

**“JOVENS APÁTRIDAS”¹ DO ESTADO: DO LEGALISMO JURÍDICO À CIDADANIA
NOS DIREITOS HUMANOS**

**“LES JEUNES APATRIDES” DE L’ÉTAT: DU LÉGALISME JURIDIQUE À LA
CITOYENNETÉ DANS LES DROITS HUMAINS**

RENATO CARVALHO DE OLIVEIRA

Licenciado e bacharel em Filosofia, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte/MG. Especializado *Lato sensu* em Juventude contemporânea na FAJE. E mestrando na linha de pesquisa de filosofia social e política, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), em São Leopoldo/RS. E-mail: renatosj1987@gmail.com

RESUMO: Este texto problematiza a teoria, dos últimos quinze anos, de que os jovens são agentes de violência. Contra essa hipótese, defenderemos duas teses. A primeira consiste em que a natureza do Estado é utilitarista e, portanto, age com violência sobre os vulneráveis da própria terra. Cuida da população, quando esta traz benefícios, e abandona, quando os indivíduos não são rentáveis. A segunda concerne ao *legalismo e formalismo jurídicos*, herança de uma elite social que pensou os Direitos Humanos tradicionais. Quando o Direito se distancia do princípio da cidadania, os indivíduos são abandonados à condição de apátridas na própria terra. Pois a condição de cidadania corresponde ao direito de um indivíduo a ter direitos e, por isso, de usufruir igualmente como cidadão das benesses do Estado.

Palavras-chave: Juventude apátrida. Racismo de Estado. Direitos Humanos. Invisibilidade social. Cidadania.

RÉSUMÉ: Ce texte traite de la théorie défendue au cours des quinze dernières années selon laquelle les jeunes seraient des agents de violence. Pour écarter cette hypothèse, nous nous appuyerons sur deux thèses. La première est que la nature des Etats est utilitaire et que ceux-ci agissent donc avec violence envers les faibles de leur propre sol. Ils prennent soin de la population quand celle-ci leur apporte des avantages mais abandonnent les individus quand ils ne sont rentables. La seconde concerne le légalisme et le formalisme juridiques, héritage de l’élite sociale à l’origine des traditionnels Droits Humains. Lorsque la loi s’éloigne du principe de la citoyenneté, les laissés-pour-compte se retrouvent avec un statut d’apatrides dans leur propre pays. La condition de la citoyenneté correspond donc au droit d’un individu de faire valoir ses droits et de profiter, en tant que citoyen, des largesses de l’État.

Mots-clé: Jeunesse apatride. Le Racisme de l’Etat. Les Droits Humains. L’invisibilité sociale. Citoyenneté.

¹ Neste texto, o uso prioritário da categoria política *apátrida* não é no sentido de alguém não ser reconhecido legalmente em algum país estrangeiro. É no sentido de haver jovens brasileiros socialmente invisíveis, cuja cidadania
Revista Diálogos Possíveis, Salvador, ano 15, número 1, p. 25-47, jan./jun. 2016

INTRODUÇÃO

Neste texto, lançaremos mão de dois autores da filosofia crítica e política. A tese a ser trabalhada consiste em que a natureza das formas de governo do Estado é utilitarista. O Estado cuida quando os indivíduos são úteis, e os abandona, quando não são rentáveis.²

Giorgio Agamben, para trabalharmos a categoria de “vida nua”, ou *vidas matáveis*, na lógica do Direito exercido pelo poder de soberania. O marco teórico será a obra *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Michel Foucault, para pensarmos a categoria de “racismo de Estado”, como dispositivo de poder da biopolítica moderna, o qual elimina indivíduos. Esse conceito está no curso de 1976-1977, *Em defesa da sociedade*.

Nas favelas, por exemplo, o Estado está presente, não como política pública, mas na soberania da política repressiva. O racismo estatal age com poder de eliminar vidas vulneráveis, abandonando-as à condição de vidas nuas e matáveis – jovens empobrecidos e negros –, estigmatizados como agentes de violência.

Também, nos apropriaremos da autora Hannah Arendt. A tese extraída do pensamento da autora é que o limite dos Direitos Humanos é centrar a lupa apenas no indivíduo e esquecer do papel de manutenção das estruturas que estigmatizam populações vulneráveis. Para isso, trabalharemos com duas categorias.

A primeira é o conceito de “apátridas”, como uma crítica da filósofa à matriz tradicional dos Direitos Humanos, o *legalismo e formalismo jurídicos*. A hipótese é que o conceito de *apátrida* revela a lógica de exclusão daqueles que não gozam das benesses do Estado. Os Direitos Humanos podem ser uma categoria em que se faz valer preferências políticas e sociais de uma elite. Quando se pensa em Direitos Humanos, hoje, põe-se a pergunta: quais direitos, qual o princípio ético e político em que se ancoram e quem são os beneficiados?

Quando o Direito se distancia da cidadania, como princípio ético e político da dignidade humana, torna-se *legalismo e formalismo jurídicos*. Os apátridas de hoje são, especialmente,

é abandonada pelo poder público.

² RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. **O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno**. Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), nº241, vol.14, 2016, cf. p. 23.

Revista Diálogos Possíveis,

Salvador, ano 15, número 1, p. 25-47, jan./jun. 2016

aqueles que estão na periferia, os jovens empobrecidos, os negros, as vidas matáveis, expostas aos riscos de morte, porque abandonadas quando não são úteis.

A segunda categoria é a de “condição humana”. A tese é de que, na sociedade do biopoder, as populações precisam de compreender seu enlace vital com o seu *habitat natural*, o Planeta. Recuperar a ligação com a Terra e com a pátria é repensar os espaços de deliberação política das juventudes, à luz do vínculo político e ético entre dignidade individual e condição humana. Essa categoria está na obra *A condição humana*.

Além disso, recorreremos a dois autores das ciências sociais que pesquisam juventude, a fim de problematizar a teoria dos últimos quinze anos de que *a juventude é agente de violência*. E dessa associação surgem soluções como o extermínio de jovens, preferencialmente, de negros, a redução da maioria penal, a militarização das escolas, a ocupação integral do tempo dos jovens.

Vera Batista Malagutti, para explicitarmos que anteposta à teoria de que os jovens são promotores da violência esconde-se a tese de que *o medo branco* é a raiz da histórica segregação social e atua como mecanismo de estigmatização dos vulneráveis da pátria.

Luiz Eduardo Soares, para mostrar que o nexos causal entre jovem e promoção da violência camufla o fenômeno da *invisibilidade* socialmente aceita. E, por isso, fere o princípio ético do *reconhecimento* da juventude vulnerável como um *outro* também cidadão e, portanto, sujeito de direitos.

