

5 Conclusão

A presente dissertação teve por fim responder à seguinte problemática: quais são as suposições de verdade implícitas nas narrativas acadêmicas sobre o genocídio ruandês de 1994 e quais são as implicações práticas dessas suposições? É mister lembrarmos que nossa pergunta de partida deriva de uma perspectiva particular, o pensamento pós-moderno/pós-estruturalista em Relações Internacionais (RI). Essa perspectiva molda a forma como vemos as relações internacionais, pois traz em si suposições específicas sobre a produção de conhecimento, sobre a história, e sobre a relação entre teoria e prática. Assim, não discorreremos sobre “a” história do genocídio ruandês, mas sim sobre “as” histórias, versões e/ou representações narradas em obras acadêmicas e documentos oficiais. Ou seja, entendemos que os livros, artigos, resoluções e relatórios sobre Ruanda são uma tentativa de organizar eventos em uma estrutura narrativa particular – uma história – a partir do ponto de vista de uma suposta fonte soberana, a fim de que eles adquiram significado.

A partir desse arcabouço teórico, propusemo-nos a analisar criticamente a literatura sobre o genocídio ruandês, a fim de examinar os impactos do discurso sobre a constituição da realidade por meio da produção de efeitos de verdade. Em outras palavras, através da relação entre discurso e violência, conhecimento e poder, teoria e prática, buscamos as implicações empíricas de tradições dominantes de pensamento. Segundo nossa hipótese, as narrativas sobre o Estado, o povo e o conflito ruandês foram integrais às formulações das práticas políticas que permitiram o genocídio, a reorganização política e militar de seus perpetradores e o descaso para com parte da população sobrevivente à tragédia. A demonstração de nossa hipótese foi feita através do cumprimento de três objetivos:

- (1) identificar as suposições de verdade sobre o Estado, povo e conflito ruandês ocultas e/ou não assumidas nas narrativas;

- (2) mostrar como essas suposições não possuem qualquer fundamento anterior à sua própria colocação performática na prática;
- (3) discutir as implicações dessas suposições para a prática, em termos das políticas formuladas *vis-à-vis* políticas eticamente responsáveis para pacificação e resolução de conflitos.

Nosso primeiro passo foi investigar (e desconstruir) as narrativas sobre as origens do genocídio ruandês.¹ Esse esforço foi relevante porque embora as narrativas propugnassem diferentes – e até mesmo divergentes – mecanismos causais para o genocídio, todas elas derivavam suas explicações de uma mesma metodologia: a pesquisa de origem, possibilitada por uma concepção teleológica da história do Estado ruandês. A lógica subjacente ao raciocínio dessas obras é de que a determinação da(s) origem(s) do genocídio é necessária para evitar sua recorrência. Não obstante a nobreza desse propósito, nossa perspectiva teórica recusa a pesquisa da origem, posto que esta se esforça para recolher em si a essência exata das coisas, a identidade primeira, os fundamentos, o lugar da verdade. Buscamos então desestabilizar as suposições de origem e essência sobre as quais essas narrativas foram edificadas e demonstrar a ausência de fundações seguras para seus argumentos de verdade.

Para tanto, optamos por nos aprofundarmos em uma dentre as várias estruturas explicativas sobre o genocídio, por ser esta a mais recorrente: a da manipulação das elites/obediência das massas. As diversas narrativas que se valem desse paradigma compartilham a mesma metanarrativa: de que o evento não teria resultado de “ódios” étnicos ancestrais, mas das disputas pelo poder suscitadas pelas reformas democráticas da década de 1990. Esses estudos buscam demonstrar que a violência ruandesa não é em si étnica, mas é resultado de conflitos políticos expressos através da manipulação da etnia. Essas narrativas demonstram uma preocupação em enfatizar o caráter político do genocídio e em afirmar o aspecto instrumental da etnicidade, em detrimento da hipótese primordialista. Contudo, se a disputa pelo poder é viabilizada pela mobilização da população em torno de linhas étnicas “já existentes”, se a manipulação requer

¹ Como vimos no segundo capítulo, as abordagens tradicionais sobre etnicidade estabelecem um debate entre três hipóteses, a saber, p. primordialista, instrumentalista e o construtivismo social. Posto que a hipótese primordialista, segundo a qual as identidades étnicas são biologicamente determinadas e imutáveis, tem sido crescentemente rejeitada pela academia contemporânea, não incluímos nenhuma narrativas primordialista no rol daquelas analisadas.

