

## **2. Além do Ocidente, além do Estado e muito além da Moral: por uma política eticamente responsável em relação à diferença**

Neste capítulo procederemos à discussão do referencial teórico que orienta nossa análise, a saber, as perspectivas pós-moderna e pós-estruturalista de Relações Internacionais (RI). Este capítulo é composto de quatro seções. A primeira apresenta as abordagens pós-moderna e pós-estruturalista a partir do viés crítico que lhes é inerente: ou seja, como abordagens marcadamente políticas que compreendem a história em sua historicidade. Veremos como o pós-modernismo e o pós-estruturalismo buscam entender o nexos entre as relações de poder e o conhecimento, e como o poder-saber está implicado nos regimes de verdade. Veremos também que essas abordagens rejeitam a pretensão à teleologia e às pesquisas de origem, adotando uma epistemologia genealógica, que enfatiza rupturas, descontinuidades e deslizamentos históricos.

A segunda seção versa sobre desconstrução, linguagem e identidade. Essa seção discute o status da linguagem no pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, enfatizando a mútua constituição entre pensamento e realidade. Nesse sentido, a identidade não é compreendida como uma essência do sujeito, mas como uma performance, que visa a estabilizar um significado no tempo. Essa estabilização é necessária posto que o significado não deriva de uma essência, fundação ou princípio, mas do discurso, como demonstra a estratégia de desconstrução. Essa estratégia questiona tudo aquilo que tomamos como dado e/ou natural e expõe sua ausência última de fundações. A partir daí, na terceira seção, apresentamos nossa compreensão do conceito de etnicidade.

Finalmente, a quarta seção discute a relação entre ética, subjetividade e responsabilidade e afirma a necessidade de uma política eticamente responsável em relação à diferença. A discussão é feita a partir da incorporação que David Campbell faz de Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida, confrontando-a com os argumentos de Daniel Warner, que adota a compreensão de subjetividade de Martin Buber. O caráter necessariamente relacional da subjetividade e a

responsabilidade pré-original são enfatizados como um chamado para uma política em favor da alteridade, que não deve ser confundida com o pluralismo cultural ou multiculturalismo.

## **2.1. Pós-Modernismo, Pós-Estruturalismo, Política e História**

Dissemos anteriormente que as perspectivas que compõem o debate pós-positivista são variadas e, em alguns casos, antagônicas. O principal ponto de divergência entre essas abordagens reside justamente no ponto de falência do pensamento moderno/positivista: as fundações do pensamento. A esse respeito, Steve Smith argumenta que há dois tipos de teoria internacional pós-positivista, que conformam, para o autor, o debate mais interessante dentro das teorias constitutivas (Smith, 1995, p. 28).

Por um lado, alguns teóricos defendem um “fundacionalismo mínimo” sobre o qual se pode julgar entre argumentos de verdade rivais. Derivadas do conceito de situação ideal de fala de Habermas, essas “fundações mínimas” permitem avaliar os interesses por detrás das diferentes teorias. Segundo esses teóricos, representados principalmente pela Teoria Crítica, o principal critério para avaliar argumentos de verdade é a presença ou ausência de uma proposta emancipatória, em contraste com as teorias voltadas meramente para a resolução de problemas.

Por outro lado, teóricos pós-modernos, pós-estruturalistas e alguns feministas rejeitam esse fundacionalismo mínimo. Essas perspectivas enfocam a relação entre conhecimento e poder, colocando em questão até mesmo os argumentos emancipatórios dos Teóricos Críticos. Essas teorias são caracterizadas por sua incredulidade quanto a metanarrativas, e afirmam não haver fundações exteriores a qualquer teoria que possam servir de árbitro neutro entre versões concorrentes (Ibid. p. 29). Assim, enquanto a Teoria Crítica tenta lidar com a crise da modernidade por meio da reconstrução de fundações, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo encaram a mesma crise sustentando a ausência última de fundações (Brown, 1994, p. 227).

Muito mais do que a rejeição ao positivismo, o caráter anti-fundacionalista aproxima grandemente pós-modernos e pós-estruturalistas, tanto que se torna

difícil fixar os limites entre uma e outra perspectiva. Jim George e David Campbell afirmam que ambas as perspectivas compartilham um reconhecimento da “natureza constitutiva da linguagem” e uma antipatia por sistemas “fechados” de conhecimento “nos quais análise e identidade são reduzíveis a oposições binárias” (Campbell and George, 1990, p. 270, nota 2). Ambas as abordagens colocam em questão a linguagem, os conceitos, os métodos e a história – leiam-se os discursos dominantes – que constituem e governam uma “tradição” ou pensamento. Segundo Steve Smith, existem grandes debates sobre o que é o pós-modernismo e sobre como essa abordagem se difere do pós-estruturalismo, mas o próprio autor não coloca os termos do debate (Smith, 1995, p. 25 e Id., 1996, p. 12, 29).<sup>1</sup> George e Campbell, por exemplo, afirmam haver diferenças sutis entre pós-estruturalismo e pós-modernismo, mas não entram em detalhes (Campbell and George, op. cit.).

Além disso, é possível perceber que não há um consenso sobre o que pós-estruturalismo e pós-modernismo são – e tampouco parece haver interesse em se chegar a uma definição precisa. Richard Devetak afirma que não é possível encontrar uma definição de pós-modernismo sobre a qual haja um consenso geral; e, de forma similar, Chris Brown nos diz que o pós-estruturalismo é peculiarmente resistente a frases como “o pós-estruturalismo é...” (Devetak, 1996, p. 179 e Brown, op. cit., p. 223). A busca por definições precisas, fechadas, de ambos os termos é não só vã como vai de encontro ao cerne da argumentação de ambas as perspectivas. Sendo assim, também nós nos eximimos da tarefa de oferecer uma definição acabada de pós-modernismo e pós-estruturalismo. Procederemos a considerar os principais traços e contribuições dessas abordagens, sem nos preocuparmos em definir os limites entre uma e outra, e muito menos em rotular autores como se pudessem ser encaixados em categorias hermeticamente fechadas.