Por fim, tomaremos o pedagogo Paulo Freire, para nos lembrar de que o valor ético-político que deve nos mobilizar em nossas práticas pedagógicas, com relação aos indivíduos vulneráveis – a juventude apátrida – é a *solidariedade*, como *ato de amor* construído com essas individualidades. O que supõe repensar políticas públicas não apenas para, mas com os vulneráveis da terra. Políticas públicas que promovam os jovens com autonomia de cidadãos.

1. ENTRE “VIDAS MATÁVEIS” E O “RACISMO DE ESTADO”: QUEM É O ALVO?

A modernidade nos legou, segundo o filósofo Giorgio Agamben, o biopoder ou o poder sobre a vida, isto é, a *politização da vida*, cuja origem é “*la vida expuesta a la muerte (la nuda*

vida o vida sagrada)” (AGAMBEN, 1998, p. 114)³. A vida humana é submetida ao “abandono a un poder incondicionado de muerte.” (AGAMBEN, 1998, p. 117-118)⁴ A origem desse poder de morte está na relação paradoxal entre vida e Direito, expressa na categoria arcaica de *homo sacer*.

Ao buscar a origem histórica desse poder de morte, Agamben identifica, na relação entre o poder político e o direito romano, a categoria de *homo sacer*, como conceito que expressa o abandono da vida pelo direito. “O *homo sacer* é um decreto de direito que retira o direito de cidadania de um cidadão e o condena a viver fora do direito.” (RUIZ, 2013, p. 72)⁵

O *homo sacer* é uma figura política do direito romano que tinha sua cidadania retirada por decreto jurídico do soberano. À medida que o soberano decretava alguém como *sacer*, este perdia seus direitos de cidadão. O filósofo Castor Ruiz afirma ainda que, para Agamben:

O decreto de *sacer* excluía legalmente a pessoa do direito, desposuindo-a de seu estatuto de pessoa jurídica e política. Ao ser excluía do direito, era incluía numa zona de anomia em que sua condição era de pura vida biológica, mera vida nua, *zoe*. Ao ser excluía do direito, o *homo sacer* também não poderia ser legalmente morto, era insacrificável. Sua paradoxal condição o tornava legalmente insacrificável, mas qualquer um que o matasse não cometia delito. Era uma mera vida nua contra a qual se poderia cometer violência sem por isso cometer delito. A violência contra o *homo sacer* era inimputável, porque não tinha direito que o protegesse. (RUIZ, 2013, p. 67)⁶

A condição de *sacer*, de sacralidade, constitui um estado político de exceção, de suspensão do direito e, por isso, de anomia do indivíduo *sacer* no direito. A exceção é a capacidade de o soberano suspender a lei, por arbitrariedade, introduzindo a vida num lugar de anomia. O indivíduo não é expulso da lei, mas é capturado numa zona de anomia, afirma Castor.

Esse paradigma da exceção expressa a relação de abandono entre o Direito e a Vida. É nessa relação que o poder de morte, ou a “arbitrariedade da violência”⁷ tem sua origem. A exceção é o dispositivo que ameaça o abandono da vida presente nas categorias modernas da sacralidade, como dignidade humana, defesa, segurança, necessidade, nos Direitos Humanos.⁸

³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: el poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos, 1998, p. 114.

⁴ AGAMBEN, 1998, p. 117-118.

⁵ RUIZ, C. M. M. B. **Os paradoxos da sacralidade da vida humana**: questões ético-políticas do pensamento de W. Benjamin e G. Agamben. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, 2013, p. 72.

⁶ RUIZ, C. M. M. B., 2013, p. 67.

⁷ Ibid., p. 68.

⁸ Ibid., p. 68

A categoria de sacralidade “separa algo do uso comum e torna a separação o princípio fundante e legitimador das instituições sociais.”⁹ Ou seja, a sacralidade é o paradoxo do direito. Ainda que o direito, na sua origem, tenda a captar a vida, “o puro direito não protege a vida.”¹⁰

O paradoxo da sacralidade é o mesmo paradoxo do direito. A sacralidade que legitima o direito é a mesma que protege a vida. Concomitantemente, sacralidade e direito ameaçam a vida com a exceção soberana. A vida que está fora da sacralidade do direito encontra-se abandonada, vulnerável a toda violência, exposta a qualquer arbitrariedade.¹¹

O grande paradoxo do Direito é defender a vida como soberana, mas utilizar a sacralidade como estratégia política que captura a vida humana, para legitimar a normatização da própria vida pela soberania de quem está por trás da lei jurídica.¹²

Ou seja, mesmo que a ditadura da vontade soberana seja abolida pelo Estado de direito, que assegura “a isonomia da lei como garantia dos direitos, a vida que se submete ao direito encontra-se submissa aos decretos.”¹³ A vida não escapa da autoridade daqueles que forjam as leis. Ainda continua normatizada pela lei. A vida dos indivíduos é alienada de sua vontade e capturada “pela normatividade extrínseca que a sujeita.”¹⁴ Portanto, assim como o direito protege, também sujeita, normaliza a vida dos sujeitos.¹⁵

A experiência originária da biopolítica moderna é “la decisión sobre el valor (o sobre el disvalor) de la vida como tal”¹⁶. Do abandono da vida ao poder soberano de morte, que a espécie humana tem sobre seu existir, nasce a *vida nua*, a qual “deja de revestir valor jurídico y puede, por tanto, ser suprimida sin cometer homicidio.”¹⁷ A soberania é o poder de eliminar a vida impunemente.

A *vida nua* é o processo de submissão da vida humana ao poder de morte, ao poder de fazer viver e deixar morrer, conforme a soberania da normatização da vida sujeita ao abandono da própria lei. Este fenômeno é também batizado de *vida sagrada*, abandonada, no Direito. Contudo, esse princípio de sacralização tem um efeito inverso. A soberania da vida é submetida a

⁹ Ibid., p. 66.

¹⁰ Ibid., p. 74.

¹¹ Ibid., p. 74.

¹² Ibid., p. 73

¹³ Ibid., p. 74.

¹⁴ RUIZ, C. M. M. B. cf. p. 75.

¹⁵ Ibid., p. 75.

¹⁶ AGAMBEN, 1998, p. 173.

¹⁷ Ibid., p. 176.

um processo de expulsá-la da política. É o formalismo jurídico que a expulsa da política, a vida deixa de ser princípio de soberania, pelo abandono do próprio Direito.