“algo que já esteja lá para ser manipulado”, existe aí uma afirmação implícita do caráter primordial da etnia.

Pudemos inferir que essas narrativas executam o seguinte movimento explicativo: (a) da negação do fator étnico, (b) afirmação do fator político e (c) posterior, mas implícita, afirmação do fator étnico – expressa na forma das tensões étnicas já existentes. Ou seja, todas essas narrativas partem de uma suposição comum: da preexistência de Hutus e Tutsis como grupos fechados de identificação. Assim, ao executarem o referido movimento, elas produzem o efeito de fixação de “Tutsis” e “Hutus” como categorias étnicas imutáveis, disponíveis para manipulação. Esse discurso, cuja suposição de verdade é a preexistência de Tutsis e Hutus, reproduz como senso comum e/ou dá efeito de verdade à oposição entre esses dois termos. Mesmo as narrativas sobre a natureza historicamente construída do conflito incorrem no essencialismo supracitado. Ao sugerir que o conflito foi constituído *na história* elas supõem que haja um ponto de origem identificável a partir do qual o conflito entre Tutsis e Hutus começou a ser construído.

A consequência de tudo isso é a reprodução da seguinte metanarrativa: a história de “como o Outro tenta Me exterminar e Eu me defendo, garantindo minha sobrevivência através do extermínio do Outro”. A concepção de subjetividade que essas narrativas trazem em si é aquela em que o sujeito é autônomo, soberano e anterior a todas as coisas. Essa concepção deriva da metafísica da subjetividade moderna e estabelece uma relação inerentemente violenta, pois nela o sujeito se afirma a partir da negação do Outro. Sua suposição é de que o Eu é anterior ao Outro, à responsabilidade e à ética. Nosso posicionamento é de que essa metafísica deve ser resistida em termos da rearticulação radical entre subjetividade, responsabilidade e ética proposta por Emmanuel Levinas: “A ética... não suplementa uma base existencial precedente; o próprio cerne da subjetividade é amarrado na ética compreendida como responsabilidade” (Levinas apud Campbell, 1994, p. 459-460).

Vimos também que essas narrativas descansam sobre a à ubiqüidade do princípio do Estado-territorial-soberano como uma categoria ontológica que informa os lugares possíveis da história, da política e da ética. É possível perceber nas narrativas analisadas o estabelecimento de uma associação de exclusividade entre poder, política e Estado. Via de regra, as análises “políticas”

do conflito ruandês se debruçam sobre as disputas em torno do controle dos aparelhos de Estado – ou simplesmente do “poder”. Essa compreensão é fruto da separação epistemológica sociedade-economia-política convertida em ontologia (Morton e Bilgin, 2002, p. 57). Restringir a política ao Estado significa despolitizar as demais arenas de interação social. No entanto, “toda e qualquer prática é uma prática arbitrária de poder e é, portanto, uma prática política” (Ashley, op. cit., p. 279-280). Se seguíssemos o raciocínio desses autores, chegaríamos à conclusão de que não existia política antes do advento do Estado-territorial-soberano.

Finalmente, a proposição da cristalização das identidades Tutsi e Hutu em sua forma colonial é um reflexo da incapacidade dessas narrativas de lidar com a agência. A literatura sobre Ruanda colonial dedica um grande esforço ao estudo dos impactos das instituições coloniais na construção das identidades Tutsi e Hutu, mas praticamente nenhuma atenção é voltada para a participação dos agentes (individuais ou de grupo) nesse processo. O peso excessivo dado à estrutura ofusca a compreensão sobre a agência e chega a pender para o determinismo. O resultado é a suposição implícita de que esses grupos nunca quiseram ser tratados como tais, jamais se privilegiaram da condição que supostamente lhes foi imposta, e/ou tampouco acionaram essas identidades quando de seu interesse. O enfoque sobre a constituição performática das identidades não só devolve a agência aos sujeitos, mas dá o devido peso às instituições, como contexto que dá significado, permite e demarca o leque de ações possíveis dos agentes. A esse respeito, concluímos que o significado dos termos “Tutsi” e “Hutu” não está em sua suposta essência, mas na relação entre os significantes. Os termos não fazem sentido isoladamente e só podem ser explicados um em relação ao outro. Ou seja, “Tutsi” e “Hutu” não têm *status* ontológico em separado dos vários atos discursivos que constituem sua realidade.

