. Afinal, em última instância eles compartilham desse desejo de criar elos sociais, quaisquer que sejam. Os gestos de intencionalidade parecem ir nessa direção, bem como um pensamento quanto aos efeitos que os trabalhos devem produzir.

A denúncia de Jacques Rancière¹⁸ dirigida aos trabalhos de arte relacional quanto à falta de “distância estética”, lógica fundamental para uma política imanente à arte, vai justamente nessa direção. Os artistas relacionais parecem constituir uma frágil mecânica, uma espécie de cálculo matemático que mensura até que ponto se produz algo mais interventivo, capaz de rasgar a realidade cotidiana de forma radical e produzir uma barreira na relação com a vida, e até que ponto a ação se dissolve no cotidiano e se imbrica às formas de vida. No limite, a completa mimese da arte com a vida dela não pode depender.

Se é verdade que há uma aproximação da arte com a vida ainda é mantido o campo específico da arte, em que os trabalhos são expostos e seus discursos são formados e legitimados.

Sendo assim, compreendo que há uma imbricação fundamental entre as lógicas que sustentam grande parte dos pressupostos da estética relacional e aquelas que servem de sustentáculo para o poder biopolítico. Ora, se a própria fantasia de comunidade é fruto dos mecanismos de poder engendrados no âmbito de uma governamentalidade moderna interessada na gestão das vidas, entendo que o estatuto político de ações tais como as da estética relacional pode ser questionado de forma bastante sólida. Isso porque os sujeitos estão agindo e se organizando segundo os mecanismos de produção e identificação que lhes são dados pelos próprios aparatos da governamentalidade. É um poder que se antecipa, que parece fundar as próprias possibilidades e os espaços de resistência a ele. Portanto, ainda que as análises de Jacques Rancière e Hal Foster não caminhem nessa direção, parece haver uma consonância com relação ao equívoco das filiações políticas dessas formas artísticas.

NOTAS

1 “Foucault denomina governamentalidade o encontro das técnicas de dominação e as técnicas de si” (Castro, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: Um Percurso Pelos Seus Temas, Conceitos e Autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009: 126).

2 Rancière, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012; Foster, Hal. Chat Rooms. In Bishop, Claire (org.). *Participation*. London: Whitechapel, 2006.

3 Ver Prado, Marcela. Debate crítico alrededor de

la estética relacional. *Disturbis*, v. 10. Barcelona, 2011.

4 Bourriaud, Nicolas. *Estética relacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

5 Aqui entendo o conceito de mito segundo a acepção de Roland Barthes (*Mitologias*. Rio de Janeiro: Difel, 2003): uma mensagem desprovida de história. Reiterada, porém, inúmeras vezes, ela acaba promovida ao estatuto de realidade e produz seus efeitos: “pode se conceber que haja mitos antigüíssimos, mas não eternos, pois é a história que transforma o real em discurso, é ela e só ela que comanda a vida e a morte da linguagem mítica. O mito é uma fala escolhida pela história. Essa fala é uma mensagem que pode ser oral, escrita ou representações” (200).

6 Bishop, op. cit.: 12 (tradução do autor).

7 Foster, op. cit.

8 Foster, op. cit.: 193, 194 (tradução do autor).

9 Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso dado no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999: 292-293.

10 Nos contentemos com uma breve definição. Para Michel Foucault (*Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989) o poder disciplinar surge por volta do século 17, portanto antes do biopolítico. Enquanto este se dirige à vida, aquele está endereçado individualmente aos corpos, interessado em torná-los dóceis e produtivos. Essas duas formas de poder não se substituem historicamente, elas coexistem e se complementam. Apenas operam em diferentes níveis da sociedade.

11 Foucault, 1999, op. cit.: 293-294.

12 Foucault, Michel. *Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a:.

470.

13 Foucault, Michel. *Nascimento da biopolítica: Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b: 403-404.

14 Idem, ibidem: 478.

15 Foucault, 2008a, op. cit.: 479.

16 O filósofo Jacques Rancière (op. cit.) se aprofunda nesse aspecto e argumenta que, *grosso modo*, haveria uma espécie de paradigma ético regendo a produção dos artistas relacionais. Essa filiação, por sua vez, acabaria por fatalmente distanciá-la de um conjunto de lógicas estéticas que faz com que a política emergja como força imanente à arte.

17 Jessopob. Liberalism, neoliberalism, and urban governance: a State theoretical perspective. *Antipode*, 34 (3): 452-472, 2002.

18 Rancière, op. cit.

Pedro Caetano Eboli é designer, mestre em design e sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Design da PUC-Rio. Este texto é um desdobramento de sua dissertação de mestrado, Do urbanismo tático à tática urbana: corpo e política na poética do coletivo Opavivará!, defendida em 2017, orientada pela professora Denise Portinari.