Haja vista as nuances e sofisticções da literatura pós-moderna, é impossível sintetizá-la sem incorrer em simplificações. Contudo, exemplos representativos podem ser encontrados na releitura das teorias política e internacional feita por Rob Walker (1993), na leitura feita por David Campbell (1992) da política externa americana ou ainda na obra de Cynthia Weber (1995) sobre simulação e

---

<sup>1</sup> Em seu texto de 1996, o autor dá continuidade à sua discussão sobre epistemologia em RI

soberania. Em geral, esses autores contestam as próprias noções de realidade, verdade, estrutura e identidade, centrais à teoria internacional bem como a outras ciências humanas. O pensamento pós-moderno rejeita tomar como dadas suposições epistemológicas e ontológicas. Ao contrário, ele busca investigar de que forma essas suposições foram estabelecidas como sérias, legítimas ou reais, em detrimento de outras questões – estas, por sua vez, silenciadas pelos rótulos “sem importância” e/ou “objeto de outra disciplina” (Devetak, op. cit., p. 180-181).

Um dos temas mais significativos – e mais interessantes – do pensamento pós-moderno é o questionamento das fronteiras de conhecimento. Em *Inside/Outside: International Relations as Political Theory* (1993), Rob Walker analisa como a imaginação política é constrangida pelo estabelecimento do princípio do Estado soberano como marco e limite espaço-temporal da comunidade política. Segundo o autor, o Estado-territorial-soberano, criado como uma resolução espaço-temporal historicamente específica, foi convertido em uma categoria ontológica que informa os lugares possíveis da política e, por conseguinte, da ética. Nesse sentido, Walker afirma que as teorias modernas de RI podem (e devem) ser lidas como expressões de uma compreensão historicamente específica do caráter e da localização da vida política.

Espacialmente, o princípio do Estado soberano fixa uma clara demarcação: a comunidade política só é possível dentro do Estado. As relações entre os Estados são consideradas necessariamente “apolíticas” e, portanto, “aéticas”. A resolução espacial permite um corolário temporal. Dentro do Estado a comunidade política progride historicamente. Entre os Estados, a ausência de comunidade implica a impossibilidade de história como uma teleologia progressiva, e assim há a possibilidade meramente de recorrência e repetição.

Essa compreensão permitiu que emergisse uma falsa dicotomia entre teoria política e teoria internacional como reinos autônomos do conhecimento. Consoante Steve Smith (1995, p. 9-10), o principal objetivo da disciplina de RI desde sua emergência tem sido o de estabelecer-se como uma área separada de conhecimento, por meio da criação de uma teoria própria de política internacional. Isso significa tratar o internacional como um domínio distinto das teorias política

---

valendo-se da expressão “epistemologia pós-moderna”.

e social, sem falar dos debates filosóficos/morais. O problema desse tipo de raciocínio é que ele cria uma oposição entre teoria política e teoria internacional, cuja consequência é a “apolitização” das RI.

Para Chris Brown, a separação entre teoria política e teoria internacional deriva de uma definição limitada de teoria política, cujo foco recai sobre o Estado (Brown apud Smith, 1995, p. 8). Tal definição limita axiomáticamente a teoria internacional a um papel menor, uma vez que ela é constrangida a não lidar com os tipos de questões levantadas pela teoria política. Assim, as RI passam a evitar questões de ordem política, tais como comunidade política, obrigação, liberdade, autonomia, dentre outras. Como discursos sobre limites e perigos, sobre supostas fronteiras da possibilidade política no espaço e no tempo do Estado moderno, as teorias de RI expressam e afirmam os horizontes necessários da imaginação política moderna (Walker, op. cit., p. 6).

Segundo Walker, as profundas transformações espaço-temporais contemporâneas têm demandado formas alternativas de práticas políticas. Contudo, o autor afirma que alternativas convincentes são difíceis de se encontrar devido ao profundo enraizamento do princípio do Estado soberano no pensamento e na prática moderna. Ou seja, nossas compressões das transformações contemporâneas e das práticas políticas alternativas permanecem presas dentro dos horizontes discursivos que expressam as configurações espaço-temporais de outra era. Nesse sentido, a contenda não é sobre a presença ou ausência do Estado, mas o grau em que o princípio do Estado soberano oferece uma explicação plausível das práticas políticas contemporâneas. Ou seja, o que está em disputa não é o Estado, mas o complexo Estado-nação-autonomia como uma entidade reificada fundamental para a vida internacional. Destarte, o caminho apontado pelos autores pós-modernos para superar essa limitação é restituir o caráter “político” às RI, considerá-las como um aspecto integral da teoria e prática política.

Assim como o pós-modernismo, o pós-estruturalismo enfatiza o caráter constitutivo da teoria. Segundo essas perspectivas, buscar uma compreensão teórica da sociedade e da política é muito mais que um exercício teórico; é uma prática social e política.

“O papel do intelectual não é mais o de se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso. É por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática” (Foucault, *Os Intelectuais e o Poder*, p. 71).