O passo seguinte foi investigar as implicações práticas das suposições de verdade contidas nas narrativas de origem sobre Ruanda. A partir da compreensão da linguagem como práxis e do caráter ontopolítico de toda interpretação, formulamos a seguinte pergunta: como as representações da ONU sobre Ruanda e sobre si mesma delimitaram e sugeriram as ações possíveis em resposta aos eventos em Ruanda em 1994? Essas representações puderam ser inferidas dos

discursos da ONU – expressos em resoluções do Conselho de Segurança e em relatórios do Secretário-Geral – e de narrativas acadêmicas sobre o genocídio.

O fato de a ONU ter identificado e classificado a situação ruandesa antes, durante e após o genocídio como uma guerra civil como foi determinante na escolha das políticas prescritas para dar fim à violência em Ruanda. Antes do genocídio, a prevalência discursiva da guerra civil permitiu que os sinais de resistência à Arusha e a crescente instabilidade política e de segurança fossem subestimados como resultantes do impasse político decorrente da falha das partes em cumprir o cronograma de Arusha. Durante o genocídio, a insistência no discurso da guerra civil influenciou a decisão pela retirada das tropas da ONU de Ruanda, deixando no país apenas um pequeno grupo que deveria tentar negociar um cessar-fogo. Em face da catástrofe humanitária após o genocídio, a noção da guerra civil e a primazia do princípio do Estado-territorial-soberano orientaram políticas de intervenção que (a) negligenciaram as vítimas do genocídio, (b) não distinguiram entre *génocidaires* e refugiados, e (c) permitiram com isso a reorganização política e militar dos perpetradores do genocídio.

A compreensão de que Ruanda era uma guerra civil definiu a forma como a organização interpretou os acontecimentos em Ruanda, colocou os parâmetros para as prescrições cabíveis e delineou a concepção da ONU de seu próprio papel e responsabilidade em face dessas situações. Nesse sentido, o argumento de Barnett sobre a forma como a cultura organizacional da ONU influenciou a ótica e, por conseguinte, as decisões da organização é pertinente em termos explicativos, e encontra respaldo em nosso arcabouço teórico. Contudo, nada disso confere à decisão de 21 de abril de 1994 um caráter ético, não obstante sua fundação nos critérios de autorização de operações de *peacekeeping*, que funcionou como uma presença soberana (apolítica e a-histórica) para julgar entre responsabilidades concorrentes. Ao funcionarem como a implementação de um programa, fechando o contexto de indecidibilidade e aporia inerentes à decisão, os princípios de *peacekeeping* cancelaram a política e, por conseguinte, a possibilidade de se cunhar uma política eticamente responsável em relação ao Outro.

Em suma, a fixação no discurso da guerra civil juntamente com os critérios de autorização de operações de *peacekeeping* funcionaram de forma a excluir representações alternativas dos eventos iniciados em 1994 e, por conseguinte, limitaram o leque de ações cabíveis. Essas conseqüências não se restringiram às condições permissivas para os assassinatos em massa, mas se estenderam negativamente às políticas formuladas pela comunidade internacional para lidar com a crise humanitária decorrente do genocídio. Em primeiro lugar, os princípios de neutralidade, imparcialidade e consenso que embasaram os discursos e as práticas da guerra civil continuaram a guiar o pensamento político mesmo diante da conclusão de que um genocídio havia acontecido. O caso de Ruanda nos mostra que ainda que uma catástrofe como aquela clame por uma intervenção humanitária, existe uma grande tensão entre a responsabilidade pelo ser humano *vis-à-vis* a necessidade de manutenção do sistema de Estados soberanos.

