

Sobre Foucault e Agamben: Uma reflexão sobre subjetividade, ética e Políticas Públicas

Andrea Cristina Coelho Scisleski

Anita Guazzelli Bernardes

Universidade Católica Dom Bosco

Resumo

O objetivo deste artigo é refletir sobre a subjetividade e os distintos dispositivos que a constituem no presente, tais como as Políticas Públicas, a partir da articulação entre verdade, política e ética. O caminho da reflexão segue as problematizações que Foucault e Agamben fazem sobre a relação entre subjetividade e ética, bem como sobre potência e extermínio da vida. A discussão tem como fio condutor da análise uma carta dos índios Guarani-Kaiowás do Mato Grosso do Sul/Brasil publicada em 2012. Com a análise, consideramos que a aproximação das discussões sobre ética e política, bem como a recusa às formas normativas de viver com o conceito de potência e testemunho, auxiliam a compreender tanto o que as Políticas Públicas têm produzido como subjetividade quanto o não-esgotamento da potência da vida pelo próprio exercício da Política.

Palavras-chave: subjetividade; ética; política; potência de vida.

Abstract

On Foucault and Agamben: a reflection on subjectivity, ethics and Public Policies. This paper aims at reflecting on both subjectivity and the different devices that presently constitute it, such as Public Policies, by considering the articulation between truth, politics and ethics. This reflection follows the path of problematizations posed by Foucault and Agamben about the relationship between subjectivity and ethics, as well as about potency and life extermination. A letter written by Guarani-Kaiowás Indians from Mato Grosso do Sul/Brazil and published in 2012 is the thread that has conducted this discussion. The analysis has enabled us to consider that the approximation to discussions about ethics and politics, as well as the refusal of normative ways of living with the concept of potency and testimony, help us understand what Public Policies have produced as subjectivity and at the same time the non-exhaustion of life potency by the very exercise of Politics.

Keywords: subjectivity; ethics; politics; potency of life.

Resumen

Sobre Foucault y Agamben: una reflexión sobre subjetividad, ética y Políticas Públicas. El objetivo del artículo es la reflexión sobre la subjetividad y los distintos dispositivos que la constituye en el presente, tales como las Políticas Públicas, a partir de la articulación entre verdad, política y ética. El camino de la reflexión sigue las formas como Foucault e Agamben problematizan la relación entre subjetividad y ética, además de la potencia y el extermínio de la vida. La discusión tiene como hilo conductor del análisis una carta de la etnia Guarani-Kaiowás de Mato Grosso do Sul/Brasil, publicada en 2012. Con el análisis, hemos considerado que el acercamiento de las discusiones sobre ética y política, además de la recusa a las formas normativas de vivir con el concepto de potencia y testimonio, auxiliam a comprender tanto lo que las Políticas Públicas tienen producido como subjetividad cuando el no-agotamiento de la potencia de vida por el ejercicio mismo de la Política.

Palabras-clave: subjetividad; ética; política; potencia.

O objetivo deste artigo é refletir sobre as Políticas Públicas e as formas como recaem sobre as populações às quais se dirigem. Utilizamos como analisador

uma carta escrita por índios Guarani-Kaiowás do Mato Grosso do Sul (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 2012), em que solicitam ao Estado que decretem seu extermínio. Tomamos

como ferramentas analíticas o pensamento de Michel Foucault, principalmente sobre subjetividade e ética; e de Giorgio Agamben, especialmente as discussões sobre testemunho, potência e extermínio da vida. O interesse em debater estas questões origina-se dos nossos trabalhos de pesquisa, pois temos investigado o campo das Políticas Públicas no que diz respeito à articulação entre população, formas de investimento e produção de subjetividades.

Neste contexto de investigação das Políticas Públicas, as reflexões sobre a subjetividade encontram-se com o extermínio da vida. Em um primeiro momento, isso poderia ser considerado como uma “falha da norma”: pessoas que têm direito às políticas de moradia, mas não recebem o benefício; pessoas que têm direito às políticas de saúde, porém, não têm acesso a elas; adolescentes em conflito com a lei que acabam sendo exterminados por situações a que estão expostos, como grupos de milícia, ou mesmo por descaso das instituições da sociedade (escola, família, etc.). A partir de situações como essas, indagamo-nos se de fato esse cenário aponta para uma “falha da norma” ou se esse descaso para com esses tipos de vida não faz parte de certa forma de governar, expondo uma parcela da população efetivamente à morte. Nesse último aspecto, Foucault (2008b), ao debater sobre a problemática da criminalidade, entende que as estratégias de gestão por parte do Estado na lógica do liberalismo não devem incidir sobre o combate completo dos problemas sociais, mas sim torná-los administráveis de modo razoável. Assim, questionamos: que tipo de vida é essa em que estamos (des)investindo? Qual tipo de vida nos resta? Dessa forma, nossas investigações nas áreas da saúde, assistência social e direitos humanos apontam para a constatação de que determinadas camadas da população vivem praticamente em um estado de exceção (Agamben, 2004).

Neste percurso de interrogações nos deparamos com a carta dos índios Guarani-Kaiowás, em que o poder sobre a vida encontra-se com uma potência política da vida. Esse encontro traz a possibilidade de se considerar tanto a forma como o poder recai sobre o sujeito, quanto o modo como o sujeito inflexiona essas ações, estabelecendo outras modalidades de subjetividade. Tais modalidades são forjadas por meio de relações agonísticas, nas quais as relações de poder se constituem não apenas pela norma, mas também pela ética. Como efeito disso, propomos um exercício de pensamento que se volta para as formas como a verdade recai sobre o sujeito, mas também para os modos como o sujeito relaciona-se com a verdade, de modo a considerar a articulação de três dimensões, mediante um conjunto heterogêneo de estratégias de governo: verdade, política e ética. Esse ponto de intersecção nos leva a compor as ferramentas foucaultianas sobre subjetividade e ética com as de Agamben (2002, 2008) sobre potência e testemunho.

