



Capítulo 2

Direitos humanos e biopolítica: conversações entre Karl Marx, Hannah Arendt, Gilles Deleuze e Giorgio Agamben

Édio Raniere e Cleci Maraschin

Introdução

Existe em todas as políticas públicas uma vocação biopolítica no modo como agenciam mecanismos de poder e de controle da população na qual incidem. Não é diferente no caso das políticas públicas para a infância e juventude, principalmente para aquela parcela que se encontra sujeita às medidas socioeducativas.

Previstas pelo artigo n. 112 do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), Lei n. 8.069 de 13 de julho de 1990 (Lei n. 8.069/1990), as medidas socioeducativas são aplicadas quando um ato infracional, ao qual é passível de atribuir a responsabilidade ao adolescente – 12 a 18 anos –, é comprovado. Entre os estudiosos do campo, uma tese bastante aceita é que o ECA superou os preceitos do Código de Menores, legislação que vigia anteriormente, pela garantia de direitos que passou a instituir.

Em 2012, é aprovada a Lei n. 12.594, que institui o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (SINASE), estabelecendo um padrão para a execução das medidas socioeducativas em todo o território brasileiro. Como pensar que a propalada garantia de direitos do ECA possa dar lugar a mecanismos modelares de governo dessa população? Em outro texto, Maraschin e Raniere (2011), discutimos como as questões da identidade e da responsabilidade configuram essas políticas. Buscamos, neste capítulo, pensar uma questão que à primeira vista parece paradoxal: de que forma a ênfase nos direitos humanos, efetivada pelas políticas públicas, estaria relacionada com a biopolítica?

Dizendo de outra forma, se a vida nua não pode ser pensada como um estado biológico natural, o qual originalmente existiria antes de ser capturado pelos ordenamentos jurídicos que nos governam, se esse biológico é também um produto fabricado pelas máquinas de biopoder, talvez a tese de Agamben (2015) esteja correta e tenha chegado a hora de compreendermos a relação existente entre a emergência de uma biopolítica contemporânea e as declarações de direitos humanos.

Com esse intuito, procura-se cartografar em quatro grandes pensadores - Karl Marx, Hannah Arendt, Gilles Deleuze e Giorgio Agamben - variações sobre as Declarações de Direitos Humanos. Através de uma trajetória que segue uma cronologia, intenta-se demonstrar as críticas bem como as possíveis linhas de fuga apontadas por cada um dos autores. Nossa busca é a de colocar em questão o quanto as declarações de direitos humanos abrem caminho para invenção de políticas fundamentadas por um biológico humano que Hannah Arendt irá nominar vida nua. Seguindo essa cronologia, o trabalho aposta num deslocamento do conceito de cidadania; numa crítica à responsabilização individual que o direito e o estado democrático fazem incidir sobre os cidadãos; e numa espécie de profanação – no sentido apontado por Agamben – aos direitos humanos. Dessa forma, o sujeito aparece, aqui, deslocado do foco

jurídico, sendo esse lugar ocupado pelas instituições. O mapeamento proposto sobre tais análises a respeito das declarações de direitos humanos evidencia algumas das condições de possibilidade que deram emergência a dispositivos biopolíticos cujos funcionamentos aparecem acoplados a políticas públicas direcionadas à juventude. Ao mesmo tempo, procura ensinar futuras pesquisas, no sentido de se pensar o sujeito não mais como cidadão, mas sim como uma espécie de refugiado. *Die Judenfrage*, de Karl Marx, será utilizado como ponto de partida. Como todo início, este também começa pelo meio, uma vez que sempre se pode atribuir-lhe suas condições de possibilidade.

Karl Marx e os direitos humanos – entre o homem e o cidadão

Em 1843, Bruno Bauer publica *Die Judenfrage (A questão judaica)*. Karl Marx se utiliza desse ensaio para, através de um debate com o autor, enunciar seu ponto de vista sobre a temática. No artigo que publica em 1844, o qual ficará conhecido pelo mesmo título, abre sua exposição trazendo à tona os principais argumentos de Bauer para sistematicamente desconstruí-los um a um. Ao final da primeira parte, aparecem sistematizadas suas proposições principais. Assim, se Bauer acredita que a emancipação política seria conquistada pelo judeu quando esse se libertasse de sua religião, Marx sustenta que é justamente o fato de ser possível ao judeu emancipar-se politicamente sem se desligar de sua religião que faz com que a emancipação política seja algo diferente da emancipação humana. O mesmo se daria com o cristão e, por conseguinte, com qualquer outro religioso.

Partindo dessa distinção entre emancipação humana e emancipação política, Marx inicia sua análise sobre os direitos humanos. O desenvolvimento da argumentação atinge seu ápice ao problematizar a divisão entre os *droits de l'homme* e os *droits du citoyen*.

Quem é este *homme* que é diferenciado do *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos que o *membro da sociedade burguesa*. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem” pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de *direitos humanos*? A partir de que explicaremos este fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política. Antes de tudo constataremos o fato de que os assim chamados *direitos humanos*, os *droits de l’homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. (Marx, 2010, p. 48)

Ou seja, a experiência individual do homem – território que desde muito vinha recebendo especial atenção das religiões – pôde, com as Declarações de Direitos Humanos¹, bem como com a Escola Clássica do Direito Penal, libertar-se de sua prisão secular e legalizar sua forma na polis, distinguindo-se da experiência política do cidadão.

Tanto a Escola clássica do Direito Penal como as Declarações de Direitos Humanos têm como base conceitual a natureza humana. Dessa suposta natureza emanam direitos e deveres. Contudo, se o livre arbítrio – capacidade humana de distinguir entre o bem e o mal – é o conceito central na Escola clássica de Direito Penal² – conceito a partir do qual se torna possível localizar, julgar e condenar as ações no sujeito – as declarações de direitos humanos estariam, segundo o autor de O Capital, girando em torno de quatro grandes eixos – liberdade, propriedade, igualdade e segurança. Estendem-se, agora, os principais argumentos expostos.

Ao tratar da liberdade, Marx (2010) afirma que as postulações de direitos humanos que a utilizam não se baseiam na relação do homem com seus semelhantes, mas, ao contrário, na separação entre

1 O tratamento no plural se refere tanto à Declaração de Independência dos Treze Estados Unidos da América como à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

2 Teoria do Crime, José Geraldo da Silva (2010).

um homem e outro. Assim, o direito à liberdade seria o direito a estar separado e ou limitado a si mesmo. Avançando sobre a problemática, encontra-se a seguinte constatação: a aplicação prática da liberdade em se tratando de direitos humanos corresponde ao direito humano à propriedade privada.