Não podendo negar a si mesmo, o princípio do Estado-territorial-soberano – cuja prática estabilizadora é a própria intervenção² – soluciona temporariamente essa tensão através da compartimentalização territorial entre dois discursos: da soberania *versus* intervenção; guerra civil *versus* genocídio. Por um lado, existe o lugar da guerra civil, da soberania, do consenso e do cessar-fogo, circunscrito pelo território ruandês. Por outro, existe o lugar do genocídio, da intervenção humanitária, das operações de socorro, em qualquer lugar fora das fronteiras ruandesas. Dessa forma, é possível manter o princípio da “soberania, integridade territorial e unidade nacional dos Estados” e ao mesmo cumprir um dever moral para com uma humanidade comum. Contudo, essa solução falha em incorporar as implicações do genocídio no desenho e na implementação dos programas de assistência em Ruanda.

Por um lado, o discurso da guerra civil e da soberania requer do Estado responsabilidade irrestrita por seu território e por seus nacionais, mesmo diante da carência em infra-estrutura e recursos financeiros. Por outro lado, o tema “intervenção humanitária” evoca a noção de “vítimas”, de pessoas e/ou grupos

² Isso acontece porque a intervenção é a prática política *per se* que estabiliza o significado da soberania. Ou seja, intervenção e soberania são as próprias condições de existência uma da outra. Assim, a fronteira entre esses termos é apagada e eles deixam de se excluir mutuamente e passam a ser significantes que trazem à existência o mesmo sentido.

incapazes de agir por si sós, necessitados de assistência. Assim, a compartimentalização discursivo-territorial – que alinha de um lado da fronteira [física] guerra civil e soberania, e do outro lado genocídio e intervenção – permitiu que os perpetradores do genocídio se reorganizassem política e militarmente nos campos de refugiados, e ao mesmo tempo negligenciou as populações necessitadas dentro das fronteiras ruandesas. Essa irônica contradição é conseqüência da aplicação irreflexiva de princípios predeterminados em detrimento da decisão tomada em seu próprio contexto de indecidibilidade, e foi responsável por um resultado desumano.

Essas foram as conclusões a que chegamos na feitura dessa dissertação, e acreditamos que elas trazem duas grandes contribuições. Em primeiro lugar, nossas conclusões acerca do caráter de co-constituição, contingência e dependência da prática em relação à formação das identidades Tutsi e Hutu chamam a atenção para a premência de se lançar um novo olhar sobre o Terceiro Mundo. O legado do colonialismo nessas sociedades não deve ser obliterado, mas é mister que pensemos nesses povos como agentes, como Eus e Outros, e não como meros objetos das políticas ocidentais. Nesse sentido, emerge como sugestão para pesquisas futuras as mudanças nas identidades Tutsi e Hutu no período pós-colonial, em especial a partir da década de 1990. Esse estudo desafiaria a compreensão corrente de que o Estado colonial teria fixado de uma vez por todas Tutsi e Hutu como identidades binárias, opostas, sem meio termo e imutáveis. Esse enfoque desatreia (a) mudança das identidades e (b) instituições estatais, dando maior ênfase ao papel dos próprios sujeitos em suas práticas de representação e mantendo a relevância do arcabouço institucional como contexto de significados para a ação.

Em segundo lugar, o caso ruandês é relevante porque a imprevisibilidade do genocídio dá ensejo à seguinte questão: até quando esperar? Que tipo de violência pode ser tolerado, e até que ponto? Essas perguntas nos remetem àquela colocada por Daniel Warner: quando a responsabilidade é ativada? Respondemos a essa questão colocando outra: a responsabilidade precisa ser ativada? De acordo com Emmanuel Levinas, não. A responsabilidade “é anterior à própria consciência do eu e à sua capacidade de comunicação” (Levinas, 1999, p. 103), é inescapável. Assim, ainda que Ruanda não fosse “uma ameaça genuína à paz e segurança internacionais” (Barnett, 2002, p. 102) e mesmo diante de obrigações

concorrentes, a conclusão de que “não lhe dizia respeito” não isentou a ONU de responsabilidade. Mas como comparar Outros únicos e incomparáveis e julgar entre eles sem contudo acabar com a universalidade da responsabilidade ética? Essa questão, aparentemente sem resposta, significa que a responsabilidade ética requer uma estratégia utópica: o indecível, a aporia, a necessidade de acenar para dois imperativos contraditórios com o objetivo de inventar novos gestos, discursos, práticas.