Dessa forma, por mais que defendamos as Políticas Públicas para a cidadania, deparamo-nos frequentemente com devastadoras lacunas que produzem respostas aparentemente diversas da própria proposta de tais políticas, como é o caso dos índios que solicitam sua própria dizimação. Essas interrogações e reflexões nos remetem a uma política de pesquisa: aquela engajada na defesa da vida. Essa modalidade de

pesquisa lança-nos para o campo da potência política como aposta de uma pesquisa que investiga a insistência da vida, nessa potência política do outro: da vida que persiste, apesar de muitas vezes relegada a um estado de exceção. Com base nessa política de pesquisa e na potência política da vida, o percurso deste texto é feito a partir da problematização da subjetividade e de distintos dispositivos que a constituem.

Fazer uma discussão da subjetividade considerando a relação entre verdade, política e ética é situar o problema a partir do domínio de objeto que é preciso para percorrê-lo. Desse modo, este texto parte em um primeiro momento da constituição do sujeito moral, passando pela ideia de política e governo, para, então, percorrer a produção de vida e de morte que governa a subjetividade que aí se produz. Em razão disso, queremos debater diferentes procedimentos que, em um dado período, situam o ser humano como capaz de uma existência política. No caso aqui, no qual o humano torna-se um dispositivo sobre o qual a política recai e as possíveis potências de vida que aí se produzem a partir da carta dos índios.

Ao tomarmos a carta dos índios Guarani-Kaiowás como analisador de uma política do presente, cria-se uma estratégia que nos possibilita pensar no “entre” a vida e a política, isto é, tomar a ética, a verdade e a política a partir de nossos campos de análise das Políticas Públicas, focalizando uma perspectiva que parte de quando a vida toma a política como possibilidade de uma estética da existência, para quando a política toma/captura a vida como uma possibilidade normativa e as formas de resistência que aí se produzem. Colocar a relação entre a vida e a política em análise, para nós, significa pensar “entre”, ou seja, tomar a vida naquilo que ela escorre e escapa das formas normativas do viver, mas, especialmente, também problematizar se, naquilo que nos tornamos, resta alguma possibilidade de essa vida que escorre se construir diferentemente de um modo produzido pelas normas tentaculares vigentes.

Fazer uma discussão da subjetividade é um exercício de pensamento, é um procedimento de reflexão sobre o que deixamos de ser e sobre o que nos tornamos. Trata-se de uma forma de transpor a história, opor-se ao tempo e à eternidade para pensar o presente. Ou seja, nossa atualidade não é um presente pensado a partir de um passado e de um futuro, mas um *ethos* que se forja na diferença do presente, a partir de si mesmo (Foucault, 2004).

Uma ética para pensar a subjetividade

Em outubro de 2012, a comunidade indígena Guarani-Kaiowá situada em Naviraí, no interior do Estado do Mato Grosso do Sul, redigiu uma carta endereçada ao Governo e à Justiça do Brasil como resposta à destituição da terra onde habitava por determinação da justiça. Na carta, a comunidade Guarani-Kaiowá afirma que a decisão judicial só coloca em evidência a ação de genocídio e extermínio histórico que o povo indígena vem sofrendo ao longo dos séculos pelo próprio Estado brasileiro. Os índios alegam que não há sentido em viver a vida fora da terra dos seus antepassados, além de que eles têm sobrevivido precariamente por estarem expostos a situações de constante violência, pois frequentemente sofrem nas mãos

dos pistoleiros da região, estão sem assistência nenhuma e comem, quando comem, uma vez por dia – não é à toa que se encontram altos índices de suicídio nessa população indígena (Grubits, Freire, & Noriega, 2011).

A nossa questão é percorrida, neste artigo, mediante dois focos de experiência ocidentais: o sujeito greco-romano, sendo o homem capaz de uma existência política; e o sujeito moderno, o ser sobre o qual a política recai. Essa escolha não é aleatória – faz-se justamente como modo de delinear um problema e não uma constante histórica – e constitui uma forma de fazer surgir uma singularidade, uma relação sagital com o presente. A retomada da experiência greco-romana oferece a possibilidade de traçarmos certas formas de existência que colocam a relação entre verdade e ética.

A dimensão da subjetividade abre um campo voltado para a ética no pensamento foucaultiano mediante um percurso de análise que se intensifica no final da década de 1970, mas, mais fundamentalmente, nos primeiros anos da década de 1980. O interesse de Foucault (2010b, 2011) volta-se para a possibilidade de uma estética da existência, em termos de uma coragem de dizer a verdade. A aposta agora – mais do que nos procedimentos, regimes de veridicção e formas de governo – é a relação agonística que se estabelece entre verdade e política, entre verdade e *polis*, mas, principalmente, entre verdade e ética, em que se chega então à relação entre o governo de si e o governo dos outros.

Os procedimentos de veridicção e governo que permitiram analisar as modalidades de discursos que diziam a verdade sobre os sujeitos – como, por exemplo, os delinquentes e os loucos, entre outros – passam a ser analisados a partir de outra perspectiva: o discurso da verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo e o outro (Foucault, 2010b, 2011). Isso não significa, na obra do autor, que desde o início não houvesse uma problematização das modalidades de relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. Foucault aponta em alguns textos, como, por exemplo, a *História da Sexualidade II* (2009b), *O Sujeito e o Poder* (2010a) e *A Verdade e as Formas Jurídicas* (2009a), que sua preocupação era fazer uma história dos diferentes procedimentos que nos tornam o que somos.

O que está em jogo nessa análise do dizer a verdade, mais do que o que é a verdade propriamente dita, é a possibilidade de uma coragem de dizer a verdade e do risco que esse dizer acarreta. A carta dos índios interroga essa análise: solicitar a própria dizimação é uma coragem de dizer a verdade e implica o risco desse dizer. O dizer a verdade do sujeito, e não apenas sobre o sujeito, é apresentado relacionado ao termo grego *parresia*: as condições para uma fala franca que significa, além do fato de se dizer a verdade, crer nessa verdade que se diz e correr os riscos dos seus efeitos.