O direito à propriedade é enunciado pelo filósofo como a permissão para usufruir do mundo de forma isolada, sem levar ninguém mais em consideração. Trata-se do direito ao proveito próprio. Onde cada homem encontra no outro não a realização, mas, ao contrário, a redução de sua liberdade. O direito humano à propriedade privada proclama o direito de desfrutar individualmente de seus bens, recursos, rendas de seu trabalho e de sua indústria.

Já o direito humano à igualdade estaria aprisionado a um caráter não político, que lhe empresta sentido e significação. Aproximando o direito à igualdade ao já comentado direito humano à liberdade, Marx (2010) afirma que tais proposições permitem que cada homem, em sua singularidade, seja percebido como mônada, como que permanentemente repousando em si mesmo.

Por fim, tomando a segurança como conceito social supremo da sociedade burguesa, o filósofo em questão problematiza o que descreve como o homem egoísta. O qual estaria se utilizando daquilo que é coletivamente produzido no sentido único de garantir sua conservação individual. A segurança seria, assim, a principal maneira de assegurar o egoísmo, de fortalecer, mantê-lo em funcionamento.

Em resumo, seria possível dizer que o homem postulado pelos Direitos Humanos tornou-se a base e também o pressuposto do Estado moderno, já que tais declarações permitem a entrada do indivíduo – corpo natural –, membro até então da sociedade civil, na política de estado. É esse “corpo natural”, adormecido politicamente durante séculos, que se pode acompanhar emergindo em meio à disputa entre o homem e o cidadão. Essa suposta natureza humana irá, aos

poucos, criar condições de possibilidade para uma governabilidade biopolítica. A manutenção do poder exige agora um deslocamento que passará das mãos do soberano despótico, o qual fazia morrer e deixava viver, aos gabinetes dos democratas, que utilizarão suas políticas públicas para fazer viver e deixar morrer.

Mas esse corpo natural em devir, suspeita o autor de *O Capital*, não estabelece um movimento emancipatório, já que a liberdade proclamada em tais tratados tende a legitimar elementos tradicionalmente arraigados pela cultura. Assim, “o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio” (Marx, 2010, p. 53).

Marx finaliza o ensaio argumentando que os tratados de direitos humanos não conseguiram promover a emancipação humana, que para isso seria preciso ao homem real/individual conquistar em si o cidadão abstrato. Ou seja, a emancipação humana, segundo análise desse autor, poderia ocorrer somente quando:

o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forces propres” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (Marx, 2010, p. 54)

No século seguinte a essa análise, pouca novidade surgiu no campo dos direitos humanos. Somente no século XX, com a luta camponesa e operária, é que novos e importantes postulados serão introduzidos na discussão. Nesse sentido, cabe ressaltar a revolução mexicana de 1910 e a revolução russa de 1917. Contudo, o momento mais importante desta segunda fase dos direitos humanos sem dúvida é 1948, ano em que a *Declaração Universal dos Direitos*

do Homem foi aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, marco histórico onde a versão contemporânea dos direitos humanos aparece consolidada.

A declaração de 1948 incide sobre circunstâncias não debatidas por Marx: o despotismo e o arbítrio do Estado. Sua maior justificativa são os horrores causados pela Segunda Guerra, em especial o holocausto principalmente do povo judeu. A Declaração Universal dos Direitos Humanos surge em meio a uma tentativa mundial de elaborar a insuportável ferida aberta na alma humana pelas atrocidades nazistas. Os campos de concentração, o sofrimento de mais de seis milhões de pessoas, a morte em série financiada, planejada e executada pelas mãos de um Estado soberano traz, ao debate internacional, a urgência de se evitar futuros massacres como esses.

Dessa forma, em meio a um grande sentimento de culpa e de compaixão, vem à tona um documento, de caráter universal, cujas principais motivações seriam promover a dignidade e defender o ser humano da opressão. Três anos mais tarde, Hannah Arendt publica *Origens do totalitarismo*, onde, entre tantas questões, irá debater a problemática dos direitos humanos. Contudo, ao contrário do que era de se esperar, em virtude da comoção da época, ao invés de uma análise entusiástica, Arendt aprofunda a crítica iniciada por Marx. Sua análise toma a distinção criticada por Marx entre cidadão e homem como ponto nevrálgico do debate.

Hannah Arendt e os Direitos Humanos – ou quando tudo se perde, exceto o direito de ser humano

Hannah Arendt, pensadora alemã de origem judaica, é testemunha da crueldade nazista. Depois de ser presa, por um breve período, em 1933, procura refúgio na França, onde, em 1937, sua nacionalidade será caçada pelo Estado alemão. Foge mais uma vez, agora para os Estados Unidos, onde será repatriada em 1951. Os horrores desencadeados pela política nacional socialista, os milhares

de corpos encontrados nos campos de concentração, as perseguições e privações de direitos vivenciados pela própria Arendt forçam seu pensamento à problemática dos direitos humanos.

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas — exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano. E, em vista das condições políticas objetivas, é difícil dizer como teriam ajudado a resolver o problema os conceitos do homem sobre os quais se baseiam os direitos humanos — que é criado à imagem de Deus (na fórmula americana), ou que representa a humanidade, ou que traz em si as sagradas exigências da lei natural (na fórmula francesa). (Arendt, 1989, p. 333)

O que os direitos humanos poderiam ter feito pelos seis milhões que morreram nos campos de concentração nazistas? Para esses que perderam tudo, a natureza humana, a qualidade de ser humano, pôde muito pouco. Uma vez expatriados de sua cidadania política, o que restaria ao humano em si? Contudo, o mais importante, aqui, seria perguntar se na fórmula dos direitos humanos haveria algum grande perigo, algum grande risco que seria necessário, o quanto antes, detectar com precisão para num futuro próximo investir em sua desativação.

Os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração e de refugiados, e até os relativamente afortunados apátridas, puderam ver, ... que a nudez abstrata de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam. Devido a ela, eram considerados inferiores e, receosos de que podiam terminar sendo considerados animais, insistiam na sua nacionalidade, o último vestígio da sua antiga cidadania, como o último laço remanescente e reconhecido que os ligaria à humanidade. Sua desconfiança em relação aos direitos naturais e sua preferência pelos direitos nacionais advêm precisamente da sua

compreensão de que os direitos naturais são concedidos até aos selvagens. Burke já havia temido que os direitos naturais “inalienáveis” somente confirmariam o “direito do selvagem nu”, e, portanto, reduziriam as nações civilizadas à condição de selvageria. (Arendt, 1989, p. 333)

Este humano nu, despido de sua cidadania, ocupa um território passível de ser inferiorizado por aqueles que possuem a cidadania como direito. Assim, apesar de defenderem causas nobres, as Declarações de Direitos Humanos, quando afastadas dos direitos de cidadania, podem também possibilitar uma espécie de racismo humanitário; ou ainda, quando apropriadas por um Estado, tal como Foucault enuncia em seu *Em defesa da sociedade*, aparecer como “racismo de Estado”.