Nesse sentido, o pós-estruturalismo é, por definição, uma perspectiva enfaticamente política. No entanto, o pós-estruturalismo se recusa a privilegiar qualquer linha política. Seu discurso reconhece que todos os fundamentos são igualmente arbitrários, igualmente efeitos de tentativas de decidir o indecível e igualmente sujeitos à incessante disputa política (Ashley, 1989, p. 278-279). Dessa forma, o pós-estruturalismo não pretende oferecer uma posição ou perspectiva alternativa porque não existe fundação alternativa sobre a qual ele possa se estabelecer (Ibid., p. 278). É no ato de não privilegiar que o pós-estruturalismo oferece emancipação e liberação (Campbell and George, op. cit., p. 280-281). O pós-estruturalismo busca a emancipação não por meio do desmascaramento do poder, da opressão e da ideologia; mas pela demonstração de exemplos concretos – via pesquisa histórica detalhada – de como o poder é empregado em todos os rincões da sociedade.

“O problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada por uma ideologia justa; mas saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é mudar a consciência das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção de verdade” (Foucault, *Verdade e Poder*, p. 14).

O pós-estruturalismo considera a natureza sempre presente das relações de poder e seu conseqüente papel em permitir e reprimir a prática. Nesse sentido, as relações de poder são fontes da ação política prática (Campbell and George, op. cit., p. 280-281). Para o pós-estruturalista, qualquer e toda prática é uma prática arbitrária de poder e é, portanto, uma prática política (Ashley, op. cit., p. 279-280). Destarte, o pós-estruturalismo deve assumir sua feição política de forma persistente e aberta em sua teoria. Deve compreender que a prática teórica é tão inescapavelmente política quanto qualquer outra prática. Mesmo que não abertamente politizada, a prática teórica constrói significado, atribui poder e fixa limites a modos socialmente reconhecidos de objetividade, subjetividade e

conduta. A prática teórica é uma prática arbitrária de poder pela qual a proliferação do significado é disciplinada e a estrutura narrativa é imposta à história (Ibid., p. 282). Assim, a reivindicação pós-estruturalista à integridade teórica depende de sua prontidão em colocar em questão seu próprio ponto de vista subjetivo, sua competência para fazer teoria e não ideologia.

Uma vez enfocados dessa forma, os debates sobre questões centrais na vida global contemporânea se tornam inexoravelmente vinculados a questões de linguagem e interpretação, ao nexos conhecimento/poder, à construção do “homem” moderno e à questão de como resistir efetivamente às imposições de poder articuladas por discursos logocêntricos privilegiados pela racionalidade científica moderna (Campbell and George, op. cit., p. 281). O discurso teórico pós-estruturalista não está interessado em “interpretações” – no sentido de resgatar e fixar um significado intrínseco a um texto ou conjunto de práticas particulares. Ao contrário, seu objetivo é saber quais estruturas e práticas se repetem e como essas reproduções devem ser entendidas. O pós-estruturalismo quer saber como modos de ordem são produzidos, impostos, problematizados e resistidos, e por que, apesar da resistência, modos de subjetividade, objetividade e conduta são reafirmados. O objetivo da análise pós-estruturalista não é descobrir e explicar o sentido de um trecho do discurso, mas descrever o sistema produtor da significação.

Para tanto, é mister entender a lógica de funcionamento do discurso moderno. Nesse sentido, Foucault sugere que ao invés de considerarmos a modernidade como um período histórico, deveríamos vê-la como uma atitude.

“E por ‘atitude’ entende-se um modo de se relacionar com a realidade contemporânea; uma escolha voluntária feita por certas pessoas; no final, um modo de pensar e de sentir; um modo, também, de agir e de se comportar que, ao mesmo tempo, marca uma relação de pertencimento e se apresenta como uma tarefa. Sem dúvida, é um pouco do que os gregos chamam de *ethos*.” (Foucault, *What is Enlightenment?*, p. 39, tradução da autora).

O Iluminismo pode ser então caracterizado por um modo particular de pesquisa filosófica, “um modo que simultaneamente problematiza a relação do homem com o presente, seus modos históricos de ser e a constituição do Eu como um sujeito autônomo” (Ibid., p. 42). A modernidade é vista como um regime multifacetado de práticas de conhecimento altamente móveis que é colocado em

circulação para disciplinar interpretação e conduta, determinar os domínios para liberdade, constituir os “sujeitos modernos” e dar efeito às verdades auto-evidentes de sua experiência. Nesse sentido, o regime da modernidade é uma “economia de poder” (Ashley, op. cit., p. 260-261).

O pós-estruturalismo busca compreensões mais amplas e complexas da sociedade moderna. Seu foco é o que foi deixado de fora pelas categorias modernas de unidade, identidade e homogeneidade: o “outro”, o marginalizado, o excluído. Para tanto, o pós-estruturalismo rejeita o compromisso metateórico moderno com categorias duais de sentido e compreensão, assim como suas estratégias logocêntricas de identidade e hierarquização (Campbell and George, op. cit., p. 280). As propostas pós-moderna e pós-estruturalista apresentam uma clara preocupação em desestabilizar categorias aparentemente opostas, tais como mesmo e outro, dentro e fora, comunidade e anarquia, ética e relações internacionais. Sua preocupação é mostrar como essas categorias são mutuamente constitutivas e estão constantemente em processo de se dissolver uma na outra. Dessa forma, o que está em questão não é outro grande cisma entre modernidade e pós-modernidade. Segundo Walker (op. cit., p. 18), construir uma versão dos debates contemporâneos dessa forma seria permanecer dentro das convenções estabelecidas do discurso moderno e de sua distintiva construção de o que é normal ou patológico, convencional ou radical.