O trecho seguinte explicita a tendência de expulsão da existência humana do âmbito público pelo fenômeno da soberania do poder de morte sobre a vida, de exceção jurídica:

Si el soberano, en cuanto decide sobre el estado de excepción, há dispuesto desde siempre del poder de decidir cuál es la vida a la que puede darse muerte sin cometer homicidio, en la época de la biopolítica este poder tende a emanciparse del estado de excepción y a convertirse em poder de decidir sobre el momento en que la vida deja de ser políticamente relevante. En la biopolítica moderna, soberano es aquel que decide sobre el valor o disvalor de la vida en tanto que tal. La vida que, por médio de las declaraciones de derechos, había sido investida como tal con el principio de soberanía, passa a ser ahora ella misma el lugar de una decisión soberana.¹⁸

Porque a vida se situa numa encruzilhada, entre “la decisión soberana sobre esa vida suprimible impunemente y la asunción de cuidado del cuerpo biológico de nación”¹⁹, a biopolítica se transforma em “tanatopolítica.”²⁰ Trata-se da tendência de a biopolítica se emancipar e reivindicar o direito a si de cuidar da população e, por isso, de decidir o instante em que a vida deixa de ser soberana na política pelo estado de exceção no direito. Esse é o momento de a existência humana ser juridicamente reduzida a mero lugar de decisão soberana, de quem cria e de quem aplica as leis.

Expulsa do exercício do poder político pelo direito, a vida se torna meio e objeto da tanatopolítica. A vida como *topos* de deliberações, ela se torna alvo fácil da soberania do estado político de exceção, torna-se uma vida abandonada. Antes, o soberano tinha sobre os seus súditos o poder de fazê-los morrer e deixá-los viver. Nas sociedades contemporâneas, há uma inversão deste poder de morte. Agora, se exerce a soberania sobre a vida das populações. Faz-se viver e deixa-se morrer, quando se abandona indivíduos não rentáveis e úteis, preferencialmente, os jovens que são considerados como um problema, um perigo social.

A soberania sobre a existência já aparece “en el interior de cada vida humana y de cada ciudadano. La nuda vida ya no está confinada en un lugar particular o en una categoría definida, sino que habita en el cuerpo biológico de todo ser vivo.”²¹ A *vida nua* é “la vida eliminable (...)

¹⁸ Ibid., p. 180.

¹⁹ Ibid., p. 180.

²⁰ Ibid., p. 180.

²¹ Ibid., p. 176.

en la que se funda el poder soberano.”²² O poder soberano na biopolítica é o poder de abandonar e exterminar indivíduos, é o poder de decidir quem vive e quem morre, segundo categorias jurídicas de valor ou desvalor. É a vida abandonada pelo Direito e submissa à tanatopolítica.

Entre os elimináveis de hoje, estão, sobretudo, as juventudes *pobre* e *negra* que padecem de uma *histórica segregação social*. No seguinte trecho, os jovens de periferia são estereotipados como o *inimigo social* da própria pátria:

O estereótipo do bandido vai-se consumando na figura de um jovem negro, *funkeiro*, morador de favela, próximo do tráfico de drogas, vestido com tênis, boné, cordões, portador de algum sinal de orgulho ou de poder e de nenhum sinal de resignação ao desolador cenário de miséria e fome que o circunda. A mídia e a opinião pública destacam o seu cinismo, a sua afronta. São camelôs, flanelinhas, pivetes e estão por toda parte, até em supostos arrastões na praia. Não merecem respeito ou trégua, são os sinais vivos, os instrumentos do medo e da vulnerabilidade, podem ser espancados, linchados, exterminados ou torturados. Está instaurado o terreno para o autoritarismo sem ditadura. Na raiz da constituição desta ideologia exterminadora está o medo. Esse medo é administrado cotidianamente pelos meios de comunicação.²³

A *segregação é histórica e social*, porque consta de uma herança política e ideológica das classes dominantes do Brasil colonial. No século XIX, a segregação das pessoas negras se dá pelo medo das elites de insurreição dos negros libertos. O que se queria com a segregação dos negros, não era apenas higienizar os espaços frequentados pelas elites, mas assegurar a ordem burguesa – capitalista – na modernização do País.

Essa política de higienização é uma técnica de poder advinda do “medo branco”²⁴, que é a forma polida de nomear o *racismo das elites*. O *medo branco* é uma das raízes da violência social e histórica contra os menos favorecidos. É a matriz histórica e geradora da *criminalização da juventude* pobre e negra.

O inimigo deixou de ser o escravo liberto e “se multiplicou nos bairros pobres, na figura do jovem traficante.”²⁵ Criminalizar jovens é a tecnologia de controle sobre a população que não é mais escrava, mas o criminoso comum, o jovem negro empobrecido. O argumento usado para justificar essa estratégia de poder consiste em o jovem ser promotor de violência e, por isso, deve ser contido e até exterminado a qualquer preço.

²² AGAMBEN, 1998, p. 179-180.

²³ MALAGUTI, Vera Batista. **Difíceis ganhos fáceis**: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 36.

²⁴ MALAGUTI, 2003, p. 40.

²⁵ *Ibid.*, p. 40.

Na seguinte passagem, porém, a violência no País é um processo socialmente construído por uma rede de fenômenos históricos ainda vigentes:

No Brasil, o projeto de construção da ordem burguesa é bastante diferente. O fenômeno da escravidão desenvolve uma realidade social absolutamente violenta. Ou melhor, a violência é um elemento constitutivo da realidade social brasileira. Ao trabalho compulsório do negro soma-se a despersonalização legal do escravo; o escravo era mercadoria, não era sujeito. Como a transição para o capitalismo no Brasil não destituiu a elite agrária, a modernização se dá "pelo alto", pela via conservadora. Sobrevivem intactos até hoje a despersonalização legal das massas negras e pobres urbanas (...) no coração das nossas elites.²⁶

A pior herança da colonização do Brasil é a *violência contra o indivíduo*, que no fundo é despir os vulneráveis do *direito de ser sujeito com autonomia*. Trata-se de uma tática cruel para estabelecer controle sobre a população de jovens abocanhados pelo crime em bairros pobres. É a violência que habita o coração da sociedade burguesa emergente, no século XIX, e que ainda insiste como racismo, o *medo branco* no peito das elites de hoje.