A aposta de Arendt passa por uma aproximação entre direitos humanos e a cidadania. Nas palavras de Carmelita Felício (2009, p. 20) “Arendt insistiu no fato de que os direitos humanos são um princípio nobre, mas vazio, se eles não são ampliados com os direitos do cidadão, isto é, daquele que pode se manifestar pela palavra e pela ação na constituição de um mundo comum”. Nesse sentido, a tese de Arendt parece apontar à consolidação dos direitos do cidadão. Ou seja, de que o que poderia garantir o direito de se ter direito seria a cidadania, e não a humanidade nua, o simples pertencimento à espécie humana.

Cabe ressaltar que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 avança justamente nesse sentido ao postular que todo ser humano tem direito ao trabalho, à cultura, ao lazer, à educação, à saúde, à moradia. Dessa forma, se as declarações anteriores dirigiam suas linhas aos direitos civis e políticos, a declaração de 1948 preocupava-se efetivamente em garantir a todos um mínimo de igualdade social. Assim muitos Estados-Nação se puseram à criação de várias políticas públicas numa tentativa de responder às necessidades sociais de suas populações, movimento que ao mesmo tempo intensificou os investimentos desses Estados sobre a vida. Investimentos que, por sua

vez, acabam distribuídos entre diversas categorias elaboradas a partir de características de gênero, faixa etária, classe social, função social, raça, localização geográfica (Guareschi, Lara, & Adegas, 2010). Retomando a relação entre direitos humanos e biopolítica, podemos formular a seguinte questão: estaria no agenciamento entre direitos humanos e cidadania o encaminhamento para problemática aberta por Marx e retomada por Arendt? Ou esse arranjo estaria possibilitando, a exemplo das políticas públicas direcionadas à juventude brasileira, desviar o foco de atenção de um problema ainda mais profundo e delicado? A relação entre direitos humanos e cidadania poderia estar dando guarida a políticas de controle de uma população?

Gilles Deleuze e os Direitos Humanos – da falha do contrato à ingenuidade do axioma

Em 1953, Gilles Deleuze publica sua primeira obra, *Empirisme et Subjectivité: essai sur La nature humaine selon Hume*. Como o próprio título enuncia, a tentativa do filósofo passa por uma análise do pensamento de David Hume, privilegiando a problemática da natureza humana. No segundo capítulo – O mundo da cultura e as regras gerais –, Deleuze dedica boa parte de sua atenção aos direitos naturais. Ao aceitar a tese de Hume de que haveria uma falha nas teorias contratuais, desenvolve o argumento, levando o leitor a perceber a contradição que repousa sobre os conjuntos de direitos que se pretendem preexistentes.

A falha das teorias contratuais é apresentar uma sociedade cuja essência é a lei, que só tem como objeto apenas garantir certos direitos naturais preexistentes e que não tem outra origem a não ser o contrato: o positivo é posto fora do social; o social é posto em outro lado, no negativo, na limitação, na alienação. Toda a crítica que Hume faz do estado de natureza, dos direitos naturais e do contrato equivale a mostrar que é preciso reverter o problema. Por si mesma, a lei não pode ser fonte de obrigação, porque

a obrigação da lei supõe uma utilidade. A sociedade não pode garantir direitos preexistentes: se o homem entra em sociedade, é justamente porque ele não tem direitos preexistentes. (Deleuze, 2001, p. 42)

Assim, boa parte das políticas públicas, cujas bandeiras giram em torno da “garantia de direitos”, estariam aqui colocadas em questão por Deleuze. Afinal, como seria possível garantir um conjunto de direitos, sejam eles legitimados pela natureza humana ou pela autoevidência, se esses direitos preexistirem ao nascimento de um sujeito que nasce no social? Dizendo de outra forma: para se garantir direitos preexistentes seria necessário alienar, limitar, pensar a imanência social como um mero recurso passivo, o qual poderia vir a ser, ou não, utilizável na produção de subjetividade desse sujeito. Utilizando o paradoxo apontado por Arendt, mais uma vez, percebe-se o quanto de vida nua há na preexistência dos direitos, já que é o nascimento biológico que o sustenta, e não o nascimento social – “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos” (Artigo nº 1 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948). Dessa forma, a garantia de direitos preexistentes só pode ser legitimada através da vida nua.

Contudo, o que produz singularidade, as máquinas de subjetivação, operam no social, e não no sujeito. O sujeito seria praticamente irrelevante nesse contexto. Se o homem entra em sociedade é por ser parcial, por não estar egoicamente definido, o que, sem dúvida, torna a questão muito mais complexa. Se a natureza humana fosse simplesmente egoica, os contratos, as leis, os direitos bastariam. Como vimos, boa parte da crítica de Marx aos direitos humanos incide sobre esse ponto. Também a análise de Deleuze, baseada em Hume, põe em evidência a ineficácia da teoria contratual. E assim, quando as fórmulas, ovacionadas pelo direito – limitar e garantir –, se mostram insuficientes, a lei e o contrato cedem espaço à instituição.

Em 1955, Deleuze publica *Instincts et institutions*, onde continua desenvolvendo alguns dos argumentos já apresentados na obra anteriormente comentada.