Dissemos na introdução que nossa pergunta de pesquisa partiu de uma insatisfação em relação às teorias tradicionais/racionalistas de RI. Vimos que essas teorias são responsáveis por uma dupla exclusão, como apontaram David Blaney e Naeem Inayatullah (2004). Em primeiro lugar, elas excluem formas alternativas de interpretar as relações internacionais, em especial as chamadas teorias críticas. Em segundo lugar, elas apresentam uma capacidade explicativa insuficiente para lidar com temas periféricos ou “não-ocidentais”. No entanto, sustentamos que mais importante ainda do que apontar essa falha, é compreender que os dois termos da dupla exclusão afetam-se mutuamente.

As limitações que as teorias tradicionais de RI impõem sobre a prática também disciplinam as formas de ser, pensar e agir não ocidentais. A noção moderna de progresso em termos de comunidades políticas, cujo parâmetro é Estado-territorial-soberano, relega o mundo não ocidental a um *status* de subdesenvolvimento e demanda sua adaptação. A questão não é se os valores ocidentais são inerentemente bons ou maus, mas a legitimidade de sua entronização como único parâmetro de verdade para a organização das comunidades políticas. Nesse sentido, a postura pós-moderna/pós-estruturalista não é de oposição ou rejeição ao Ocidente, mas pede pelo empreendimento de uma “análise histórica dos limites que nos são impostos e um experimento com a possibilidade de ir além desses limites” (Foucault, *What is Enlightenment?*, p. 50). Destarte, o foco excessivo e irrefletido na “excelência ocidental em solucionar problemas” pode negligenciar idéias para práticas políticas alternativas e de melhor resultados em termos da valorização da alteridade.

À guisa de exemplo, podemos sugerir (também para pesquisas futuras) a forma como a desassociação entre poder e território na África pré-colonial pode alumiar o repensar das intervenções humanitárias. Isso poderia ser feito a partir, quem sabe, da rearticulação entre responsabilidade e território, propriedade e

posse, autoridade e soberania. Enquanto a base da compreensão moderna de Estado e sistemas de Estados está amarrada ao controle do território, o exercício do poder na política pré-colonial não dependia do controle da terra. Segundo Herbst (2000, p. 36), o foco sobre o controle territorial como a base da autoridade estatal não é surpreendente na Europa onde, devido às densidades populacionais, a terra sempre foi um recurso escasso. Contudo, ao ancorar suas análises no controle do território, muitos acadêmicos equivocadamente sugerem que a África pré-colonial não possuía Estados ou sistema de Estados. Essa falha aparece muito claramente em Mamdani, quando o autor afirma que “identidades políticas não existem por si sós. Elas são consequência direta da história da formação do Estado, e não da formação do mercado ou da cultura” (Mamdani, 2001, p. 22); ou ainda que “para compreender Hutu e Tutsi como identidades políticas cambiantes, precisamos desenhar uma linha histórica do desenvolvimento institucional do Estado ruandês” (Ibid., p. 56).

Contrariamente ao trinômio poder-política-Estado presente nas versões tradicionais sobre Ruanda, Jeffrey Herbst nos mostra que o exercício do poder e a formação da comunidade política não requerem necessariamente um sistema de Estados territoriais. Em *States and Power in Africa*, Herbst argumenta que as organizações políticas da África pré-colonial não se assemelhavam ao moderno sistema de Estados, mas conformavam um sistema de relações políticas com normas e práticas de poder diferentes das atuais. Herbst afirma que o aspecto mais distintivo das relações internacionais africanas pré-coloniais, em contraste com o atual sistema de Estados, era a diversidade de Estados. Os Estados africanos não eram necessariamente unitários, uma vez que círculos de poder se sobrepunham. Além disso, devido à abundância de terras, a competição territorial não era uma questão política central. Por outro lado, os direitos de propriedade sobre as pessoas eram extraordinariamente bem desenvolvidos se comparados com outras partes do mundo, refletindo a escassez populacional na África (Herbst, op. cit., p. 38).