Essa análise da fala franca, da *parresia*, apresenta-nos uma possibilidade de abertura para as condições, formas e atos em que o sujeito, ao dizer a verdade, se manifesta – isto é, se manifesta como um sujeito político para si e para o outro (Foucault, 2010b, 2011). Ele se apresenta a partir da constituição de si como um sujeito moral. Nessa constituição do sujeito

moral, entram em cena duas estéticas da existência: uma relacionada à coragem de transformar-se lentamente; e outra de fazer viver uma ruptura – uma recusa a certa modalidade normativa de comportamento. Quando afirmamos isso, perguntamo-nos: como isso ocorre hoje? Que estéticas produzimos? Quais os modos de se transformar ou de fazer viver rupturas? Onde está a potência política? Essas questões são provocadas pela carta. No final da carta há um pedido à justiça brasileira:

Pedimos para decretar nossa extinção e dizimação total (...) decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui (...). Não temos outra opção e essa é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Naviraí -MS (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 2012, p. 5).

O nosso espanto, entretanto, ocorreu pela forma como ficamos sabendo da existência dessa carta: via noticiários internacionais. Nenhum comentário qualquer na mídia brasileira. Porém, depois dessa repercussão internacional, especialmente também pelas redes sociais, a mídia brasileira abordou brevemente a questão, a decisão judicial foi revista e a terra foi restituída aos índios. Contudo, para nós, fica claro que a força de peso que fez com que a decisão judicial fosse revista se deva mais ao efeito político na relação do Brasil com outros países do que à preocupação com a população indígena em si. Nessa situação, entretanto, chega a existir um apelo dos próprios índios para que as ações de extermínio fiquem evidentes enquanto estratégia política de um Estado que, se não mata, deixa morrer. No que tange à carta, como uma modalidade de fala franca, a compreendemos como uma estética da existência, ou seja, entra em jogo, nesse dizer a verdade, a coragem de uma ruptura com certa normativa de formas de viver que coloca essa população em uma condição de estado de exceção. A dramática desse discurso reside no risco do próprio dizer a verdade: o pedido de extinção e dizimação total.

Segundo Foucault (2010b, 2011), em um primeiro momento, a possibilidade para um dizer a verdade encontra-se na vida política, no estatuto ou na condição para um dizer verdadeiro que se constitui pela vida na *polis*. Na democracia grega, essa primeira conformação assume a forma de uma relação entre o direito, o dever e a obrigação de uma veridicção indexada às necessidades da cidade. Essa forma de relação configura-se no sentido de que todo cidadão tem direito de dizer a verdade, assim como quando, por exemplo, a assembleia assume esse dizer a verdade, ela se torna solidária aos seus efeitos. Liberdade, então, seria a manifestação de uma vida livre. Livre para dizer a verdade. Isso significa uma condição de direito articulada ao dizer a verdade e ao viver na *polis*, possível pela experiência de democracia, ou seja, o sujeito moral é aquele que se confunde com o sujeito político que tem o direito à fala franca na *polis* grega.

Esse direito de dizer a verdade aparecerá gradativamente para a democracia grega de diferentes formas: um dizer a verdade que vai ao encontro dos interesses da *polis*; um dizer a verdade que vai ao encontro daquele que diz a verdade; além disso, aparecerá também um dizer a verdade pelo simples fato de dizê-lo, sem um compromisso com a *polis*. Esses processos distintos significarão um risco da *parresia* para a cidade,

na medida em que nem sempre o que será dito será bom para a cidade, e implicarão um comprometimento da isogoria – a condição de que todos os cidadãos são iguais, o que é um pré-requisito para a própria democracia. Ademais, essa fala franca gradativamente perderá importância política porque ela vai se enfraquecendo enquanto dispositivo político na *polis*, deslocando-se, mais tarde, a uma posição em relação ao governo soberano do rei. Na carta dos índios, o dizer a verdade coloca em análise a própria condição da cidadania; ou seja, é pela ausência de condições de igualdade de direitos que a fala franca aparece, de modo que é a própria condição de direitos iguais que seria um risco para a cidade. O paradoxo que se coloca reside na própria ideia de cidadania: se por um lado, essa cidadania protege a vida pela garantia do direito, por outro, no momento em que essa acessibilidade ao direito é desigual entre os diversos sujeitos que compõem a *polis*, há o impedimento da própria instauração da cidadania.

Essa questão da antiguidade parece-nos fundamental para problematizarmos os caminhos que configuraram a democracia atual, pois, muito mais que uma retomada conceitual histórica, nos interessa pensarmos o presente; isto é, aquilo que faz diferir. Para tanto, quando apontamos a impotência contextual da democracia para o dizer a verdade (Foucault, 2010b), indagamo-nos sobre as possibilidades do dizer a verdade hoje: se somos sujeitos de direitos, também percebemos que há diversas distribuições de acesso a esses direitos, o que nos coloca, na prática, em diferentes níveis de constituirmo-nos como “sujeito de direitos”. Entretanto, esse sujeito de direito não está articulado ao sujeito político e ao sujeito moral nesse diagnóstico do presente. Mais uma vez, é necessário pontuar alguns aspectos da carta dos índios: o acesso ao direito a condições e possibilidades de vida lhes é negado – trata-se de sujeitos de direitos sem acesso aos direitos. Desse modo, o sujeito político não aparece na Política, mas na fala franca para a própria Política, a qual aponta que se deve deixar evidente as ações de extermínio do Estado. Isso significa uma relação distinta entre liberdade, verdade, mas, fundamentalmente, entre a vida e a política? Ou mesmo uma separação entre direito e política hoje?