A instituição se apresenta sempre como um sistema organizado de meios. É aí que está, aliás, a diferença entre a instituição e a lei: esta é uma limitação das ações, aquela, um modelo positivo de ação. Contrariamente às teorias da lei, que colocam o positivo fora do social (direitos naturais) e o social no negativo (limitação contratual), a teoria da instituição põe o negativo fora do social (necessidades) para apresentar a sociedade como essencialmente positiva, inventiva (meios originais de satisfação). Tal teoria nos dará, enfim, critérios políticos: a tirania é um regime onde há muitas leis e poucas instituições, a democracia é um regime onde há muitas instituições e muito poucas leis. **A opressão se mostra quando as leis são aplicadas diretamente sobre os homens, e não sobre as instituições prévias que garantem os homens.** (Deleuze, 2006, pp. 29-30, grifo nosso)

Quando o positivo está fora do social, o que resta é a vida nua, o corpo biológico, o indivíduo. Assim, a lei e o contrato precisam necessariamente operar sobre esse corpo individual, não existe outra saída, trata-se de uma limitação conceitual. Deleuze, contudo, diferentemente de Marx, que aponta como saída o sujeito abstrato, e também de Arendt, que aponta a cidadania, vai criar uma linha de fuga a partir da instituição. É interessante perceber o quanto o sujeito abstrato bem como a cidadania ainda repousam suas positivities fora do social, ou seja, suas ações, em última instância, continuam sendo dirigidas a um indivíduo. O que permite que a responsabilidade ainda seja pensada sobre o sujeito. Postulados que permitem que um sujeito, mesmo cidadão, possa ser individualmente responsabilizado pela Lei sempre que descumprir os acordos por ela estabelecidos. Acordos, como o da propriedade privada, garantidos pelos direitos naturais e também pelos direitos humanos. Ironicamente, sobrevive, portanto, no sujeito abstrato e na cidadania, um tanto

do sistema de limitações legais e contratuais fortemente combatidas tanto por Marx como por Arendt. As políticas públicas, de uma forma geral, sustentam suas ações em termos contratuais que possibilitam gerir coletivos justamente quando atingem, de forma contratual, a vida nua de seus indivíduos. Mas esse potencial biopolítico das políticas públicas necessita, para seu pleno funcionamento, além do corpo natural, onde fundamentam seus contratos, de um corpo cidadão, onde acreditam agir.

Nesse sentido, Rodrigo Lages Silva e Rosane Neves Silva demonstram o quanto o conceito de cidadania pode ser perverso e mesmo legitimador do sistema de limitações legais, já que, ao ser aproximado da identidade, esse conceito tende a localizar no sujeito - agora cidadão regido por uma lei -, a responsabilizá-lo individualmente por uma violência que é social.

De certa forma, a expressão máxima de uma identidade funcional, uma identidade que conduza a uma boa sociabilidade é a identidade cidadã. Conjugando-se com o conceito de identidade, a cidadania constitui polo oposto àquele onde se situariam a violência, o comportamento anti-social, a delinquência. (Silva & Silva, 2008, p. 139)

Tal aproximação permite a realização de inúmeros projetos, cuja pretensão é quase sempre “resgatar a cidadania”, “desenvolver a cidadania”, “promover a cidadania” de sujeitos em situação de risco para que assim se possa “prevenir” a violência. Tais ações se põem em movimento através de um percurso que vai do contrato realizado sobre a vida nua – visto que as justificativas desses projetos estão fundamentadas sempre na defesa dos direitos humanos – à cidadania como ponto de chegada. O sujeito, enquanto vida nua, realiza uma passagem desta condição que permite a instauração do contrato até uma posição seguinte, chamada de cidadã. Ao ser apreendida pelo sujeito, a cidadania é colocada em paradoxo com relação ao ato de nascer em determinado território. Afinal, se o nascimento confere cidadania, como seria possível resgatá-la?

Assim, ao se promover a cidadania com a intenção de prevenir a violência, tais projetos acabam por depositar sobre os ombros nus dos sujeitos a responsabilidade pela violência. A operação acontece como se tudo fosse uma questão de escolha pessoal, “cada um de vocês terá que fazer uma escolha: ser violento ou ser um cidadão”. A violência deixa de ter uma positividade social e passa a preexistir, amalgamada, individualizada, interiorizada em cada um desses sujeitos. Extirpada do social, ela somente apareceria na conduta antisocial. Um argumento semelhante, onde a cidadania aparece como tecnologia de domesticação – política pública – a determinadas juventudes, pode ser encontrado em Sposito e Carrano (2003).

Também Oriana Hadler (2010), bem como Nikolas Rose (1988), localizam no conceito de cidadania um dispositivo através do qual o controle de determinadas populações seria facilitado. Em uma análise muito próxima, ambos os pesquisadores problematizam a cidadania como um tipo de regulamentação moral que viria à tona sempre que necessário para enunciar a forma como os indivíduos devem se governar. As políticas públicas, voltadas para a juventude, tenderiam, portanto, a fazer uso da cidadania sempre que necessário fosse solicitar moralidades e habilidades pró-sociais ao jovem.

Formula-se uma nova questão: quando o Estado investe recurso público no sentido de promover a cidadania, justificando sua necessidade na defesa dos direitos humanos, o que efetivamente estaria realizando?

Seguindo a análise de Deleuze sobre as teorias do contrato, há um artigo publicado em 1972, intitulado “Hume”, onde o filósofo francês retoma a discussão iniciada nos trabalhos acima mencionados, desenvolvendo um pouco mais sobre o paradoxo entre as limitações legais e a natureza parcial do homem.

o fundo da paixão não é o egoísmo, mas, o que é ainda pior, a parcialidade: nós nos apaixonamos inicialmente por nossos pais, nossos próximos e nossos semelhantes (causalidades, contingida-

des, semelhanças restritas). E isso é mais grave do que se fôssemos governados pelo egoísmo. Os egoísmos exigiriam apenas que fossem limitados para que a sociedade fosse possível: é nesse sentido que, do século XVI ao XVIII, as célebres teorias do contrato colocaram o problema social como devendo ser o de uma limitação dos direitos naturais, ou mesmo de uma renúncia a esses direitos, donde nasceria a sociedade contratual. Mas, quando Hume diz que o homem não é naturalmente egoísta, que ele é naturalmente parcial, não se deve ver nisso uma simples nuance nas palavras, é preciso que se veja aí uma mudança radical na posição prática do problema social. O problema não é mais: como limitar os egoísmos e os direitos naturais correspondentes?, mas sim: como ultrapassar as parcialidades, como passar de uma - 'simpatia limitada' a uma - 'generosidade ampliada', como estender as paixões, dar-lhes uma extensão que elas não têm por si mesmas? A sociedade não é mais absolutamente pensada como um sistema de limitações legais e contratuais, mas como uma invenção institucional: como inventar artifícios, como criar instituições que forcem as paixões a ultrapassar sua parcialidade e que formem outros tantos sentimentos morais, jurídicos, políticos (por exemplo, o sentimento de justiça) etc (Deleuze, 2006, pp. 216-217)

Novamente a aposta de Deleuze desloca o sujeito do foco, seja esse o da punição ou da garantia de direitos, para pensar as instituições como um território aberto, em processo. O conceito de vontade, inventado por antigos sacerdotes com o intuito de culpar e castigar, considera o homem livre para agir ou não agir; a escolha de realizar ou não uma ação depende única e exclusivamente de sua consciência individual. Se uma instituição inventou esse conceito e, através dele, tornou-se possível julgar e culpabilizar milhares de pessoas ao longo da história, seria possível também ultrapassar o mito do livre-arbítrio e da consciência individual com a criação de outras instituições? Seria possível criar instituições a ponto de reorganizar as forças em voga, inclusive as forças que nos mantêm reféns de um Estado de direito, da punição individualizada? Seria possível retirar do sujeito e depositar sobre essas instituições a responsabilidade legal? Que instituições seriam essas? E mais, o que fazer com as instituições que

forçaram o aparecimento da culpa, do ressentimento, da vingança, da propriedade, do homem e todo aparato jurídico criado para lidar com essas invenções?