O *medo branco* criou a "atitude suspeita"²⁷, como estratégia de controle sobre os negros recém-libertos, no final do século XIX. E que no fim século XX, ainda rege a prática policial, para "manter sob controle os deslocamentos e a circulação pela cidade de segmentos muito bem delimitados."²⁸ O seguinte trecho elucidava o destinatário social a quem ainda se aplica a etiqueta da atitude suspeita:

[...] a "atitude suspeita" não se relaciona a nenhum ato suspeito, não é atributo do "fazer algo suspeito" mas sim de ser, pertencer a um determinado grupo social; é isso que desperta suspeitas automáticas. Jovens pobres pardos ou negros estão em atitude suspeita andando na rua²⁹

A atitude suspeita, em última instância, é o método institucional de controle populacional, e cuja natureza é fortemente elitizada, segregadora. É um método de controle sobre jovens pobres e negros e que consiste na "seletividade e estigmatização"³⁰, aplicadas a essa população.

As técnicas de seleção e estigmatização são uma prática das equipes técnicas – assistentes sociais, psicólogos, psiquiatras, médicos – incumbidas de fazer relatórios e emitir pareceres sobre jovens detentos, para o sistema penal. O problema é que há no discurso técnico uma fábrica de exclusão de jovens infratores. No lugar da vulnerabilidade dessa juventude, os técnicos colocam

²⁶ MALAGUTI, 2003, p. 40.

²⁷ Ibid., p. 103.

²⁸ Ibid., p. 104.

²⁹ Ibid., p. 103.

³⁰ Ibid., p. 104.

subjetividades produzidas à base de estigmas e destinadas “à aceitação de sua condição de ‘objetos de violência’”³¹.

A prisão surge para punir os negros recém-libertos que representam ameaça à propriedade das elites do século XIX. O sistema prisional, de aparelho para conter os criminosos, converte-se no reduto de “um saber que regula a administração penitenciária e que transforma o infrator condenado em delinquente.”³² Conforme o trecho seguinte, a prisão não cumpre sua função legal de “Ressocializar, reeducar e profissionalizar”³³:

A crítica das prisões, contemporânea à sua consolidação, já formulara algumas análises que se repetem até hoje (as prisões não diminuem a taxa de criminalidade, provocam a reincidência, fabricam delinquentes, etc.). O aparente fracasso esconde o cinismo do sistema penal e o seu principal objetivo: organizar a transgressão das leis numa tática geral de sujeições.³⁴

A função do sistema prisional, que não aparece, é *fabricar subjetividades delinquentes*, através de um discurso técnico acrítico e travestido de legalidade jurídica. O *modus operandi* das prisões consta de “arbitrariedade seletiva”³⁵ aplicada aos vulneráveis, genocídio sob regime de contenção e a não operação legal dos processos penais.

A passagem a seguir mostra o quão é arbitrário e seletivo o sistema penitenciário:

É por isto que os diagnósticos dos psicólogos e psiquiatras da Funabem ou do Juizado falam de "inadaptabilidade social" ou "personalidades mal plasmadas" ou "sintomatologia depressiva neurótica decorrente da incapacidade para enfrentar o futuro imediato". E é por isto também que os tratamentos disponíveis para estas "condutopatias" variam das pancadas na prisão aos eletrochoques nos sanatórios, às internações prolongadas e também à incorporação através do alistamento militar ou, no caso das meninas, do casamento.³⁶

Os profissionais que se munem do discurso de humanização das prisões são os mesmos que conferem etiquetas e estigmas aos presos. E a mídia é a principal reprodutora da violência social. Ela incita “indignação moral”³⁷, quando produz a “necessidade de uma criminalidade mais cruel”³⁸.

³¹ Ibid., p. 117.

³² MALAGUTI, 2003, p. 50.

³³ Ibid., p. 125.

³⁴ Ibid., p. 50-51.

³⁵ Ibid., p. 54.

³⁶ Ibid., p. 130.

³⁷ Ibid., p. 57.

³⁸ Ibid., p. 57.

O exagero dos holofotes, direcionado aos casos de violência, incita um *moralismo de massa*, gera no coração das massas o ódio e o desejo de uma punição mais cruenta. Reforça, portanto, a criminalização, sobretudo, da juventude negra e pobre, a ponto de manter, nas prisões, o ajustamento das condutas aos estigmas.

A herança colonial é a histórica segregação social. Nessa lógica, funciona mecanismos de extermínio, como é o caso do sistema penitenciário. No sistema prisional, há presos provisórios e presos julgados. Há presos que não recebem a pena, não julgados, e continuam presos.

O sistema prisional contém superlotação, revista vexatória, precário atendimento de saúde, educacional e jurídico, péssima alimentação, escassez de materiais de higiene e limpeza. Há maus tratos e tortura, mulheres presas, terceirização e privatização, informações escassas sobre a população LGBT encarcerada.

O poder no sistema prisional não é exercido para eliminar diretamente os presos, mas é da ordem da doutrinação e da vigilância. Exercer o poder é fabricar subjetividades, que são padrões de valores, de condutas, atitudes, que forjam uma identidade. O poder nas prisões não é eliminar alguém, é governar as condutas dos jovens encarcerados. O controle se dá à medida que se consegue sugar dos encarcerados o que se quer.

Na passagem seguinte, aparece a forma de se exercer o poder disciplinar, ainda usado nas estruturas totais, como o atual sistema prisional:

O exercício do poder consiste em ‘conduzir condutas’ e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do ‘governo’. Ele não se referia apenas às estruturas políticas e à gestão dos Estados; mas designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros.³⁹

A subjetividade de jovens presos é construída pelo discurso das equipes técnicas. O resultado é a subjetivação, que são condutas conduzidas, a partir dos relatórios, que são um mecanismo de poder. Em Foucault, os mecanismos de controle são estratégias usadas nas relações de poder. As relações de poder supõem forças combatentes com poder de resistência, poder de luta, escapes, alternativas de fuga ao regime vigente de poder.

³⁹ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

Contudo, quando uma das forças antagônicas consegue conduzir a conduta da outra, então, não existem mais relações de poder. Mas relação de dominação, de controle, de governo das condutas. O desafio de uma ética biopolítica é ajudar as populações a se liberarem da lógica do governo de condutas e optarem por outras formas de subjetivação.

O papel do sistema penitenciário é delimitar quem é ou quem não é delinquente, e levá-lo a se reconhecer como delinquente. Há uma sujeição ao sistema e também uma sujeição a si mesmo, à sua identidade forjada como delinquente.

O exercício do poder na prisão é disciplinar. Há controle de tempo, de espaço (selas), de facções (grupos). A vigilância é promovida pelo Estado, pelos presos, sendo a melhor maneira, a da autovigilância em forma de doutrinação, ou bom comportamento. O exame dentro do presídio consta nos relatórios elaborados por psicólogos, pedagogos e assistentes sociais, cujo resultado é o diagnóstico sobre o comportamento dos presidiários.