De acordo com Ivor Wilks (apud Herbst, op. cit., p. 40), os “direitos [Ashanti] de soberania eram distintos do exercício da autoridade”, isto é, era uma prática comum que a terra pertencesse a uma pessoa e as pessoas pertencessem a

outra.³ Similarmente, Robert Harms (apud Herbst, op. cit., p. 40) nos conta que “a teoria política dos Nunu [hoje a República Democrática do Congo], como de outros povos em muitas partes da África, distinguia entre os guardiães da terra e os guardiães do povo”.⁴ Os estranhos que se instalavam em uma parte não ocupada do território de um guardião podiam continuar a ser governados por seus próprios líderes, desde que reconhecessem o controle do guardião sobre a terra.

Assim, as relações internacionais africanas refletiam a complexidade da soberania compartilhada e das múltiplas formas de Estado (Herbst, op. cit., p. 54). A natureza não territorial do poder na África pré-colonial nos permite vislumbrar uma associação alternativa entre os conceitos de fronteira e de autoridades. Havia tanto para os Ashanti quanto para os Nunu uma visão particular do significado de controle, possível devido à habilidade de separar propriedade *vis-à-vis* controle da terra. Destarte, supor que Estados e sistemas de Estados não existiam na África simplesmente porque o modelo europeu não era seguido demonstra, no mínimo, uma falta de imaginação e, mais importante, uma concepção assaz restrita de como o poder pode ser organizado (Ibid., p. 37). Se pensarmos não em termos do direito de propriedade sobre pessoas, mas da responsabilidade sobre elas, e dissociarmos esse dever das práticas discursivas relativas à soberania territorial, talvez possamos nos aproximar de uma capacidade de resposta mais humana e eficiente em contexto de crises humanitárias.

Apesar de digna de investigações futuras mais profundas, essa não é uma nova questão, já tenso sido esboçada anteriormente por Michel Foucault em uma declaração publicada após sua morte pelo jornal francês *Libération*, sob o título “*Face aux gouvernements, les droits de l’Homme*”. A declaração, que acabou sendo a teorização de um gesto, foi uma iniciativa de duas organizações “humanitárias” internacionais (*Médecins du Monde* e *Terre des Hommes*) através do “Comitê Internacional contra a Pirataria” (CICP), em defesa de dezenas de milhares de vietnamitas que haviam fugido de seu país, mas que não haviam ainda sido recebidos como refugiados em nenhum lugar. Essas pessoas ficaram confinadas a uma embarcação no Golfo da Tailândia, sendo atacados por piratas,

³ Wilks, Ivor. *Asante in the Nineteenth Century*, p. *The Structure and Evolution of a Political Order* (Cambridge, p. Cambridge University Press, p. 191-2, 1975).

⁴ Harms, Robert. *Games Against Nature*, p. *An Eco-Cultural History of the Nunu of Equatorial Africa* (New Haven, p. Yale University Press, p. 220, 1987).

seqüestrados, violentados, torturados e assassinados. Face à inação dos governos e incapacidade das organizações internacionais existentes, o CICP se propôs a enviar um navio não governamental à área para proteger os vietnamitas e dissuadir os piratas (Keenan, 1987, p. 20). A declaração é a seguinte:

“Estamos aqui apenas como indivíduos privados, que não têm outro direito de falar, e de falar juntos, além de uma certa dificuldade compartilhada em aceitar o que está acontecendo. Eu sei muito bem, e temos de encarar os fatos, que não existe muito o que podemos fazer sobre as razões que levam homens e mulheres a preferir deixar seus países a viver neles. Esse fato está simplesmente além de nosso alcance.