Em *Qu'est-ce que la philosophie?*, livro escrito em parceria com Felix Guattari, Deleuze irá problematizar diretamente, no capítulo Geo-Filosofia, a questão dos Direitos Humanos, ainda em consonância com Hume, contudo agora questionando a utilidade e até mesmo certa relação dos direitos humanos com os Estados totalitários, com o mercado, com a produção da miséria.

Os direitos do homem são axiomas: eles podem coexistir no mercado com muitos outros axiomas, especialmente na segurança da propriedade, que os ignoram ou ainda os suspendem, mais do que os contradizem: “a impura mistura ou o impuro lado a lado”, dizia Nietzsche. Quem pode manter e gerar a miséria, e a desterritorialização-reterritorialização das favelas, salvo polícias e exércitos poderosos que coexistem com as democracias? Que social-democracia não dá a ordem de atirar quando a miséria sai de seu território ou gueto? Os direitos não salvam nem os homens, nem uma filosofia que se reterritorializa sobre o Estado democrático. Os direitos do homem não nos farão abençoar o capitalismo. E é preciso muita inocência, ou safadeza, a uma filosofia da comunicação que pretende restaurar a sociedade de amigos ou mesmo de sábios, formando uma opinião universal como “consenso” capaz de moralizar as nações, os Estados e o mercado. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 138)

Como se viu no primeiro tópico deste ensaio, a análise realizada por Marx (2010) não deixa dúvida sobre a centralidade que a propriedade privada possui nas Declarações de Direito. Um paradoxo no mínimo irônico quando se leva em conta, por exemplo, que o mesmo adolescente atualmente protegido pelas declarações de direito, e por documentos produzidos com base nelas, possa estar cumprindo medida socioeducativa de internação por furto. Ou seja, a mesma Declaração de Direitos que permite garantir ao adolescente preso alimentação, higiene, educação, cultura, bem-estar físico e

psicológico protege antes a propriedade privada que esse adolescente furtou. Contudo, a propriedade pesa mais na balança jurídica, já que é o adolescente, por desrespeitá-la, que acaba privado de sua liberdade, e nunca o contrário. Dizendo de outra forma, o que se protege de fato é a propriedade.

Ao pensar os direitos humanos como axiomas, Deleuze critica a autoevidência que fundamenta tais declarações. Essa tese foi minuciosamente investigada e debatida por Lynn Hunt em *A invenção dos direitos humanos* (2009).³ Ou seja, se um axioma é um princípio evidente e justamente por isso não necessita ser demonstrado, pensar os direitos humanos como axiomas que coexistem no mercado com outros axiomas – a exemplo da propriedade privada e de todo arsenal de segurança que a cerca – sugere, para além de uma ingenuidade conceitual que estaria na base dessas declarações, uma espécie de mascaramento da miséria, quase que sua autorização, seu aceite. Trata-se, mais uma vez, de um paradoxo: o mesmo direito que protege o oprimido torna aceitável a miséria que o oprime. Nesse sentido, agenciar conceitos e/ou, muitas vezes, fórmulas mágicas que prometem construir uma paz universal, um consenso entre todas as nações, através do qual seria possível fazer com que o mercado e o Estado respeitem todas as pessoas igualmente, parece mesmo algo inatingível.

Frente ao exposto, formulamos uma terceira questão: estaria o Estado democrático se utilizando dos direitos humanos como autorização, como aquilo que torna aceitável o capitalismo, a produção de miséria, a divisão de classes, a desigualdade social, e até mesmo a prisão de adolescentes? Sem os direitos humanos, essas “safadezas” seriam toleradas? Estaria a defesa de sujeitos/identidades oprimidos favorecendo de alguma forma um sistema que produz opressão?

3 Um dos principais argumentos de Lynn Hunt, em *A invenção dos direitos humanos*, é de que a autoevidência seria a base fundamental dos Direitos Humanos. Segundo a pesquisadora, esses direitos se sustentam em axiomas como “*isso não é mais aceitável*”, “*não se pode mais tolerar isso*”, etc. Haveria, portanto, na fundamentação dos direitos humanos, uma inegável circularidade onde somente seria possível conhecer seu significado quando uma violação dos mesmos despertaria sentimentos como indignação, compaixão, aflição.

Na letra G, de gauche (esquerda), uma das letras que compõem a série de entrevistas cedidas por Gilles Deleuze a Claire Parnet,⁴ o filósofo francês sintetiza, de forma um tanto polêmica, alguns de seus principais argumentos sobre os direitos humanos:

Claire Parnet: E o respeito aos direitos humanos que está tão em voga hoje em dia? É o contrário do devir revolucionário, não?

Gilles Deleuze: A respeito dos direitos humanos, tenho vontade de dizer um monte de coisas feias. Isso tudo faz parte deste pensamento molenga ... É puramente abstrato. O que quer dizer “direitos humanos”? É totalmente vazio. Existem determinadas situações como, por exemplo, a da Armênia. ... Os armênios se refugiam em sua República. Corrija-me se estiver errado. E aí, ocorre um terremoto. Parece uma história do Marquês de Sade. Esses pobres homens passaram pelas piores provas, vindas dos próprios homens e, mal chegam a um local protegido, é a vez da natureza entrar em ação. E aí vêm me falar de direitos humanos, é conversa para intelectuais de meia tigela, intelectuais sem ideia. Notem que essas declarações dos direitos humanos não são feitas pelas pessoas diretamente envolvidas: as sociedade e comunidade armênias. Pois para elas são o problema e não os direitos humanos ... São casos abomináveis. Pode haver casos que se assemelhem, mas é uma questão de jurisprudência ... Agir pela liberdade e tornar-se revolucionário é operar na área da jurisprudência! A justiça não existe! Direitos humanos não existem! O que importa é a jurisprudência ... Trata-se de criar e não de se fazer aplicar os direitos humanos. Trata-se de inventar as jurisprudências em que para cada caso tal coisa não será mais possível. (*O Abecedário de Gilles Deleuze*, 1988, letra G)