O poder de governo das condutas nas prisões, embora sendo torturador, não tem o objetivo de eliminar o corpo biológico do criminoso, porque este é útil ao sistema penitenciário. Apenas é possível eliminar vidas na lógica do *racismo de estado*, conforme o trecho seguinte:

A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (...) em consequência, a importância (...) do racismo no exercício de um poder assim: é a condição para que se possa exercer o direito de matar. Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entende simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.⁴⁰

Enquanto o poder soberano “fazia morrer e deixava viver”⁴¹, o *racismo de Estado* consiste “em fazer viver e em deixar morrer.”⁴² O *racismo de Estado* está nas instituições totais, como o sistema prisional, à medida que estas definem a divisão entre *normais e anormais*. Manter essa distinção na sociedade é útil, para fazer funcionar a mecânica de controle. Pois o anormal, o desviante, é aquele que está deslocado da sociedade. O que sobra a ele é a hostilidade social, logo, o poder de ser *eliminado*.

⁴⁰ Ibid., p. 306.

⁴¹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 294.

⁴² FOUCAULT, 2005, p. 294.

A primeira função do racismo de Estado é “fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder.”⁴³ O racismo é seletivo, separa populações vulneráveis por meio dos estigmas aplicados aos seus corpos, para segregá-las e exercer o governo das condutas.

A segunda função é “permitir uma relação positiva (...) do tipo: ‘quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá’.”⁴⁴ Esse mecanismo é o método de selecionar os inimigos, não no sentido político, mas “os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população.”⁴⁵

Portanto, *fazer viver e deixar morrer* equivale a expor populações vulneráveis a riscos de morte, por meio de mecanismos de controle que geram mais exclusão. Despi-las do direito a ter direitos e transformá-las em *vida nua*. E, por isso, o grande paradoxo do Estado é cuidar dos indivíduos quando são úteis, e abandoná-los, quando não são rentáveis. Os dispositivos de poder da biopolítica são essencialmente utilitaristas.

2. APÁTRIDAS NA PRÓPRIA TERRA: OS INVISÍVEIS E INDESEJÁVEIS DA PÁTRIA

Os apátridas da terra são as populações nativas ainda vítimas da histórica segregação social, especialmente, a juventude pobre, negra, LGBT:

Se, na Europa Ocidental, o alvo das campanhas e políticas de exclusão e controle são os grupos minoritários, na América o processo de exclusão é generalizado à população nativa.⁴⁶

Os invisíveis sociais são, sobretudo, a juventude tida como agente da violência nos últimos quinze anos. Dessa associação surgem soluções como o extermínio de jovens, preferencialmente, de negros, a redução da maioria penal, a militarização das escolas, a ocupação integral do tempo dos jovens.

O nexos causal entre juventude e promoção da violência é problematizável, quando nos deparamos com o fenômeno da invisibilidade socialmente aceita:

A invisibilidade é uma carreira que começa cedo, em casa, pela experiência da rejeição, e se adensa, aos poucos, sob o acúmulo de manifestações sucessivas de abandono, desprezo e indiferença, culminando na estigmatização.⁴⁷

⁴³ Ibid., p. 305.

⁴⁴ Ibid., p. 305.

⁴⁵ FOUCAULT, 2005, p. 306.

⁴⁶ MALAGUTI, 2003, p. 37.

Ser invisível é ser estigmatizado como criminoso, traficante, por ser negro, pobre e habitante da periferia. É verdade que jovens negros e pobres estão envolvidos com o tráfico de drogas e armas. Mas esse fato é apenas o termo do ciclo trágico da invisibilidade socialmente aceita.

A entrada do jovem no mundo do crime não é uma iniciativa gratuita dos jovens. É a consequência lógica da situação de extrema pobreza, falta de oportunidade, desemprego, conflitos familiares e escolares. O cenário social é tão severo que muitos jovens crescem com a disposição psíquica para ser um traficante, um matador, um criminoso.

Na sociedade dos estigmas, os vulneráveis são ignorados na sua dignidade de humano, por serem considerados os grandes culpados da violência e da criminalidade:

Quem está ali na esquina não é o Pedro, o Roberto ou a Maria, com suas respectivas idades e histórias de vidas, seus defeitos e suas qualidades, suas emoções e seus medos, suas ambições e seus desejos. Quem está ali é o ‘moleque perigoso’ ou a ‘guria perdida’, cujo comportamento passa a ser previsível.⁴⁸

O maior atentado ao vulnerável é a violência contra a sua identidade política de cidadão, dissolvida pelos estigmas sobre ele impostos. No mundo dos invisíveis, a “arma será o passaporte para a visibilidade.”⁴⁹ De posse da arma entregue pelo traficante, o jovem sente que goza de um instante de visibilidade, de reclamar pela ameaça da arma o seu valor de cidadão. O sentimento de glória, de sentir-se “empoderado” pela arma, causa medo, sobretudo, nas elites, e até mesmo em outros vulneráveis.⁵⁰ A visibilidade garantida pela arma posta nas mãos do jovem é apenas um atalho para os cofres do tráfico.⁵¹

A lógica da invisibilidade depende do preconceito, que projeta sobre os vulneráveis um estigma⁵². A melhor forma de esmagar o vulnerável é substituir sua condição humana por uma imagem caricaturesca. A caricatura é o melhor modo de fazer dos vulneráveis os indesejáveis da pátria. Logo, o refugio da própria terra deve ser controlado:

⁴⁷ SOARES, Luiz Eduardo. Juventude e violência no Brasil contemporâneo. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo (Org.). **Juventude e sociedade**: trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 138.

⁴⁸ SOARES, 2004, p. 133.

⁴⁹ Ibid., p. 141.

⁵⁰ Ibid., p. 141.

⁵¹ Ibid., p. 146.

⁵² Ibid., p. 133.

Prever seu comportamento estimula e justifica a adoção de atitudes preventivas. Como aquilo que se prevê é ameaçador, a defesa antecipada será a agressão ou a fuga, também hostil. Quer dizer, o preconceito arma o medo que dispara a violência, preventivamente.⁵³

A invisibilidade é um fenômeno social, à medida que é resultado da nossa indiferença. “Indiferença gera invisibilidade. Resultado: jovens transitam invisíveis pelas grandes cidades.”⁵⁴ Do ponto de vista subjetivo, indiferentes podem ser “pessoas que se sentem comovidas com o drama social, identificadas com o sofrimento alheio e impotentes para agir e mudar a situação com que se deparam.”⁵⁵ Mas, do ponto de vista objetivo, a indiferença é a nossa negligência social diante dos vulneráveis que transitam na rua.