Nesse sentido, a postura pós-moderna e pós-estruturalista em relação à modernidade não é de oposição ou rejeição. Ao contrário, pós-modernos e pós-estruturalistas sugerem um *ethos* filosófico que implica, em primeiro lugar, recusar a “chantagem do Iluminismo” (Foucault, *What is Enlightenment?*, p. 42-43). Esse *ethos* nos insta a resistir à sedução de tudo que se apresente na forma de uma alternativa simplista e autoritária: de ser “a favor” ou “contra” o Iluminismo; aceitar o Iluminismo e permanecer dentro de sua tradição e racionalismo; ou criticar o Iluminismo e tentar escapar de seus princípios de racionalidade. Segundo Foucault, é preciso que nós procedamos a análise de nós mesmos como seres que são historicamente determinados, até certo ponto, pelo Iluminismo (Ibid., p. 43). Por conseguinte, esse *ethos* é caracterizado, em segundo lugar, como um *limite-atitude*. Ou seja, a análise passa a ser voltada aos “limites contemporâneos da necessidade”, isto é, em direção ao que não é, ou não é mais, indispensável para nossa constituição como sujeitos autônomos. Nesse sentido,

Foucault não está falando de um ato de rejeição. “Nós temos de nos mover além da alternativa dentro-fora; nós temos de estar nas fronteiras” (Ibid., p. 45).

Assim, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo se recusam a estar necessariamente dentro ou necessariamente fora do regime da modernidade. Recusando-se a estar “dentro” da modernidade, eles evitam as práticas logocêntricas de oposição binária da teoria moderna. Recusando-se a estar “de fora”, eles não se constituem em uma negação ou contraposição da modernidade, não fazem de si “o outro lado da moeda”. O pós-modernismo e o pós-estruturalismo movem-se em direção às “fronteiras” incertas, às “linhas limítrofes”, às “margens” das mais certas e centrais vozes da modernidade (Ashley, op. cit., p. 271-272).

“Aliás, a crítica consiste na análise e na reflexão sobre os limites. (...) Em resumo, trata-se de transformar a crítica conduzida na forma de uma limitação necessária em uma crítica prática que tem a forma de uma transgressão possível” ( Foucault, *What is Enlightenment?*, p. 45, tradução da autora).

O pós-estruturalismo visa a compreender o funcionamento do poder, sua relação com o conhecimento, e as relações – abertas e/ou encobertas – entre instituições e pensamento. A esse respeito, sua tarefa consiste em desvelar as práticas de conhecimento pelas quais os limites são impostos e paradigmaticamente inscritos. A importância dessa tarefa é permitir a resistência a essas práticas, a transgressão desses limites e, com essas transgressões, propiciar novas conexões culturais e novos modos políticos de ver, dizer e ser (Ashley, op. cit., p. 284). Para tanto, a análise pós-estruturalista devota-se a expor a historicidade – a arbitrariedade, o conteúdo político, a dependência sobre a prática – desses limites. Isso implica uma compreensão e um uso da história diferente daqueles empregados pelas teorias modernas/positivistas.

Segundo John M. Hobson (2002, p. 5), os teóricos das RI tradicionais fazem um uso instrumentalista da história, no qual ela é usada não como um meio para se repensar o presente, mas como um artefato a ser estrategicamente empregado para confirmar as teorias do presente. Esse uso deriva da compreensão moderna da história, ao mesmo tempo em que a afirma e reproduz. Consoante Richard K. Ashley, a modernidade compreende a história através do modelo interpretativo de

monólogo e do que Jacques Derrida chama de logocentrismo (Derrida apud Ashley, op. cit., p. 261).

O logocentrismo é um procedimento que pressupõe, invoca e dá efeito uma expectativa de normalização. Isto é, a expectativa de que toda interpretação e prática devem assegurar seu reconhecimento e poder pelo apelo a um princípio de interpretação ou a uma subjetividade necessária. O logocentrismo tem pelo menos duas qualidades. Primeiro, o pensamento logocêntrico requer uma orientação interpretativa central – uma voz soberana coerente – que forneça direção e significado racional à interpretação da diversidade temporal e espacial da história. Segundo, essa voz soberana é considerada como uma presença pura e originária – uma identidade não-problemática, extra-histórica, sem necessidade de questionamento crítico (Ashley, op. cit., p. 261).

O funcionamento do procedimento logocêntrico pode ser mais claramente visto em oposições práticas familiares, tais como dentro/fora, literal/figurativo, centro/periferia, continuidade/mudança, objetivo/subjetivo. Em face dessas e de outras oposições, o sujeito participante no regime da modernidade é inclinado pelo procedimento logocêntrico a impor uma hierarquia ao identificar sua voz de interpretação e prática com um ponto de vista subjetivo, um centro interpretativo soberano. A partir desse posicionamento, um dos lados de tais oposições pode ser concebido como uma realidade maior, pertencente ao domínio do logos, ou como presença pura e indivisível sem necessidade de explicação. O outro termo de cada par é então definido somente em relação ao primeiro termo, com uma denotação de inferioridade ou derivação. Ao privilegiar um dos termos, o procedimento logocêntrico dá efeito a uma hierarquia na qual o outro termo se torna uma negação, uma manifestação, um efeito, uma disfunção (Ashley, op. cit., p. 261).

Assim, o traço distintivo do discurso logocêntrico é sua ubíqua disposição de retornar “estrategicamente” e “idealmente” a uma origem, a uma voz idêntica que é considerada como a fonte soberana da verdade e do significado (Derrida apud Ashley, op. cit., p. 261). A imposição de um padrão fixo de interpretação ao qual é dado um *status* de presença pura – que supostamente ocupa um lugar fora da história e além da política – acaba com a ambigüidade e controla a proliferação de significado. Esse procedimento produz um fechamento anti-histórico, uma cegueira quanto à inescapável historicidade dos sujeitos, objetos e modos de

conduta (Ashley, op. cit., p. 262), que deriva de dois tipos de a-historicismo e a-sociologismo: o cronofetichismo e o tempocentrismo (Hobson, op. cit., p. 5).