A impossibilidade contextual do dizer a verdade na *polis* aparecerá na genealogia que Foucault (2010b) faz sobre a migração do investimento no governo da *polis* para o investimento naquele que governa. Do governo dos outros ou, melhor dizendo, da participação na vida e na condução da *polis*, se estabelecerá uma modalidade de governo de si indexada e orientada para o *ethos*, para uma modalidade de direção da própria conduta daquele que governa tanto a *polis* quanto a casa (*oikos*).

Essa conduta que não é tomada como uma dimensão relativa à interioridade individual ou à personalidade do sujeito, mas a um destino virtuoso relacionado à vida coletiva, não seria um destino virtuoso o morrer ao invés do viver, tal como justificam os indígenas? Dessa forma, o objeto das práticas de governo será o próprio sujeito e a própria relação consigo mediante um trabalho sobre si – a ética é um conjunto de práticas em que o sujeito constitui a si mesmo na relação com

os outros. O *ethos*, então, configura-se como uma finalidade a ser atingida mediante as formas de ser, de fazer, de conduzir-se em relação aos outros, não no domínio da política, mas no da ética. Nessa modalidade de constituição de si, quando a transpomos para o dizer a verdade da carta dos índios, encontramos uma indexação ao *ethos* como aposta política dessa população. Trata-se de um dizer a verdade para a Política que a governa. Foucault (2010b, 2011), entretanto, diz que a democracia, paulatinamente, foi afastando a *parresia* dela mesma e que esta se aproximou da ética. Posteriormente, segundo Agamben (2008), esse deslocamento terá efeitos devastadores, pois implicará o completo isolamento da ética em relação à política.

A questão, então, que nos fazemos será como essa conformação do dizer a verdade indexada a um *ethos* aparecerá hoje, quando o que está em jogo não é mais o sujeito moral, mas o sujeito sobre o qual a moral se torna uma normativa de governo a partir de uma economia política. Especialmente com o advento da modernidade, essa economia política assumirá a racionalidade de governo que terá como uma das estratégias fundamentais a biopolítica.

Subjetividade, biopolítica e governamentalidade

Nas aulas de Foucault da década de 1970 (1975/2002, 1976/2005, 1978/2008b, 1979/2008a), o autor empreende uma análise dos procedimentos de governo que vão constituir, a partir do século XVIII, uma forma de investimento na vida, mais especificamente, na vida da população. Essas discussões, diferentemente daquelas que aparecem posteriormente, têm como foco a governamentalidade no que tange à relação entre Estado, segurança e população. Nesse momento, interessa ao autor percorrer o conjunto de práticas que tornam a população uma questão política, mas principalmente como as intervenções sobre essa população aparecem, configurando-se como um objeto de regulação da vida mediante uma racionalidade de Estado. Trata-se de uma analítica do poder que “tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (Foucault, 2008b, p.143).

Ainda sobre esse curso, podemos dizer, sucintamente, que o advento do mercantilismo como movimento inicial que culminará posteriormente no capitalismo, se, por um lado, teve fortes influências da racionalidade cristã no mundo ocidental, como Foucault (2008b) explica detalhadamente sobre o modelo do pastorado cristão, por outro, vai acabar desenvolvendo técnicas novas, como a razão de Estado Moderna, que implicará a criação mesma de uma máquina de governar. Nesse âmbito, “o Estado é uma prática” (Foucault, 2008b, p. 369), mas uma prática em exercício que é uma máquina; para tornar-se cada vez mais forte e competitivo nos moldes capitalistas, o Estado precisa investir em algo novo: a população. Assim, o Estado mantém uma relação consigo mesmo, já que a finalidade é a sua própria conservação, mas utilizando-se de um dispositivo que o fortifica, que é a população. Surge, então, uma nova economia de gestão pautada nos cálculos, nos riscos, nas estatísticas que esquadrinhará essa categoria heterogênea que configura uma

população: crianças, pobres, idosos, adultos produtivos, mulheres, doentes, entre outros, que necessitam de investimentos específicos, pensados não mais como uma massa comum súdita a um soberano, mas em suas diferenças. Agora, é a partir dessas diferenças que essas categorias populacionais devem ser tratadas e geridas no intuito de fortalecer o Estado.

Contudo, queremos chamar a atenção para o fato de que, a partir do momento em que a população se torna um elemento fundamental para as ações administrativas que têm como gestor principal o Estado, vemos aí a inclusão de uma diversidade de tipos de vida que, no mundo antigo e medieval, não estavam incluídos previamente: crianças, loucos, velhos, pobres, mulheres, etc. passam a receber investimento do Estado. É nesse momento que surge a bipolaridade (Foucault, 2008b, 2005), isto é, a vida da população passa a ser alvo de estratégias de um *fazer viver* (Foucault, 1999) que tem como objetivo principal aumentar a vida dessa mesma população.

No entanto, para o investimento na vida acontecer, é necessário traçar estratégias que focalizem exatamente a forma de vida que deve ser investida em detrimento de outras (Foucault, 2008b), tal qual consideramos no pedido dos índios. A carta expõe as vidas que devem ser vividas e aquelas que se deixa morrer. Trata-se de um acontecimento-resistência, no qual o efeito da própria Política – investimento na vida – é um apelo à morte. Nesse processo do fazer viver, a gerência do Estado vai delimitar seu foco. O esquadramento da população permitirá a própria delimitação do foco. Esse esquadramento torna-se um procedimento necessário para a administração da vida, não em termos de um sistema de legalidade, mas de ações que, sob o nome da proteção e segurança, intervêm em todas as situações em que a trama da vida pode ser rompida. Para tanto, é preciso regular, é preciso normatizar essa trama da vida. O investimento, mais do que na vida em si, é nas formas de viver; aliás, a vida em si é sobrepujada pelas formas de viver, na medida em que será sobre essas que se investirá. Isso implicará uma economia política que estabelecerá a liberdade não como condição para as possibilidades de viver, mas como efeito dessas possibilidades. A economia política, dessa forma, permitirá não uma condição ontológica da liberdade para a participação na vida política, mas o acesso ao investimento político como possibilidade para a vida, de modo que os índios solicitam o direito de morrer ao Estado.