A sociedade dos estigmas é vampiresca, ela anula a identidade de cidadania das vítimas, depois de sugar suas vidas. Na cultura dos estigmas, a sociedade nunca precisou tanto recuperar o *reconhecimento ético*, para devolver a cidadania aos indesejáveis, como primeiro ato de sensibilidade para combater a invisibilidade social:

A identidade só existe no espelho, e esse espelho é o olhar dos outros, é o reconhecimento dos outros. É a generosidade do olhar do outro que nos devolve nossa própria imagem unguida de valor, envolvida pela aura da significação humana, da qual a única prova é o reconhecimento alheio. Nós nada somos e valem nada se não contamos com o olhar acolhedor, se não somos vistos, se o olhar do outro não nos recolhe e salva da invisibilidade – invisibilidade que nos anula e que é sinônimo, portanto, de solidão e incomunicabilidade, falta de sentido e valor.⁵⁶

É, pois, impossível valorizar a “identidade e driblar a questão do pertencimento.”⁵⁷ A identidade de cidadão é um fenômeno essencialmente intersubjetivo, é construído socialmente, depende do olhar que acolhe e confere valor a um sujeito despido de dignidade. Por isso, só se pode amparar os invisíveis com olhar de reconhecimento. Só se é alguém numa pátria, quando a sociedade o reconhece como parte de seu corpo social, como cidadão.

O reconhecimento ético aos vulneráveis exige a pedagogia da solidariedade, que é a “práxis libertadora.”⁵⁸ Práxis “é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-

⁵³ Ibid., p. 133.

⁵⁴ Ibid., p. 136.

⁵⁵ Ibid., p. 136.

⁵⁶ SOARES, 2004, p. 137.

⁵⁷ Ibid., p. 138.

⁵⁸ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 19.

lo.”⁵⁹ A reflexão e a ação ajudam os oprimidos a expulsarem de dentro de si “‘a sombra’ dos opressores”⁶⁰ e preencher o “‘vazio’ deixado pela expulsão, com outro ‘conteúdo’ – o de sua autonomia.”⁶¹ O conteúdo de sua cidadania. Um sujeito sem autonomia é, paradoxalmente, um *cidadão sem cidadania*.

Uma das bandeiras de luta contra essa lógica de “opressores-oprimidos” é a “*prescrição*.”⁶² Prescrever é impor a “opção de uma consciência a outra.”⁶³ São pautas dos opressores “que transformam a consciência recebedora [em] consciência ‘hospedeira’ da consciência opressora”⁶⁴, de modo que o “comportamento dos oprimidos” seja “prescrito.”⁶⁵

Portanto, a luta dos oprimidos “se trava entre (...) expulsarem ou não ao opressor de ‘dentro’ de si. Entre seguirem prescrições ou terem opções.”⁶⁶ Por isso, solidarizar-se com os oprimidos:

[...] é algo mais que prestar assistência a trinta ou a cem, mantendo-os atados, contudo, à mesma posição de dependência. Solidarizar-se não é ter a consciência de quem explora e “racionalizar” sua culpa paternalistamente. A solidariedade, exigindo de quem se solidariza, que “assuma” a situação de com quem se solidarizou, é uma atitude radical.⁶⁷

Portanto, a solidariedade com a juventude despida de sua cidadania é uma atitude radical, é um concreto “ato de amor”⁶⁸ aos oprimidos da terra. Exige construir uma pedagogia libertadora, não para os vulneráveis, mas com os indesejáveis da terra. Exige tomar consciência da realidade de opressão, querer superá-la e agir com os outros e para os outros, com os jovens e para os jovens vulneráveis, apátridas.

3. DA CONDIÇÃO DE “APÁTRIDAS” AO “DIREITO A TER DIREITOS”: A CIDADANIA CONSTRUÍDA

No cenário biopolítico do século XXI, as novas bandeiras políticas que se deflagram são as lutas em defesa da vida. Por isso, os Direitos Humanos são mais do que um debate entre

⁵⁹ FREIRE, 1987, p. 21.

⁶⁰ Ibid., p. 18.

⁶¹ Ibid., p. 18.

⁶² Ibid., p. 18.

⁶³ Ibid., p. 18.

⁶⁴ Ibid., p. 18.

⁶⁵ Ibid., p. 18.

⁶⁶ Ibid., p. 19.

⁶⁷ FREIRE, 1987, p. 19-20.

⁶⁸ Ibid., p. 20.

posições jurídicas acerca da formalização dos direitos inalienáveis dos indivíduos. São o lugar da ação política e ética, por excelência, de deliberar posições políticas nutridas de ética em defesa da vida dos indivíduos e das populações, considerando o papel das estruturas.

O desafio central dos Direitos Humanos é endossar políticas públicas que saibam conviver com o paradoxo ético de cuidar dos jovens, quando estes precisam, e recuar o cuidado, quando a autonomia desses vulneráveis aparece. Do contrário, as políticas sociais são mais uma peça de manutenção de políticas assistencialistas, de controle e inibição da autonomia dos jovens.

Na sociedade do biopoder, as juventudes precisam de compreender seu enlace vital com o seu *habitat natural*, o Planeta. Recuperar a ligação com a Terra é repensar os espaços de deliberação política das juventudes à luz do *vínculo político e ético entre dignidade individual e condição humana*.

Entender as juventudes a partir da tese da humanidade como seres condicionados é admitir que “tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência.”⁶⁹ As condições do existir humano não cumprem a função de responder imediatamente à pergunta “Quem é o Homem?”, pois aquelas “jamais nos condicionam de modo absoluto.”⁷⁰

O ser humano não tem uma natureza metafísica inflexível. Ele não é um ser de natureza definida em conceitos por uma antropologia estática, mas um ser de condição, por uma antropologia das possibilidades históricas e sociais de ser. Na concepção estática, a dignidade humana é pré-fixada independente das estruturas sócio-históricas. Na condição humana, a dignidade é construída e sofre reparos conforme as possibilidades de ser do humano.

O ser humano vive numa condição humana de ser vida em atividade num planeta, a qual se produz por três atividades: “labor, trabalho e ação.”⁷¹ O produto dessas atividades corresponde às condições básicas em que vive o ser humano na Terra.

No texto seguinte, o labor é a condição que sustenta a vida biológica da espécie:

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.⁷²

⁶⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 17.