Segundo Hobson, o cronofetichismo é a suposição de que o presente só pode ser adequadamente explicado pelo exame do presente, ou seja, pela compartimentalização ou mesmo pela desconsideração do passado. Segundo o autor, o cronofetichismo cria três ilusões. A primeira é a ilusão de reificação, em que o presente é separado, desconectado, do passado. Isso dá ao presente a aparência de ser uma entidade estática, autoconstituída, autônoma e reificada, obscurecendo assim seu contexto histórico socio-temporal. A ilusão de reificação ignora o fato de que nenhuma época histórica é estática ou inteiramente “acabada” ou “completa”, mas está imersa em processos de formação e reforma (Ibid., p. 7-8).

A segunda ilusão é de naturalização. Isto é, o presente é naturalizado com base em sua emergência “espontânea” consoante imperativos humanos “naturais”. A ilusão de naturalização obscurece os múltiplos processos históricos de poder social, de exclusão social e de identidade e das normas que constituem o sistema presente. Finalmente, na ilusão de imutabilidade, o presente é eternizado porque é tido como natural e resistente à mudança estrutural. A ilusão de imutabilidade obscurece os processos “morfogenéticos” ou de transformação que reconstituem o presente como uma ordem imanente de mudança (Ibid., p. 6).

O tempocentrismo, por sua vez, funciona como uma metodologia para o teórico que se vale das “lentes cronofetichistas”. O tempocentrismo estende o cronofetichismo do presente às épocas históricas passadas de forma que rupturas e diferenças descontínuas entre épocas históricas e sistemas de Estados são amenizadas e conseqüentemente obscurecidas. Dessa forma, a história parece ser marcada, ou regulada, pelo mesmo ritmo ou compasso constante do (reificado) sistema presente. Isso faz com que todos os sistemas históricos sejam vistos como homólogos ou “isomórficos”, isto é, como tendo a mesma estrutura. Dessa forma, o estudo das RI adquire uma qualidade “trans-histórica”. É essa manobra que leva o teórico a buscar por sinais do presente no passado e, em um tipo de profecia auto-realizável, buscar por repetições (Ibid., p. 9). Ao construir os sistemas de Estados e atores como isomórficos em todas as eras, o teórico falha em reconhecer o caráter único do sistema presente e simultaneamente obscurece alguns de seus traços mais fundamentais ou constitutivos (Ibid., p. 10).

O cronofetichismo e o tempocentrismo permitem que a narrativa moderna acomode a diversidade e a mudança tratando a história em termos de uma variedade de períodos e formas distintas. Essa compartimentalização da história em períodos se deve à suposta homogeneidade e continuidade de significado dentro de um tempo ou lugar e às supostamente marcantes ou revolucionárias descontinuidades de significado entre tempos e lugares (Ashley, op. cit., p. 262-263). O fechamento da história é reafirmado pela imposição de um princípio ordenador central, cujos padrões de interpretação devem expressar a verdade essencial e a-temporal que integra todos os tempos e lugares históricos discriminados. Assim, o regime da modernidade permite construir uma história na qual todo o tempo, todo o espaço, toda a diferença e toda a descontinuidade são considerados como partes de um projeto universal, ordenado por uma verdade necessária, atemporal e universal (Ibid., p. 263-264).

O discurso logocêntrico necessariamente exclui e silencia a história e a diferença, movendo-as para a margem de seu discurso. Do contrário, elas desfariam o efeito de presença sobre o qual o discurso moderno estabelece seu centro hegemônico, sua fundação absoluta, sua voz soberana (Ibid., p. 262-263). No entanto, sujeitos, objetos e modos de conduta não existem anteriormente ou independentemente de sua colocação em prática na história. Por isso, não podem ser considerados como não contestados, delimitados, projetos já completos para os quais é preciso apenas dar um nome (Ibid., p. 262). Portanto:

“É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da própria constituição do sujeito na trama histórica ... sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (Foucault, *Verdade e Poder*, p. 7).

Temos então que o modelo interpretativo de monólogo moderno compreende a história como um texto rico, complexo e já dado, pronto para ser interpretado, isto é, um *texte lisible*. É um texto sem ambigüidades, de autoria de uma presença soberana, à espera de leitura por alguém que consuma passivamente seu significado. A história é encarada como uma representação narrativa que recapitula o ponto de vista de sua suposta fonte soberana e busca responder *o que* o texto significa (Ashley, op. cit., p. 263, 280). Por sua vez, o pós-estruturalismo adota um modelo analítico de heterólogo. No modelo de heterólogo, nenhum

sujeito, objeto ou sistema, nenhuma estrutura do texto geral pode ser adequadamente compreendida como um texto já completo que é fixo, limitado e homogêneo em seu significado. Nenhum aspecto da história, não importa quão coerente e auto-evidente possa parecer, pode ser considerado como uma produção central e originária, auto-suficiente e completa em seu significado (Ibid., p. 281).

O pós-estruturalismo compreende sujeitos, objetos e sistemas como “intertextos”. Essa compreensão deriva principalmente da redefinição de “texto” feita por Jacques Derrida em *Of Grammatology* (Derrida apud Devetak, op. cit., p. 188). Derrida não restringe o significado do termo “texto” à literatura e ao reino das idéias. O autor entende que o mundo é também um texto, ou melhor, o mundo “real” é constituído como um texto, de forma que não se pode referir a essa “realidade” a não ser em uma experiência interpretativa. A intertextualidade refere-se à relação suplementar e mutuamente constitutiva entre diferentes interpretações na representação e constituição do mundo (Devetak, op. cit., p. 188).