Dito de outro modo, o direito de acesso às possibilidades de vida se estabelecerá a partir dos focos de investimento de uma economia política que tem como finalidade a própria razão de Estado, ter acesso ou não à terra e qual a terra que se terá acesso, como no caso dos indígenas. Nesse caso, o governo dos vivos é uma modalidade de administração das formas de viver, é uma estratégia não de um sujeito político, mas de uma política que recai sobre o sujeito, não está em jogo a forma de viver que se produz na relação com a terra, mas a norma que regula o acesso à terra. É justamente quando a política recai que se estabelecem os níveis de liberdade e de direitos dos diferentes grupos que constituem a população.

A carta aponta para a forma como a política recai sobre o sujeito a partir de uma razão de Estado. Essa razão de Estado,

tal qual se apresenta na carta, indica certos dispositivos institucionais que são criados para gerir a população indígena e que a colocam em uma condição de tutela: ela não tem acesso, com recursos próprios, à alimentação, à moradia, à saúde, a condições dignas de vida. A partir do momento em que a economia política toma as populações indígenas como uma questão a ser governada, se estabelece um laço de dependência que, por um lado, as inclui como foco da política e, por outro, as exclui pela própria estratégia de execução dessa política. São vidas que não têm outra opção a partir de um investimento biopolítico, pois, quando se tornam governáveis, não são nem cidadãos, nem mais os índios preservados do contato com os não-indígenas. O que está em jogo é uma capturabilidade normativa pela via do direito e das políticas públicas. Inclusive, para morrer, os indígenas dependem de uma razão de Estado, e a fala franca da carta não será a expressão/resistência dessa racionalidade. Nesse caso, a carta seria a possibilidade de uma relação sagital com este exercício da Política, outra forma de subjetividade que se produz nesse jogo. Uma estética que ao apelar à morte indexa-se à ética. Não se trata de um querer morrer e sim de um querer viver, mesmo que seja pela morte. A carta se faz como uma política da vida, como a afirmação de uma potência.

Potência política: insistência da vida

Esse percurso das reflexões foucaultianas levou-nos a interrograr sobre as condições atuais para um dizer a verdade como aposta em uma vida política e ética; isto é, sobre as condições de uma potência política da vida, em face das formas de subjetividade forjadas na modernidade. Nessa articulação com a vida e sua potência, o pensamento de Agamben (2002) torna-se crucial para problematizarmos as questões abordadas anteriormente.

Para contextualizar brevemente sua obra, vemos que Agamben (2012) inicia seu trabalho de reflexão pensando, primeiramente, no esvaziamento da arte enquanto um movimento e posicionamento político, a partir das colocações em *O homem sem conteúdo*. Não intencionalmente, ao menos nesse movimento inicial, começa estudando a arte para depois dirigir suas análises mais enfaticamente para a política. Ele questiona o processo pelo qual a arte perdeu sua força crítica para tornar-se uma mercadoria de luxo. É nesse momento que o autor propõe uma reflexão que irá trabalhar na discussão de um resgate da dimensão da política na experiência estética. Assim, vai, paulatinamente, desenvolver um pensamento que culminará na criação do projeto de pesquisa chamado *Homo Sacer*, em que apresenta uma análise genealógica da cisão entre vida e política, a partir das definições de *bios* e *zoé*.

Agamben (2002) retoma Aristóteles para enfatizar que o grande problema que incide na sociedade ocidental – em termos ontológico, epistemológico e ético – deriva da bifurcação do conceito de vida, que em grego se refere a duas expressões distintas: *bios* e *zoé*. A primeira refere-se à vida dos cidadãos na *polis*, enquanto a segunda concerne à vida em geral, não apenas à da espécie humana, inclusive. A carta nos permite pensar nessa bifurcação, uma vida que é tomada pela Política

e ao mesmo tempo a vida em geral. A vida como *bios* permite a entrada da população indígena nas estratégias de governo, ao mesmo tempo em que essa vida é tomada pelas estratégias de governo como apenas uma vida, uma *zoé*. Seria a própria *zoé* que dá vida à carta? É a insistência da vida que torna possível pedir a morte? Essa perspectiva de problematização da vida permite a análise de colocar em questão a relação entre vida e política na atualidade. Em nossa proposta de reflexão, pensamos em como nos aproximamos ou nos distanciamos da possibilidade de uma vida como potência política, de uma carta-*parresia* e de uma carta-testemunho. Para tanto, alguns conceitos desse autor tornam-se ferramentas fundamentais: potência, ética e testemunho.

No que se refere à potência, trata-se de um conceito importante que atravessa toda a obra do autor e toma como fundamento, em especial, o pensamento aristotélico. De modo geral, para o autor italiano, podemos afirmar que a experiência da potência não coincide com o ato de uma ação. De acordo com Agamben, segundo os pressupostos aristotélicos, a potência é propriamente oposta ao ato: “algo como uma ‘faculdade’ de sentir é distinta do sentir em ato” (Agamben, 1999, p. 177).

É indispensável levarmos em consideração a ideia de potência no pensamento aristotélico, discutido por Agamben (1999). A potência é pensada como da ordem da possibilidade; nesse caso, a potência também se define pela possibilidade de seu não-exercício, é presença de algo que não é em ato. Em geral, entende-se que a experiência da potência não coincide com o ato de uma ação e não abarca uma dimensão genérica, mas certa experiência, certa vivência que se atrela à possibilidade.