⁷⁰ ARENDT, 2007, p. 19.

⁷¹ ARENDT, 2007, p. 15.

⁷² *Ibid.*, p. 15.

O labor “assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie.”⁷³ É sob a condição básica do labor que o ser humano se reconhece *zoé*, uma vida cuja estrutura são as necessidades biológicas. Na *zoé* (=vida biológica), há o ciclo vital de trabalhar para consumir e consumir para trabalhar.

Deste ciclo, apropria-se a economia política – principal expressão da biopolítica desde o século XVIII –, que cria, assim, a *laborização* da vida, para gerir as pessoas. Trata-se da gestão interna das empresas, a qual investe na propaganda das coisas rentáveis, e da gestão dos clientes, a qual incita desejos e cria necessidades para consumir os produtos.

O trabalho equivale à condição de existir no mundo dos artefatos:

O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo <<artificial>> de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. A condição humana do trabalho é a mundanidade.⁷⁴

O trabalho é a atividade que produz *mundanidade*, isto é, o mundo das coisas. É sob a mediação dos utensílios que a humanidade encontra um artifício para sobreviver às intempéries do mundo natural que lhe afetam.

A ação é a atividade cuja função é “fundar e preservar corpos políticos”⁷⁵:

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo.⁷⁶

A ação é a atividade que produz *bios*, isto é, a vida humanizada no espaço político. A política é o mundo da pluralidade de indivíduos. É o mundo das relações intersubjetivas, no qual aparece o próprio *quem* plural dos seres humanos, exercendo sua cidadania por meio do exercício da palavra livre. É um *quem* enraizado na “natalidade”⁷⁷. A natalidade é a categoria política central da condição humana.

À natalidade corresponde o “novo começo”⁷⁸, isto é, “a capacidade de iniciar algo novo”⁷⁹ pelo exercício da *palavra livre*. Iniciar o novo pela palavra livre é agir politicamente. E o agir

⁷³ Ibid., p. 17.

⁷⁴ Ibid., p. 15.

⁷⁵ Ibid., p. 17.

⁷⁶ ARENDT, 2007, p. 15.

⁷⁷ Ibid., p. 17.

⁷⁸ Ibid., p. 17.

⁷⁹ ARENDT, 2007, p. 17.

político é fazer rupturas com processos biopolíticos, ou seja, com mecanismos de controle sobre a vida da juventude, cujas formas de subjetivação segregam os vulneráveis da história.

O Estado pode até estabelecer, por exemplo, o controle populacional de natalidade. Mas a capacidade de começar novos processos políticos atribui-se ao poder de agir da pluralidade dos homens. É da ação plural que nasce o poder de instaurar a novidade, o novo começo pelo exercício democrático.

A novidade do pensamento político de Hannah Arendt aos Direitos Humanos é que só se é alguém quando se reconhece o outro na sua condição humana. E a condição humana é o potencial dos indivíduos organizados para construir uma sociedade política. Contudo, o fato de a dignidade humana aparecer inerente ao ser humano não faz com que a política pública iniba o exercício de práticas contra os direitos das juventudes.

Só há vida humana, quando há *vida biológica*, cuja atividade correspondente é o *labor*: ter o básico para viver. Só há vida, se há *mundanidade*, cuja atividade equivalente é o *trabalho*: artificialidade para viver no Planeta. Só há vida, se houver *pluralidade*, cuja atividade é a *ação* coletiva de seres humanos no exercício da *palavra livre*.

Sem uma sociedade democrática, não há exercício individual da palavra livre. Uma sociedade de massa não admite este exercício, porque anula os indivíduos. A sociedade nazista é um modelo de esvaziamento do espaço público, uma sociedade de sujeitos solitários. O nazismo anula a articulação do livre exercício da palavra entre os indivíduos, pois cria uma noção universal de indivíduo que violenta a pluralidade dos homens.

O Direito Internacional, no entre Guerras, é o exemplo de violência contra a condição humana da pluralidade de indivíduos, pois ignora o *apátrida*. *Apátridas* são um dos grupos de vítimas, nos países europeus, dos destroços da Primeira Guerra Mundial. Sobreveio a inflação sem esperança de recuperação sobre os pequenos proprietários. O desemprego atingiu a todos. Guerras civis sanguinárias se desencadearam.⁸⁰

Os *apátridas* são os grupos humanos que migraram com a esperança de refazer suas vidas em outros países, mas não foram “assimilados em parte alguma.”⁸¹ São “o refugio da terra”⁸², os

⁸⁰ Ibid., p. 300.

⁸¹ Ibid., p. 300.

⁸² Ibid., p. 300.

que “havia perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem.”⁸³

A crítica aos Direitos Humanos se dirige ao estatuto jurídico previsto no artigo sexto da Declaração Francesa. Essa Declaração contém uma novidade em relação à Declaração Inglesa, na qual o homem de direitos era o protestante burguês. Trata-se de os direitos do homem – *liberdade inalienável e imprescritível, propriedade, segurança e resistência à opressão* – serem inalienáveis e inerentes a todo ser humano. Porém, a partir do artigo sexto apenas a lei garante os direitos do cidadão jurídico.

Os apátridas são os “indesejáveis”⁸⁴, pois, conforme o trecho seguinte:

[...] não dispunham de governos que os representassem e protegessem e, por isso, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção dos Tratados das Minorias – que todos os governos (com exceção da Tchecoslováquia) haviam assinado sob protesto e nunca reconheceram como lei –, ou sob condições de absoluta ausência da lei.⁸⁵

A questão da *exceção* jurídica, aparecida no pensamento de Agamben como fenômeno do abandono ao indivíduo pelo direito, reaparece em Arendt como fenômeno provocado pelo *legalismo e formalismo jurídicos* do poder público de um Estado.

Na crítica de Arendt, o *legalismo jurídico* é aquele aplicado ao estrangeiro, o que sai do seu país e chega a outro, geralmente fascista, e não é conhecido nessa base. Não tem pátria. Não é reconhecido no ordenamento jurídico, não tem direitos, logo não é cidadão. Não há como repatriá-lo, porque ele perdeu seus direitos ao ter saído. Esse outro é considerado um fora da lei, é um criminoso. Resta-lhe apenas ser eliminado ou abandonado pelo Estado.

O *legalismo jurídico* pode ser perfeitamente aplicado aos jovens brasileiros não reconhecidos como cidadãos, porque são invisíveis sociais, abandonados pelo poder público. O mecanismo do legalismo jurídico, aplicado à juventude invisível, funciona de outro modo. Ou seja, ele funciona como fenômeno da esquizofrenia jurídica entre a garantia de direitos e a sua aplicação, por parte do poder público.