A intertextualidade pode ser melhor compreendida a partir de uma analogia com o estruturalismo. Segundo Chris Brown, a idéia básica da lingüística estrutural é que a linguagem opera relações de diferença. Por exemplo, a palavra “gato” não tem nenhuma relação necessária com um quadrúpede peludo de pequeno porte; qualquer outro som poderia ser usado aqui. Assim, ao invés de pensarmos no significante<sup>2</sup> “gato” como uma representação do significado<sup>3</sup> “quadrúpede peludo de pequeno porte que emite miado”, é melhor pensarmos que seu sentido emerge de sua relação com outros significantes na linguagem. O sentido emerge não de uma relação entre significante e significado, mas de uma relação entre significantes (Brown, op. cit., p. 223).

Se generalizarmos esse argumento além da linguagem, teremos mais uma versão ou interpretação da crise das fundações do pensamento moderno. O pós-estruturalismo desvincula o texto de seu objeto, rejeitando a suposição de “verdade como correspondência”, e propõe uma análise “intertextual”. Ou seja, assim como um significante só adquire sentido em relação a outros significantes, um texto só pode ser considerado em relação a outros textos, ou seja, como um “intertexto” (Ibid., p. 224). A partir dessa interpretação, o objeto de conhecimento

---

<sup>2</sup> Do inglês, *signifier*.

– “o significado transcendental” – desaparece. Contudo, não é apenas o *objeto* de conhecimento que desaparece na análise pós-estruturalista; o mesmo acontece com o *sujeito* conhecedor. Se os textos só podem ser lidos de forma intertextual, então a figura do suposto “autor” do texto se torna redundante.

O pós-estruturalismo compreende a história em sua pluralidade intrínseca, como um texto que não tem fronteiras, que consiste de inumeráveis textos, que está sempre em processo de ser escrito e transformado, mesmo enquanto está sendo lido. Seus escritores e leitores “soberanos” são eles mesmos textos problemáticos em processo de serem interpretados e inscritos. Em suma, o pós-estruturalismo vê a história como um *texte général, scriptible* ao invés de *lisible*; um texto intrinsecamente ambíguo e resistente à leitura, pois está em constante processo de ser produzido ou escrito. Assim, ao invés de perguntar *o que* a história significa, o pós-estruturalismo quer saber *como* práticas de conhecimento – inclusive a prática teórica – impõem, fixam, transgridem e/ou desestabilizam o significado na história (Ashley, op. cit., p. 280-281).

Segundo Steve Smith (2002, p. 238), essa mudança de foco requer uma sociologia histórica alternativa, cujas influências intelectuais estariam em autores como Wittgenstein, Winch e Foucault. Posto que o presente trabalho não tenciona fazer uma exegese das bases filosóficas do pensamento pós-moderno/pós-estruturalista, mas sim uma análise pós-estruturalista das narrativas acadêmicas sobre o genocídio ruandês, optamos por nos concentrar em Foucault. Devido ao peso da obra desse autor sobre o pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, acreditamos que a consideração de suas principais obras será suficiente para nossos propósitos.

Consoante os parâmetros de pesquisa tradicionais/positivistas, a Ciência deve ser imune da influência do poder e, portanto, requer a suspensão de valores, interesses e relações de poder na busca do conhecimento objetivo. Essa visão é problematizada por Foucault e pelos teóricos pós-modernos em geral. Foucault vê na teoria do conhecimento um recipiente crucial de poder político que, por sua vez, impõe os princípios para a construção da realidade (Devetak, op. cit., p. 181). Assim, uma das preocupações de Foucault foi situar a produção de conhecimento e verdade no centro da análise histórica e política, sem divorciá-la da produção de

---

<sup>3</sup> Do inglês, *signified*.

poder. Surgem então as seguintes questões: que tipos de conhecimento derivam das configurações de poder prevalentes, dão-lhes surgimento e as legitimam? Como o conhecimento está implicado na constituição de modos dominantes de subjetividade e de campos de ação (Ibid., p. 182)?

Nas palavras de Foucault,

“Temos antes que admitir que o poder produz o saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas” (Foucault, 1975, p. 27).

Ou seja, de acordo com Foucault é a relação poder-saber que determina as formas e os campos possíveis de conhecimento. Isto é, o poder está implicado em todos os sistemas de conhecimento, de forma que noções como razão e verdade são produtos de circunstâncias históricas específicas. Isso significa que o conceito de verdade muda com o tempo, uma vez que ele não remete a uma noção subjacente ou fundacional. Nesses termos, a epistemologia deixa de ser o cerne da pesquisa filosófica e passa a ser dependente da estrutura de poder (Smith, 1996, p. 29-30). Essa mudança tem conseqüências consideráveis quanto ao estudo do passado. Ela rompe com a pesquisa histórica tradicional e adota como alternativa uma abordagem genealógica.

“A genealogia não se opõe à história como uma visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da ‘origem’” (Foucault, *Nietzsche, a Genealogia e a História*, p. 16).

A pesquisa da origem deve ser recusada porque ela se esforça para recolher em si a essência exata das coisas, sua mais pura possibilidade, sua identidade, sua forma imóvel e anterior a tudo o que externo, acidental, sucessivo. Procurar tal origem é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Contudo, para o genealogista “há ‘algo inteiramente diferente’ atrás das coisas: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem

essência” (Ibid., p. 18). Finalmente, a pesquisa de origem deve ser evitada porque a origem seria o lugar da verdade. Contudo,

“A verdade não existe fora do poder ou sem poder. (...) A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados pelo poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro” (Foucault, *Verdade e Poder*, p. 12).

A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade; sua tarefa não é mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente. Ao contrário, a pesquisa de proveniência mantém o que se passou na dispersão que lhe é própria: ela demarca os acidentes, os ínfimos desvios, as inversões completas, os erros, as falhas de apreciação, os maus cálculos. “É descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (Foucault, *Nietzsche, a Genealogia e a História*, p. 21).