Podemos nos referir ao próprio exemplo que Agamben (1999) cita: a criança tem a potência de vir a ser um arquiteto, um chefe de Estado – o que remete a uma potência genérica. Isso é muito diferente da situação de um arquiteto que já tem a ciência e a habilidade de construir. É esta última perspectiva que compreendemos ser relevante para o autor ao retomar o viés aristotélico, pois o arquiteto tem a potência de construir mesmo quando não está construindo. No caso da carta, os indígenas têm a potência de viver, mesmo que seja pedindo a própria morte. Isso quer dizer que a potência é definida justamente pela possibilidade do seu não-exercício, ou seja, a potência não se extingue porque o sujeito está privado de algo, como no caso da privação de acesso à terra; pelo contrário, é a partir dessa privação que ele se torna potente, pois ao recusar ser uma vida que sobrevive à mercê da lógica neoliberal do agronegócio, o índio, através da carta, faz um apelo à morte para que sua vida como indígena seja reconhecida. É nessa privação que vemos existir a possibilidade da potência, que Agamben (1999) tanto insiste em afirmar.

Ressaltamos que a carta dos índios Guarani-Kaiowá clama por sua potência de vida, pelo reconhecimento de uma vida que foge às normativas da sociedade colonizada e civilizada em um modelo neoliberal ocidental. A necessidade de pensar nessa potência de vida diz respeito à ideia de irmos mais além da discussão que Foucault (2008b) faz sobre a biopolítica, porque em Agamben (2004) a norma não apenas produz regulamentação e subjetividades, mas também mortificação.

Nesse sentido, tal mortificação tem como máquina privilegiada o estado de exceção que opera em uma lógica de tanatopolítica. Desse modo, o que esse grupo de indígenas afirma é que a vida não vale a pena ser vivida fora dos princípios éticos de suas comunidades. Assim, entendemos o pedido de extermínio como manifestação de um protesto contra a homogeneização da vida e de suas formas de viver. O não viver mostra um apelo por outra possibilidade de vida, uma recusa à sujeição à normatividade neoliberal.

No que tange à ética, Agamben (2008) considera que vivemos em uma confusão entre categorias éticas e categorias jurídicas. A ética não implica culpa nem responsabilidade; estas apenas podem aparecer no campo do Direito, que, ao colonizar a ética, a transformou em outra coisa. As questões morais e religiosas que nos guiam são tributárias do Direito (Agamben, 2008):

Quase todas as categorias de que nos servimos em matéria moral ou religiosa são de algum modo contaminadas com o direito: culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição... (...). Como os juristas sabem muito bem, acontece que o direito não tende, em última análise, ao estabelecimento da justiça. Nem sequer ao da verdade. Busca unicamente o julgamento. (p. 28)

O julgamento é fundamental para a propagação da própria norma, já que é através dele que as condutas podem ser também demarcadas e rotuladas, produzindo distinções no corpo social da população. Essa confusão moderna da ética aparece nas discussões feitas especialmente a partir dos relatos de sobrevivência ao regime nazista por Primo Levi e do conceito de banalidade do mal, de Hannah Arendt. Aquilo que opera sobre o nosso cotidiano e que chamamos de culpa, responsabilidade, inocência, absolvição, são modos normativos de a moral recair sobre a conduta do sujeito a partir do que o Direito produz. Isso abre a possibilidade para olharmos tanto o direito quanto a exceção ao direito. Nas palavras de Agamben (2008): “Assumir uma culpa e uma responsabilidade – o que, às vezes, pode ser necessário fazer – significa sair do âmbito da ética para ingressar no do Direito” (p. 33).

Para Agamben (2008), o julgamento é o dispositivo da norma que permite um manejo da vida e da morte, ou seja, de uma biopolítica ou de uma tanatopolítica. Isso significa que, quando a posse de uma terra, como aparece na carta, é julgada a partir de uma norma de propriedade privada, acaba por permitir a execução de uma população. Nesse caso, a carta é uma denúncia desse próprio efeito normativo do julgamento, em que o que está em jogo não é a ética, mas o Direito, o que coloca como problema a própria constituição do sujeito de direitos: há vidas que têm mais direitos que outras. Aí está colocada não uma finalidade de um *ethos*, como propunha Foucault (2010b, 2011), assim como para Agamben (2008) não se trata mais de ética, porque, a partir do momento em que o processo de entrada da *zoé* na *polis* vai se dar sempre pela via da exclusão, existirá uma diferenciação em termos da valoração da vida. O que predomina, então, a partir da carta, é a norma sobre a ética.

Outra reflexão importante, para Agamben (2008), é sobre a finalidade da norma. A norma busca apenas produzir

juízo, mas não para punir ou premiar. Ela é um fim em si mesma, o que encaminha este texto para a possibilidade de articulação entre o dizer a verdade, discutido pelas ideias foucaultianas, e a problematização do conceito de testemunho.

No que tange ao testemunho, Agamben (2008) aponta que, em latim, há dois vocábulos para exprimir dois sentidos distintos para a palavra *testemunha*: *testis* e *superstes*. O primeiro diz respeito a um terceiro que se põe em um processo ou em uma situação de conflito entre dois sujeitos. Já o segundo caso é relativo àquele que viveu algo; ou seja, implica o vivente que experienciou uma dada situação. A carta dos índios não faz referência a um terceiro que se interpõe na relação entre os índios e o Estado, mas dá visibilidade ao testemunho do próprio vivente. Os índios que escrevem a carta são testemunhas nesse último sentido e usam a carta como um meio para testemunhar suas vidas. No que concerne ao campo do Direito e das instâncias jurídicas, a noção de testemunho coincide com o *testis* e a produção da norma. Perguntamos-nos, então, se o *superstes* – que não trata de uma relação de mediação, como é o caso do que vemos comumente no Direito – se aproximaria do que Foucault (2010b, 2011) nos apontou sobre a *parresia* indexada a um *ethos*, a uma estética da existência na qual o sujeito se constitui pela coragem da verdade.