Trata-se, de um lado, de defender formalmente, aos quatro ventos, a necessidade de formular, na lei, direitos das juventudes. De outro, de agir sobre jovens invisíveis sociais, com a política da intervenção repressora do poder público. É uma esquizofrenia jurídica e política, entre a promoção formal de direitos e a ação repressora que desrespeita a identidade de cidadãos dos

⁸³ Ibid., p. 301.

⁸⁴ Ibid., p. 302.

jovens invisíveis. No fundo, os jovens estigmatizados como agentes de violência nas periferias são apátridas da própria terra. Eles são reduzidos à condição de *zoé*, de uma vida que só existe no plano biológico, que se pode punir legalmente. Que se pode deixar morrer, sem sofrer punição.

Os apátridas são os que vivem na condição de *sem pátria*. Não ter pátria, era perder os direitos nacionais, logo, perder os direitos humanos.⁸⁶ Arendt constata que o conceito de Direitos Humanos recebeu um tratamento marginal pelo pensamento político do século XIX. A filósofa defende que:

O motivo para isso parece óbvio: os direitos civis – isto é, os vários direitos de que desfrutava o cidadão em seu país – supostamente personificavam e enunciavam sob forma de leis os eternos Direitos do Homem, que, em si, se supunham independentes de cidadania e nacionalidade.⁸⁷

É aqui que aparece a crítica sutil ao *formalismo jurídico* que é supor, por exemplo, que os Direitos Humanos contemplam todos os jovens, sem exceção jurídica. Contudo, quando se pensa na diversidade social das juventudes do Brasil, constata-se que há jovens em situação de *apátridas na própria terra*. São os jovens considerados um problema para a ordem social, aqueles que são vistos, por exemplo, como agentes de violência.

Arendt desvenda a lógica tradicional dos Direitos Humanos, a qual só são Direitos Humanos se forem leis. Essa lógica é perversa, pois quem está fora do ordenamento jurídico não é ninguém e pode ser eliminado, alienado de sua condição humana. Esse discurso não parte do princípio da dignidade humana que ultrapassa o que está previsto nas leis. Por isso, a crítica arendtiana rompe com o pragmatismo jurídico e politicamente ideológico do discurso tradicional dos Direitos Humanos. E funda, portanto, a condição humana no princípio da cidadania das pessoas.

Nesse sentido, o pensamento de Arendt levado a termo, nos faz pensar que não há Direitos Humanos universais, isto é, que abrange todos os públicos de uma categoria social, como são as juventudes. Falar em Direitos Humanos hoje é perguntar-se: quais Direitos Humanos, a que público atende, qual público deixa de fora e em qual princípio ético-político se ancora?

A cidadania é uma construção pública da isonomia dos direitos de todos. Todavia, “não nascemos iguais: nós nos tornamos iguais como membros de uma coletividade em virtude de uma

⁸⁵ Ibid., p. 302.

⁸⁶ Ibid., p. 325.

⁸⁷ Ibid., p. 326.

decisão conjunta que garante a todos direitos iguais.”⁸⁸ O princípio que assegura a cidadania é a *igualdade de direitos*, construída nos espaços de deliberação coletiva acerca do futuro das populações.

Portanto, os Direitos Humanos pressupõem a cidadania como princípio⁸⁹. A cidadania é a “base para o direito a ter direitos e como condição para um indivíduo beneficiar-se do princípio da legalidade”⁹⁰. Ser cidadão é ter direito a ter direitos, assegurado por lei, na própria pátria. E a cidadania é um valor essencialmente político e ético. Equivale à deliberação nos espaços públicos acerca das melhores condições, asseguradas por lei, para que alguém – jovens vulneráveis – seja reconhecido como cidadão de direitos.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, vimos que a lógica da *histórica segregação social* se traduz em segregar para vulnerabilizar, e vulnerabilizar para segregar, a fim de estabelecer controle. Por isso, criminalizar a pobreza, naturalizar os jovens pobres e negros como delinquentes é um mecanismo de justificar a eliminação por meio do abandono a esses indesejáveis da pátria.

O sistema criminal herda da criminologia do século XIX a prática de classificar e determinar, a partir dos atos, o ser dos jovens vulneráveis. Estigmatizar as pessoas é um sistema de poder, porque se passa a controlá-las, vigiá-las, e se produz a invisibilidade social, que expande as fronteiras da exclusão.

O sistema de exclusão é composto por um mecanismo de poder, o estigma dos jovens pobres e negros. É uma invisibilidade social, porque se vê apenas o estigma – LA, PSC, delinquente, criminoso, drogado –, construído por um discurso sobre os corpos estigmatizados. Do estigma brota o medo social. Do medo nasce o controle, a previsão do comportamento dos jovens. Da previsão surge a indiferença socialmente aceita, o jovem é anulado.

Por isso, urge encontrar um mecanismo de resistência que nos revele formas alternativas de poder, para agir contra o sistema de opressão institucionalizado. É, então, que os Direitos Humanos nos aparecem como uma categoria, a partir da qual se pode criar um espaço político em

⁸⁸ LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 150.

⁸⁹ LAFER, 1988, p. 151.

que podemos assumir a posição ética de estar ao lado dos indesejáveis da terra, ao lado das juventudes. Combater, pois, a lógica do racismo de Estado exige afinar-se com o debate dos Direitos das juventudes excluídas, abandonadas pelo poder público.

Discutir os Direitos Humanos da juventude exige inserção nos movimentos sociais com poder de confronto às forças opressoras. Exige debater o genocídio de jovens em Comitês contra genocídio da juventude pobre e negra, LGBT. Exige nos empoderar de um discurso de saberes que transformem, fortaleçam e otimizem nosso engajamento com as diversas causas das juventudes, preferencialmente, dos jovens em situação de abandono.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 1998.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O sujeito e o poder*. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MALAGUTI, Vera Batista. *Difíceis ganhos fáceis: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

⁹⁰ Ibid., p. 154.

RUIZ, C. M. M. B. *Os paradoxos da sacralidade da vida humana: questões ético-políticas do pensamento de W. Benjamin e G. Agamben*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 57-77, jul./dez., 2013.

_____. *O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno*. Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), nº241, vol.14, 2016. Disponível em: <http://ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/241cadernosihuideias.pdf>, em 09/07/2016.

SOARES, Luiz Eduardo. Juventude e Violência no Brasil contemporâneo. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo (Org.). *Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 130–159.