Ao demonstrar as falhas das teorias contratuais, seus agenciamentos com a natureza humana, Deleuze explicita a relação biopolítica dos direitos humanos com o capitalismo. Torna-se evidente, portan-

⁴ Documentário dirigido e produzido por Pierre-André Boutang, filmado em 1988 e transmitido pela primeira vez em 1996, um ano após a morte de Deleuze. O documentário ficou conhecido como *O Abecedário de Gilles Deleuze*.

to, que, ao defender os direitos humanos de forma contratual, fortalecemos e perpetuamos a responsabilização individual. Esse fortalecimento dos direitos e dos deveres fundamentados numa natureza biológica que precede a entrada do sujeito no social cria dificuldades quando se faz necessário o enfrentamento a instituições que podem, por exemplo, em nome de uma governamentalidade democrática, aprisionar jovens que vivem nas periferias das cidades brasileiras, reduzir a maioria penal, privatizar todo sistema socioeducativo, gerando lucro e benesses apenas aos empresários do ramo.

Giorgio Agamben e os Direitos Humanos – quando o cidadão reconhece o refugiado que ele mesmo é

Em *Al dilà dei diritti dell'uomo*, breve e provocativo artigo publicado em 1998, Agamben se mostra convencido da impossibilidade de evitar o desmantelamento do Estado-Nação. O Leviatã teria alcançado seu limite, esgotado suas possibilidades. O principal personagem nessa análise é o refugiado, utilizado pelo autor para demonstrar uma crise que envolveria Estado-Nação, soberania, direitos humanos.

Se o refugiado representa, no ordenamento do Estado-nação, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, põe em crise a ficção originária da soberania. Exceções particulares a esse princípio, naturalmente, sempre existiram: **a novidade do nosso tempo, que ameaça o Estado-nação nos seus próprios fundamentos, é que partes crescentes da humanidade não são mais representáveis no seu interior.** Por isso, na medida em que se rompe a velha trindade Estado-nação-território, o refugiado, essa figura aparentemente marginal, merece ser, pelo contrário, considerado como a figura central da nossa história. (Agamben, 2015, p. 29 – grifo nosso)

Se o funcionamento da soberania está atrelado ao mesmo tempo a um simples nascimento biológico em determinado território e às

declarações de direito, colocar o refugiado sob holofotes analíticos faz projetar em uma tela conceitual uma imagem aterradora: a real função das declarações de direito nos Estados Modernos seria transformar a vida nua no principal fundamento da soberania.

É tempo de parar de olhar para as Declarações dos Direitos de 1789 até hoje como proclamações de valores eternos metajurídicos, inclinados a vincular o legislador ao respeito a eles, e de considerá-las segundo aquela que é sua função real no Estado moderno. Os direitos do homem representam, de fato, antes de tudo, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua (a criatura humana), que no *Ancien Régime*, pertencia a Deus e que, no mundo clássico, era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano no cuidado do Estado e se torna, por assim dizer, seu fundamento terreno. Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania. (Agamben, 2015, pp. 16-17)

Dessa forma as declarações de direitos humanos estariam possibilitando a inserção da vida nua, legitimando sua presença, proporcionando ao Estado Moderno o fundamento de uma estranha soberania. Mas o que Agamben, afinal, está chamando de soberania?

Em 1995, Agamben publica *Homo Sacer. Il potere sovrano e La nuda vita*, livro polêmico que lhe rendeu inúmeras críticas, mas também uma impressionante repercussão internacional. Partindo da definição de soberania elaborada por Carl Schmitt – “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” –, este que talvez tenha sido o mais importante dos juristas nazistas torna-se um irônico ponto de partida para análise do paradoxo: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. Para Schmitt, é preciso sustentar o paradoxo, pois não se pode aplicar norma ao caos. Ou seja, inicialmente se faz necessário o estabelecimento de uma ordem: para que assim o ordenamento jurídico faça sentido. “É

preciso criar uma situação normal, e soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato.” O que demonstra que o soberano não precisa do “direito para criar o direito” e, assim, que a essência da autoridade estatal é a exceção e o monopólio da decisão.

Essa análise leva o filósofo italiano a duas importantes constatações:

- Que as declarações de direito representam um lugar de passagem: “da soberania régia de origem divina à soberania nacional”. Ou seja, que elas “asseguram a exceptio da vida na nova ordem estatal que deverá suceder à derrocada do ancien régime” (Agamben, 2010, p. 125).
- Que “O retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao estado de direito não é possível, pois o que está em questão agora são os próprios conceitos de ‘estado’ e de ‘direito’” (Agamben, 2004, pp. 131-132).

Formulamos então uma quarta questão: se atualmente vivemos num estado de exceção de onde não é mais possível retornar ao estado de direito, que dispositivo seria esse que nos mantém convenientes, dia após dia, de estarmos habitando um estado democrático de direito? Que poderoso véu é esse que mantém nossos olhares ofuscados?

Para além do argumento de que a vida nua seria a peça-chave nessa reconfiguração e de que o refugiado estaria colocando em crise a invenção, ou mesmo esta reorganização da soberania, a conexão mais assombrosa enunciada por Agamben nessa obra é de que haveria uma necessária relação entre esta reterritorialização da soberania e as políticas de extrema direita.

Fascismo e nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos. (Agamben, 2010, pp. 126-127)

Aparentemente, tudo vem se organizando como se

a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano, do qual desejariam liberar-se. (Agamben, 2010, p. 118)

Lynn Hunt (2009), apesar de não se utilizar do método arqueológico de Agamben⁵, chega, através de uma minuciosa pesquisa historiográfica, ao mesmo paradoxo que envolve direitos humanos e nacionalismos de extrema direita.

No quinto capítulo de *A invenção dos direitos humanos – a força maleável da humanidade* –, a historiadora norte-americana problematiza as principais forças desencadeadas pelas declarações de direitos. Forças que fazem funcionar, por exemplo, o nacionalismo. Num primeiro momento, um nacionalismo de esquerda, a exemplo do utilizado por Simon Bolívar na América Latina, e, mais tarde, o nacionalismo de direita de Hitler e Mussolini.

Esse trabalho explicita como “a própria noção de direitos humanos nos abriu inadvertidamente a porta para formas mais virulentas de sexismo, racismo e antissemitismo” (Hunt, 2009, p. 188). Para a pesquisadora norte-americana, o que estaria em jogo seria uma violenta disputa entre forças liberais e conservadoras. Quando as forças liberais vencem uma primeira batalha onde se afirma a igualdade natural de toda a humanidade, as forças conservadoras reagem suscitando “asserções igualmente globais sobre a diferença natural, produzindo um novo tipo de opositor aos direitos humanos, até mais poderoso e sinistro do que os tradicionalistas”

5 Numa entrevista concedida em 2004, Giorgio Agamben é enfático: “Meu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele” (Oliveira, 2010).