Essa aproximação se dá pela própria carta. Se tomarmos a carta como um dizer a verdade, como uma forma de relação do sujeito com a verdade, o que está em jogo não é a norma, mas o *ethos*. Este dizer a verdade é tanto um sujeito em ato na ética e é, ao mesmo tempo, uma potência, quanto a própria coragem da verdade – o apelo à morte – que implica na afirmação de outra forma de vida. O *superstes*, como modalidade de testemunho seria, não apenas uma relação com a verdade, mas a visibilidade à própria dimensão da forma de vida do sujeito e, ao mesmo tempo, a irredutibilidade dessa vida àquilo que pode ser dito sobre ela. Por isso, o *superstes* não pode ser capturado pelo Direito e remete também ao campo da ética. A aproximação dos dois autores se dá pela possibilidade de pensarmos a carta tanto como uma experiência do dizer a verdade e do risco que implica esse dizer, bem como da vida que vivem esses índios, ainda que, por mais que se fale sobre ela, essa vida não se esgote nesse dizer.

Desse modo, no conceito de testemunho, no que tange ao *superstes*, Agamben (2008) aponta a impossibilidade da palavra que lança à possibilidade de uma dimensão ética na *polis*. Agamben (2008) escreve que, quando Primo Levi, embora não tenha tido a experiência extrema da morte no campo de concentração, testemunha essa experiência, ele nos diz a verdade dessa experiência. Explicamos: a impossibilidade da palavra no ato do *superstes* não quer dizer que se trate da dimensão de uma experiência solipsista e, por isso, impossível de ser colocada em debate. Trata-se, justamente, de destacar o não-esgotamento da experiência vivida, a incapturabilidade da vida em toda a sua potência. É nesse aspecto que reside uma dimensão da potência do *superstes* enquanto posicionamento ético na *polis*. É essa compreensão que torna a experiência destes indígenas, a partir de um acontecimento-resistência como o apelo à morte através da carta, um posicionamento ético, e

de *superstes*, na medida em que o não-esgotamento da experiência se dá pelo dizer sim à vida como índio e não a uma vida pautada nos moldes neoliberais legada à marginalidade: “Não temos outra opção e essa é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal” (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 2012, p. 5).

A carta dos índios torna-se um dispositivo do testemunho, no sentido de *superstes*, por que denuncia uma vida – pois não se trata de uma experiência solipsista – que é vivida em um estado de exceção. Essa posição de testemunho também nos possibilita visibilizar os procedimentos de uma tanatopolítica dirigida aos índios e o fato de que suas vidas, apesar de ameaçadas por um aniquilamento cotidiano e paulatino, não se deixam capturar em sua potencialidade. Diante disso, podemos entender que o processo de mortificação que pode culminar no extermínio não ocorre imediatamente, mas é construído através de várias ações.

Além disso, essa discussão do testemunho na carta, como uma incapturabilidade da vida, aproxima-nos daquilo que indicamos no início do texto em relação ao ser humano como capaz de uma existência política, que Foucault discutia (2010b, 2011), apontando para o dizer a verdade como uma capacidade do sujeito de expressar a si mesmo diferentemente desse humano que se constitui na modernidade como um dispositivo sobre o qual a política recai. Agamben (1999, 2008) auxilia-nos a considerar essas questões foucaultianas a partir do conceito de potência e de testemunho, especialmente no sentido em que a fala franca dos indígenas opera como um testemunho da relação com a verdade da vida.

É importante ressaltar que, no âmbito jurídico, por exemplo, o testemunho produz uma zona de indiscernibilidade, baseada nos relatos de Primo Levi sobre sua experiência em Auschwitz, denominada como “zona cinzenta” (Agamben, 2008). Nessa zona cinzenta, há uma fusão entre vítima e algoz. Trata-se de uma espécie de indiferenciação entre o carrasco e a vítima, como foi o caso, por exemplo, de Eichmann, que inicialmente era tomado como um “monstro” nazista e que, ao longo do seu julgamento, aparece como um “bom funcionário, obediente às ordens”, cometendo atrocidades justificadas não por certa anormalidade psicológica, mas justamente pela sua própria normalidade (Arendt, 2011). Entendemos que essa reflexão é fundamental para problematizar os efeitos produzidos pelos processos de normalização.

No entanto, se retomarmos o segundo caso da denominação de testemunho, o *superstes*, a ideia daquele que passou pela experiência se expor e dizer a verdade torna-se fundamental para o campo da ética. Desse modo, Agamben (2008) toma mais uma vez como exemplo Primo Levi, pois os relatos do judeu italiano que sobreviveu a *Auschwitz*, assim como os indígenas têm sobrevivido aos estados de exceção no Brasil, indicam um posicionamento diverso do de uma testemunha no campo jurídico. No *superstes*, o testemunho dos indígenas aponta para um não-esgotamento da vivência no campo jurídico. Entretanto, o extermínio dos indígenas quando testemunhado nessa posição de *superstes*, manifesta a potência de vida e sua incapturabilidade completa.

Entendemos que é nessa lacuna do testemunho – produzida por um falar a verdade do que ali sucedera e, ao mesmo tempo, pela impossibilidade de nós, não-índigenas, vivenciarmos a experiência em questão – que reside uma potência de vida que, nesse caso, não acontece. A vida que está sendo clamada para sua extinção pode perecer, mas a potência de vida, como as possibilidades de desejos permanecem capazes de reverberar no escândalo que a posição de *superstes* procura nos colocar ao apresentar a ocorrência de uma morte que se iniciou antes de uma morte temporal dos sujeitos. Essa morte que se iniciou dá-se justamente em razão das formas de interdição do viver pelas normatividades, pelas regulações, pela moral que recai sobre o próprio viver. Entretanto, Agamben (1999) compreende que a potência de vida não se esgota, tampouco é exterminada por essas normas, ainda que a vida em si o seja. O processo de mortificação dos índios que se inicia na chegada dos europeus ao continente americano não esgota a potência política dessas vidas, mesmo que muitas delas tenham sido exterminadas. A carta aponta-nos justamente para a insistência da potência e da coragem da verdade dessas vidas que têm como finalidade um *ethos*, uma estética da existência.