A genealogia não teme ser um saber perspectivo. De acordo com Foucault, os historiadores procuram, na medida do possível, apagar o que pode revelar, em seu saber, o lugar de onde eles olham, o momento em que eles estão, o partido que eles tomam. A genealogia sabe que é um saber perspectivo, e não recusa o sistema de sua própria injustiça (Ibid., p. 30). Consoante Devetak, esse perspectivismo nega a capacidade de identificar de forma objetiva origens e significados na história. A abordagem genealógica é anti-essencialista em orientação, e afirma que todo conhecimento está situado em um tempo e lugar particulares, e é articulado a partir de uma perspectiva particular. Também o sujeito do conhecimento está situado em um contexto político e histórico pelo qual é condicionado a concepções e categorias particulares de conhecimento. Dessa forma, não existe uma perspectiva única, arquimediana, que triunfe sobre todas as outras. Não existe “a verdade”, apenas perspectivas concorrentes (Devetak, op. cit., p. 185).

Conseqüentemente, a crítica deixa de buscar por estruturas formais com valor universal. Ela se converte em uma investigação histórica dos eventos que

possibilitaram nossa constituição e reconhecimento como sujeitos de nossas ações, pensamentos e palavras (Smith, 1995, p. 4). Nesse sentido, essa crítica não é transcendental. Ela é genealógica em desenho e arqueológica em método. Arqueológica no sentido de que não busca identificar estruturas universais de todo o conhecimento ou de toda ação moral possível, mas busca tratar os exemplos de discurso que articulam o que pensamos, falamos e fazemos (Foucault, *What is Enlightenment?*, p. 46). Ou seja, a arqueologia de Foucault visa a mostrar como as práticas discursivas operam na história (Smith, op. cit., p. 4). Essa crítica é genealógica no sentido de que ela não deduz nossas (im)possibilidades futuras a partir da nossa condição presente; mas identifica, na contingência, o que faz de nós o que somos, a possibilidade de mudança (Foucault, op. cit., p. 46).

Em síntese, a genealogia é um estilo de pensamento histórico que expõe e registra a importância das relações poder-saber. A genealogia é uma forma de história que historiciza tudo o que se pensa estar além da história, incluindo as coisas ou pensamentos que foram enterrados, cobertos ou excluídos no fazer da história. De certa maneira a genealogia diz respeito à produção de contra-histórias que expõem os processos de exclusão e encobrimento que permitem a idéia de história unificada, sem desdobramentos, com começo, meio e fim claros. Do ponto de vista do genealogista não há uma única, grande história, mas muitas histórias interligadas, com ritmo, compasso e efeitos de poder-saber variados (Devetak, op. cit., p. 184-185).

## 2.2. Desconstrução, Linguagem e Identidade

Enquanto a intertextualidade examina uma cadeia de textos, a desconstrução é um modo de ler um texto particular; um modo inspirado por um *ethos* crítico, que Foucault entende por:

“Uma crítica não é uma questão de dizer que as coisas não estão certas do jeito que estão. É uma questão de apontar em que tipos de suposições, em que tipos de familiares, não desafiados, desconsiderados modos de pensamento descansam as práticas que nós aceitamos. Nós devemos nos libertar da sacralização do social como a única realidade e parar de considerar como supérfluo algo tão essencial na vida humana e nas relações humanas como o pensamento... O pensamento é algo que está sempre escondido, mas que sempre anima o comportamento cotidiano. Existe sempre um pouco de pensamento mesmo nas instituições mais estúpidas; existe sempre pensamento mesmo nos hábitos silenciosos. Crítica é uma questão de

revelar aquele pensamento e tentar mudá-lo: mostrar que as coisas não são tão auto-evidentes como se acreditava, ver que o que é aceito como auto-evidente não mais será aceito como tal. Praticar crítica é uma questão de dificultar gestos fáceis”.<sup>4</sup> (Foucault apud Campbell, 1992, p. 245, tradução da autora).

A desconstrução surge da preocupação e/ou insatisfação com o que está estabelecido; um questionamento que cria condições para a possibilidade de formulação de alternativas (Campbell, 1998a, p. 4). É a expressão de um desejo de explorar e mesmo fomentar as possibilidades fechadas ou suprimidas pelos modos estabelecidos de pensamento e ação. É buscar demonstrar que dentro de cada reino do discurso político é possível construir, em seus próprios termos, uma narrativa concorrente que desnaturaliza e solapa o modo dominante de construir o mundo, deixando assim aberto o espaço para representações alternativas.

Devetak define desconstrução como um modo geral de desestruturar aquilo que é considerado como um conceito estável ou uma oposição conceitual. Seu principal objetivo é demonstrar os efeitos e custos produzidos por oposições amplamente aceitas e, com isso, dissociar a relação parasitária entre termos opostos, em uma tentativa de deslocá-los (Devetak, op. cit., p. 188-189). De acordo com Jacques Derrida, oposições conceituais nunca são simplesmente neutras. Ao contrário, elas são inevitavelmente hierárquicas, pois um dos dois termos na oposição é privilegiado em relação ao outro. É esse termo privilegiado que supostamente possui a presença, propriedade, completude, pureza ou identidade ausente no outro termo (Derrida apud Devetak, op. cit., p. 188-189).