Quem então nos instituiu? Ninguém. E isso é precisamente o que estabelece nosso direito. Parece-me que devemos nos lembrar de três princípios que, creio eu, guiam essa iniciativa, assim como muitas outras que a precederam (*Ile de Lumière*, *Cap Anamour*, e *Avion pour le Salvador*, mas também *Terre des Hommes*, Anistia Internacional).

– existe uma cidadania internacional, que tem seus direitos, que tem seus deveres, e que promete se levantar contra todo abuso de poder, não importa quem sejam os autores ou as vítimas. Afinal, somos todos governados e, nessa medida, em solidariedade.

– porque eles dizem se preocupar com o bem-estar de suas sociedades, governos têm-se arrogado o direito de fazer uma folha de balanço, de calcular ganhos e perdas do mal-estar humano provocado por suas decisões ou tolerado por sua negligência. É um dever dessa cidadania internacional sempre fazer desse mal-estar uma questão, mantê-la aos olhos e ouvidos dos governos – não é verdade que eles não são responsáveis. O mal-estar das pessoas não deve nunca ser um resquício silencioso da política. Ele funda um direito absoluto de nos levantarmos e tratarmos com aqueles que detêm o poder.

– devemos rejeitar a divisão de tarefas que é freqüentemente oferecida: indivíduos podem se indignar e se expressar, enquanto é o governo que reflete e age. É verdade que bons governos gostam da sacra indignação dos governados, desde que ela permaneça lírica. Eu acredito que nós devemos perceber o quão freqüente, contudo, são os governantes que falam, que podem apenas e querem apenas falar. A experiência mostra que nós podemos e devemos rejeitar o papel teatral da indignação pura e simples que nós é oferecido. Anistia Internacional, Terre des Hommes, Médecins du Monde são iniciativas que criaram um novo direito: o direito de indivíduos privados intervirem realmente na ordem da política e das estratégias internacionais. A vontade dos indivíduos deve-se inscrever em uma realidade sobre a qual governos têm querido reservar um monopólio para si – um monopólio que nós devemos solapar pouco a pouco a cada dia (Foucault, *Face aux gouvernement, les droits de l’Homme*, apud Keenan, op. cit., p. 20-21).

É mister notar que os desafortunados não delegaram a nobre tarefa de sua defesa ou a autoridade para exercê-la a ninguém, não cederam seus direitos (ou o que restou deles) ou suas vozes ao CICP, não escolheram Foucault ou qualquer

outra pessoa como seu representante. “Quem então nos instituiu? Ninguém”. Na declaração, Foucault demonstra um senso de responsabilidade pré-original, que não precisa ser ativada, e é por isso que “não é verdade que eles não são responsáveis”. “O direito dos indivíduos privados intervirem realmente na ordem da política e das estratégias internacionais” demonstra uma rearticulação entre os conceitos de fronteira, responsabilidade e intervenção humanitária. A responsabilidade não tem fronteiras porque “somos todos governados, nessa medida, em solidariedade”. A responsabilidade dos indivíduos, que deve ir muito além da mera indignação mas deve-se expressar na intervenção verbal a ativa, inclui atribuir responsabilidade pelo mal-estar aos governos, não importa como eles tentem dar-lhe conta, explicá-la ou evadi-la (Keenan, op. cit., p. 21-22).

Mas outra intervenção, sem precedentes, também é requerida: realmente, efetivamente, inventar e implementar estratégias e táticas de ação na política internacional, que os governos têm até então monopolizado. O problema não é definir uma “posição” política, (o que deriva de uma escolha por opções pré-constituídas), mas imaginar e trazer à existência novos esquemas de politização (Ibid., p. 18-19). A dificuldade do contexto de indecidibilidade da negociação entre dois imperativos concorrentes e contraditórios, inevitabilidade e impossibilidade, é isso que faz a política. Se a negociação fosse meramente possível, a política seria desnecessária. É por isso que a política não é um programa (Ibid., p. 32). Finalmente, não é necessário dizer que não estamos propondo o “novo direito” de Foucault como um modelo, uma fórmula ou um exemplo teórico para ser replicado em qualquer lugar, como se as dificuldades fossem transhistóricas.