Isso nos leva a pensar essa segunda acepção do testemunho como algo que não pertence ao campo do Direito, mas da ética. Nesse sentido, pomos em questão as condições, formas, atos de um “dizer a verdade” no nosso presente, de uma coragem da verdade. Dessa forma, percebemos uma aproximação entre os conceitos de *superstes* e de *parresia*, procurando produzir um deslocamento dos campos que integram a *polis*, a norma e o Direito, para uma tentativa de buscar novamente – no sentido mesmo de insistir – a ética e a vida.

Considerações finais

Foucault (2011), na análise do dizer a verdade, mostra que a indexação da fala franca se afasta da *polis* em razão de uma impossibilidade contextual e se aproxima de um *ethos*; dessa forma, a constituição de um sujeito político migra para a constituição de um sujeito moral, na qual está em jogo uma estética da existência. A partir da modernidade, a verdade fará parte de um conjunto estratégico de procedimentos de verificação que servem de suporte para as formas de governo da vida, destacando-se um distanciamento entre a estética da existência e a política.

Já Agamben (2002, 2008, 1999), mostra a necessidade de aproximação novamente entre a estética e a política em direção à ética. Sua proposta visibiliza – no que tange à relação entre verdade, sujeito e política – a separação radical entre ética e direito na modernidade, tornando a ética uma categoria dispensável na relação com a política. Porém, fundamentalmente, o autor aponta para uma não-capturabilidade da potência de vida pelo julgamento da norma. O sujeito de Foucault sobre o qual a moral recai vai encontrar uma potência de vida em Agamben como última possibilidade de uma estética de existência no presente. O testemunho que a carta dos índios invoca indica esta última possibilidade de uma estética da existência: é preferível morrer como manifestação de

uma potência de vida, a viver uma vida capturada pela norma. Desse modo, a *parresia* dos gregos encontra-se com o *superstes* dos romanos no presente. O dizer a verdade da carta dos indígenas possibilita justamente considerarmos, hoje, que há uma possibilidade de um dizer a verdade, de uma existência política, pela insistência de uma vida que resiste e insiste em querer viver de outra forma.

Dessa maneira, a carta dos índios permite uma possibilidade conceitual – aproximar a *parresia* com o testemunho – mas, sobretudo, esta articulação como um problema de uma ontologia do presente: o que nos tornamos quando a vida foi capturada pela norma. A carta dos índios nos indica uma insistência da inextricabilidade entre a vida e a ética, portanto uma potência política da vida. Isso significa que nossas investigações são provocadas por uma política de pesquisa que se volta para retomar o fio da meada, tentando – de forma ainda que micro – desemaranhar os vetores que produziram essa grande confusão entre a ética, o direito, a burocracia, a norma. Além disso, consideramos que a aproximação das discussões foucaultianas sobre a ética como uma capacidade de transformar a si mesmo, bem como a recusa às formas normativas de viver, com os conceitos de potência e de testemunho de Agamben (1999, 2008), auxiliam na compreensão e na problematização do que as Políticas Públicas têm produzido como subjetividade e, ao mesmo tempo, do não-esgotamento da potência da vida. Apesar desse movimento normativo e mesmo mortificador, a potencialidade da vida escapa e, por sua errância, foge dos caminhos normais, delimitados e delineados por uma verdade forjada e inventada, e assim a carta se faz um analisador do nosso próprio presente.

Referências

- Agamben, G. (1999). Potentiality. In W. Hamacher & D. E. Wellbery (Orgs.), *Potentialities: collected essays in philosophy* (pp. 177-219). California: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2002). *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção: Homo sacer II (v. 1)*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Agamben, G. (2008). *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Agamben, G. (2012). *O homem sem conteúdo*. São Paulo: Editora Autêntica.
- Arendt, H. (2011). *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Articulação dos povos indígenas do Brasil. (2012). *Carta da comunidade Guaraní-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay para o Governo e Justiça do Brasil*. Recuperado de <http://www.apib.org.br/2012/>.
- Foucault, M. (1999). *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (2002). *Os anormais* (Eduardo Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1975).
- Foucault, M. (2004). A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In M B Motta (Ed.), *Michel Foucault: ética, sexualidade, política, Ditos & Escritos V* (pp. 264-287). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2005). *Em defesa da sociedade* (Maria Ermantina Galvão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes (Original publicado em 1976).

- Foucault, M. (2008a). *O nascimento da biopolítica* (Eduardo Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes (Original publicado em 1979).
- Foucault, M. (2008b). *Segurança, população e território* (Eduardo Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes (Original publicado em 1978).
- Foucault, M. (2009a). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Foucault, M. (2009b). *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (2010a). *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010b). O sujeito e o poder. In H Dreyfus & P Rabinow (Orgs.), *Michel Foucault: uma trajetória filosófica* (pp. 273-295). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2011). *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Grubits, S., Freire, H. B. G., & Noriega, J. A. V. (2011). Suicídios de jovens Guarani-Kaiowá em Mato Grosso do Sul/Brasil. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 31(3), 504-517.

Andrea Cristina Coelho Scisleski, Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), é Docente e pesquisadora do curso de Psicologia e da Pós-graduação em Psicologia (Mestrado e Doutorado) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Pesquisadora do CNPq. Endereço para correspondência: Programa de Pós-graduação em Psicologia, Av. Tamandaré 6000, Jardim Seminário, Campo Grande/MS. CEP 79117-900. E-mail: ascisleski@yahoo.com.br

Anita Guazzelli Bernardes, Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUCRS, é Docente e pesquisadora do curso de Psicologia e da Pós-graduação em Psicologia (Mestrado e Doutorado) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Pesquisadora bolsista de produtividade do CNPq. E-mail: anitabernardes1909@gmail.com