(Hunt, 2009, p. 188). O embate entre ambas as forças desenvolve estranhas doutrinas biológicas, as quais mais tarde serão utilizadas para legitimar cientificamente a superioridade ariana.

Como exemplo, a pesquisadora cita a restrição de direitos enfrentada pelos judeus do século XVIII, na França. Na época, tais restrições provavam apenas que o

hábito e os costumes exerciam grande poder, e não que tais restrições fossem autorizadas pela razão. Da mesma forma, para os abolicionistas a escravidão não demonstrava a inferioridade dos africanos negros: revelava meramente a ganância dos escravagistas e cultivadores brancos. (Hunt, 2009, p. 191)

Dessa forma, apesar dos inegáveis benefícios trazidos pelas declarações de direito, a exemplo do constitucionalismo moderno, de seu caráter emancipatório, da efetiva resistência contra os despotismos de Estado, os direitos humanos trouxeram:

na sua esteira toda uma sucessão de gêmeos malignos. A reivindicação de direitos universais, iguais e naturais estimulava o crescimento de novas e às vezes fanáticas ideologias da diferença. Alguns novos modos de ganhar compreensão empática abriram o caminho para um sensacionalismo da violência. O esforço para expulsar a crueldade de suas amarras legais, judiciais e religiosas tornava-a mais acessível como uma ferramenta diária de dominação e desumanização. Os crimes inteiramente desumanos do século XX só se tornaram concebíveis quando todos puderam afirmar serem membros iguais da família humana. (Hunt, 2009, p. 215)

Esse paradoxo, quando analisado por Osvaldo Giacoia (2008) em seu rigoroso ensaio *Direitos humanos na Era da Bio-política*, recebe o nome de “caráter bifrontal”, o qual estaria desde a Revolução Francesa participando de “todo evento político decisivo”. Para o filósofo brasileiro, esse caráter bifrontal das declarações de direito possibilita que tais declarações sejam a outra face do racismo biopolítico.

Talvez uma imagem mais acessível possa ser encontrada no filme *O Poderoso Chefão*, em especial o terceiro da série, quando Michel trava o famoso diálogo com Kay, sua esposa que o havia abandonado por medo. Os argumentos de Michel são objetivos e claros, ele diz que fez tudo o que fez para proteger a família, e com um pouco de atenção é possível perceber que realmente Michel não está interessado em grandes fortunas, em sexo ou em alimentar qualquer outro vício pessoal. O que ele realmente quer é proteger sua família.

Uma segunda imagem possível vem da velha disputa entre Islã e América do Norte. Para muitos fundamentalistas, a circuncisão (castração feminina), a obrigação de uso da burca, bem como da submissão da mulher ao homem estão relacionadas à proteção. O argumento é de que, enquanto os ocidentais prostituem suas mulheres, os muçulmanos protegem as suas.

Seriam formas equivocadas de proteção? Formas ultrapassadas para alguns, fundamentais para outros. A fórmula, contudo, parece a mesma: “Eu te protejo para que você se sujeite ao meu despotismo”. Talvez o que se proteja efetivamente, em todos os casos, seja o Poder.

Nesse contexto, cabe, por exemplo, problematizar as políticas públicas voltadas ao governo da juventude:

tendo em vista que as políticas públicas de juventude são maneiras de garantir os direitos da população juvenil, compreende-se que só se pode pensar em práticas como estratégias de governamentalidade sobre o sujeito jovem no momento em que existe um sujeito de direitos sobre o qual intervir ... Nesse contexto, os direitos humanos são vistos como estratégias de governamentalidade expondo a maneira que o Estado encontra para intervir na população. Sob um discurso de um sujeito de direitos é possível novamente gerir a vida, proteger a sociedade, manejar a circulação de indivíduos, entrar na família e nas práticas diárias e controlar sujeitos. (Hadler, 2010, p. 81)

Estaria esse estado de exceção, que supostamente habitamos, se utilizando de noções como cidadania e direitos humanos, tal qual

um poderoso chefe? Com o discurso e mais que isso, com a efetiva promoção de políticas públicas, obscurecendo, iludindo, ofuscando nossa percepção? Se a “cidadania não identifica agora simplesmente uma genérica sujeição à autoridade real ou a um determinado sistema de leis ... ela nomeia o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania ... Daí a centralidade (e a ambiguidade) da noção de ‘cidadania’ no pensamento político moderno” (Agamben, 2010, pp. 125-126).

Dizendo de outra forma: não estaria justamente neste encontro entre direitos humanos e cidadania a grande estratégia de biopolítica do Estado Moderno? Nossa hipótese é de que esse encontro esteja agenciando um dos mais importantes dispositivos deste século. Dispositivo que seduz boa parte do pensamento contemporâneo a uma espécie de culto ao Estado. Dispositivo que, além de nos fazer abençoar o capitalismo – no sentido criticado por Deleuze –, embriaga nosso olhar tal qual o véu de Maia, impedindo, com camadas e mais camadas de neblina, uma percepção real sobre o estado de exceção que estamos habitando.

Em meio à escuridão de um quadro tão labiríntico, haveria também em Agamben um pouco de possível?

Nossa interpretação é de que o filósofo italiano estaria investindo em duas linhas de fuga. A primeira vai ao encontro de uma espécie de nomadismo mundial. Ao invés de pensar o refugiado como aquele que necessita ser repatriado, Agamben empresta a essa categoria um tom messiânico, dizendo que ali se encontra o povo que vem, chegando, em alguns momentos, a propor a troca do conceito de cidadania pelo de êxodo. Assim, ao invés do em-si do cidadão alemão, italiano, brasileiro, teríamos um estar-em-êxodo: “Somente numa terra na qual os espaços dos Estados tiverem sido, desse modo, perfurados e topologicamente deformados e nos quais o **cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é, é pensável hoje a sobrevivência política dos homens**” (Agamben, 2015, p. 33, grifo nosso).

Já a segunda linha de fuga, a nosso ver, seria a profanação. Em *Elogio da profanação* (2007), Agamben sustenta que a etimologia de religio está ligada a relegere – fórmulas que devem ser respeitadas ao separar o sagrado do profano –, e não a religari – aquilo que une o humano ao divino. Ou seja, religião não é propriamente aquilo que liga ou que religa o homem a deus, mas sim justamente o que separa o sagrado do profano, que delimita o limite entre o que é de uso comum daquilo que está consagrado ao uso exclusivo.

Nesse sentido, profanar seria restituir algo religioso, que fora separado a uma esfera sagrada ao uso comum.

A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso ... desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado. (Agamben, 2007, p. 68)

Partindo da tese de Benjamin de que o contemporâneo tem por religião o capitalismo, que esse seria para além de uma continuação direta do cristianismo, sua mais plena realização, Agamben problematiza algumas das garantias dadas aos cidadãos pelo Estado de Direito, a exemplo da propriedade privada, como impossibilitadoras do uso comum. Ou seja, a religião do capital, através da posse, estaria separando, sacralizando, colocando toda e qualquer relação com o mundo num altar inviolável. Num momento onde o uso comum estaria barrado pela relação com o sagrado, a tarefa das próximas gerações, para o filósofo italiano, seria justamente encontrar meios para profanar o que hoje parece improfanável. Contudo,

profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas. A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros. (Agamben, 2007, p. 75)

Nesse sentido, o que se procurou apresentar no presente capítulo estaria relacionado a uma profanação dos direitos humanos, a um deslocamento do conceito de cidadania para o de refugiado e a uma crítica à responsabilização individual que o direito e as políticas públicas fazem incidir sobre os sujeitos. Assim, pode-se deslocar o adolescente, dito em conflito com a lei, do foco jurídico para colocar em seu lugar as instituições; mapear nas Declarações de Direitos Humanos as condições de possibilidade que dão emergência a dispositivos de controle e também abrir a possibilidade, para futuras pesquisas, de se pensar o sujeito não mais como cidadão, mas sim como refugiado. Buscamos explicitar o quanto a articulação entre direitos humanos e cidadania se configura como uma estratégia de biopolítica do Estado Moderno.

Nossa tentativa foi a de desenhar um mapa sobre um território em movimento onde estão agenciados direitos humanos e biopolíticas. Para isto, nos utilizamos da cartografia, método inspirado pelas obras de Deleuze e Guattari, a fim de

apreender o movimento que surge da tensão fecunda entre fluxo e representação: fluxo de intensidades escapando do plano de organização de territórios, desorientando suas cartografias, desestabilizando suas representações e, por sua vez, estancando o fluxo, canalizando as instensidades, dando-lhes sentido. É que o cartógrafo sabe que não tem jeito: esse desafio permanente é o próprio motor de criação de sentido. (Rolnik, 2007, p. 67)

Ao estabelecer conversações entre quatro grandes pensadores – Marx, Arendt, Deleuze e Agamben –, a cartografia nos permitiu organizar contornos sobre o território em questão. O fluxo intempetivo e desgobernado da temática investigada toma assento provisório, aceita um sentido, sem nos obrigar a congelar o tema com instrumentos representacionais.

Referências

- Agamben, G. (1998). Al di là dei diritti dell'uomo. In *Mezzi senza fine: notte sulla politica* (pp. 20-29). Torino: Bolatti Boringhieri.
- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção* (I. D. Poleti, Trad.). São Paulo: Boitempo.
- Agamben, G. (2007). *Profanações* (S. J. Assmann, Trad.). São Paulo: Boitempo.
- Agamben, G. (2010). *Homo-Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (H. Burigo, Trad.). Belo Horizonte: UFMG.
- Agamben, G. (2015). *Meios sem fim: notas sobre a política* (D. P. Carneiro, Trad.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Arendt, H. (1989). *Origens do totalitarismo* (R. Raposo, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Deleuze, G. (1988). *Diferença e repetição* (L. B. L. Orlandi & R. Machado, Trads.). Rio de Janeiro: Graal.
- Deleuze, G. (2001). *Empirismo e subjetividade* (L. B. Orlandi, Trad.). São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G. (2006). *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1992). *O que é a filosofia?* (B. Prado & A. A. Munhoz, Trads.). São Paulo: Editora 34.
- Felício, C. B. F. (2009). Direitos humanos, biopolítica e condições de possibilidade da resistência em 'tempos sombrios' [Trabalho completo]. In *Anais do 5º Encontro da ANDHEP (Associação Nacional de Direitos Humanos, Pesquisa e Pós- Graduação)* (pp. 06-25). Belém: ANDHEP.

- Giaccoia, O. (2008). Sobre direitos humanos na era da bio-política. *Kriterion*, 49(118), 267-308.
- Guareschi, N. M. F., Lara, L., & Adegas, M. A. (2010). Políticas públicas entre o sujeito de direitos e o homo oeconomicus. *Psico*, 41(3), 332-339.
- Hadler, O. H. (2010). *Nas trilhas de João e Maria: a produção do sujeito jovem*. Pelotas, RS: Textos.
- Hunt, L. (2009). *A invenção dos direitos humanos: uma história* (R. Eichenberg, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Lei n. 8.069, de 13 de junho de 1990. (1990). Institui o Estatuto da Criança e do Adolescente [ECA]. Brasília, DF: Presidência da República.
- Maraschin, C. & Ranieri, É. (2011). Socioeducação e identidade: onde se utiliza Foucault e Varela para pensar o Sinase. *Revista Katálysis*, 14(1), 95-103.
- Marx, K. (2010). *Sobre a questão judaica* (N. Schneider, Trad.). São Paulo: Boitempo.
- O Abecedário de Gilles Deleuze. (1988). *Entrevistas de Gilles Deleuze a Claire Parnet* [DVD (195 min)]. Direção: Pierre-André Boutang. Paris: Éditions Montparnasse.
- Oliveira, C. (2010). *A herança foucaultiana de Agamben*. *CULT*, 134. Acesso em 28 novembro, 2011, eodem <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/a-heranca-foucaultiana-de-agamben/>
- Rolnik, S. (2007). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; UFRGS.
- Rose, N. (1988). Governando a alma: a formação do eu privado. In T. T. Silva (Org.), *Liberdades reguladas* (pp. 30-45). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Silva, J. G. (2010). *Teoria do crime*. Campinas, SP: Millenium.
- Silva, R. & Silva, R. N. (2008). Paradigma preventivo e lógica identitária nas abordagens sobre o Hip Hop. *Fractal, Revista de Psicologia* [online], 20(1), 135-148. Acesso em 10 de maio, 2010, em < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-02922008000100015&script=sci_abstract&tlng=es>
- Sposito, M. & Carrano, P. (2003). Juventude e políticas públicas no Brasil. *Revista Brasileira de Educação*, 24, 16-39.