No entanto, nenhum dos termos é puro, completo em si ou completamente separado do outro (Devetak, op. cit., p. 189). Isso implica que totalidades, conceituais ou sociais, nunca podem ser plenamente apresentadas e propriamente estabelecidas. Não existe estabilidade pura, apenas estabilizações mais ou menos bem sucedidas. Isso significa que nenhum dos termos pode clamar para si um privilégio transcendental, haja vista a constante ameaça de desestabilização

---

<sup>4</sup> “A critique is not a matter of saying that things are not right as they are. It is a matter of pointing out on what kinds of assumptions, what kinds of familiar, unchallenged, unconsidered modes of thought the practices we accept rest. We must free ourselves from the sacralization of the social as the only reality and stop regarding as superfluous something so essential in human life and in human relations as thought... It is something that is often hidden, but which always animates everyday behavior. There is always a little thought even in the most stupid institutions; there is always thought even in silent habits. Criticism is a matter of flushing out that thought and trying to change it, p. to show that things are not as self-evident as one believed, to see what is accepted as self-evident will no longer be accepted as such. Practicing criticism is a matter of making facile gesture difficult.”

colocada pelo outro termo (Ibid., p. 189). A desconstrução almeja mostrar que tais oposições são inviáveis, uma vez que cada termo sempre depende do outro. Aliás, o termo valorizado só adquire seu privilégio por meio de sua dependência em relação ao termo a ele subordinado. Em outras palavras, os termos que compõem uma oposição são, na verdade, co-constitutivos.

William Connolly argumenta que toda interpretação é “ontopolítica”: é ontológica porque “contém em si suposições fundamentais que estabelecem as possibilidades dentro das quais sua avaliação de realidade é apresentada”; e é política porque sua imagem do real contém em si um imperativo político (Connolly apud Campbell, 1998a, p. 23 e Connolly apud Campbell, 1998b, 504, 509). O argumento ontopolítico da desconstrução é que nossa condição pode ser caracterizada pela problemática entre identidade e diferença, que não podem ser compreendidas a não ser em relação uma com a outra (Campbell, 1998b, p. 509 e Connolly apud Campbell, 1998a, p. 22).

Adotar uma abordagem de desconstrução envolve examinar criticamente os processos discursivos de materialização que produzem efeitos de fixação e estabelecimento, que criam a noção de ontologias pré-dadas, sobre as quais os critérios de julgamento são baseados. A desconstrução consiste em “desconstruir, deslocar, desarticular” a autoridade do “é”. É um esforço em levar esse contexto sem limites – a “real história do mundo” – em consideração, em um incessante movimento de recontextualização (Derrida apud Campbell, 1998a, p. 21). É repensar a história na busca da desnaturalização “do real” (Campbell, 1998a, p. 21). A desconstrução é uma forma de “interpretação projecional” que “procede pela projeção explícita de seus pressupostos ontológicos em interpretações detalhadas da realidade (...)” (Ibid., p. 22-23).

Segundo Campbell (1994, p. 469), resistir à violência requer examinar e questionar a aparente naturalidade das práticas que a possibilitaram. É o que Michel Foucault chama de “história do presente” ou genealogia: uma atitude interpretativa que busca traçar como os rituais de poder surgiram, tomaram forma, ganharam importância e afetaram a política (Id., 1992, p. 5). A desconstrução rompe com o determinismo “histórico-psicogenético”, segundo o qual a história seria a fundação do presente, e sugere que conflitos são constituídos no presente, sendo a “história” um recurso na luta contemporânea (Id., 1998a, p. 87). A violência passa a ser concebida como uma forma de inscrição e transcrição

política, ao invés de um produto de uma causa “psicogenética”; como uma performance ao invés de como uma prática puramente instrumental. Assim, seu papel constitutivo nas políticas de identidade é sublinhado. A etnicidade e o nacionalismo deixam de ser vistos como um resultado natural de animosidades e conflitos ancestrais, e passam a ser pensados como questões históricas colocadas violentamente no presente a fim de legitimar objetivos políticos contemporâneos (Ibid., p. 87).

A percepção da linguagem como práxis descarta a idéia de uma relação externa entre linguagem e realidade. Não existe no pensamento pós-estruturalista a oposição discursivo/não-discursivo, pensamento/realidade. A análise pós-estruturalista aprecia a problematização da dicotomia idealismo/materialismo através de sua preocupação com a performatividade. Dessa forma, a análise das práticas discursivas nos permite dar conta das relações sociais porque, apesar de “o mundo existir independentemente da linguagem, sua existência é inconcebível fora da linguagem e das nossas tradições de interpretação” (Rorty apud Campbell, 1992, p. 6). Ou seja, essa compreensão não nega que os objetos existem externamente ao pensamento, mas sim que os objetos poderiam se constituir enquanto objetos fora de qualquer condição discursiva de emergência (Campbell, 1992, p. 6).

Portanto, a “narrativização” da realidade é integral à sua constituição performática. Aliás, para White, narrativas *são* performances (White apud Campbell, 1998a, p. 34). A “narrativização” é a mediação da nossa relação com passado (imediate ou distante e, principalmente, aquele espacialmente distanciada), na forma de narrativas cujo propósito é conectar eventos para que eles adquiram significado. Em outras palavras por meio de uma operação de “narrativização” fatos são estruturados, tornando-se componentes de uma história particular. White argumenta que os eventos reais “não são reais porque eles aconteceram mas porque, primeiro, eles foram lembrados e, segundo, foi-lhes dado um lugar em uma seqüência cronológica ordenada” (White apud Campbell, 1998a, p. 36). Contudo, esse reconhecimento é ocultado nas versões convencionais devido ao seu desejo de que “os eventos reais apresentem a coerência, completude de integridade e fechamento de uma imagem da vida que é e só pode ser imaginária” (White apud Campbell, 1998a, p. 36).

Mesmo que se possa discordar do argumento de White, o caráter indecível das narrativas históricas e a possibilidade de arranjos diferentes não podem ser ignorados. Para que um evento seja histórico em primeiro lugar, ele tem de estar aberto a pelo menos duas narrações: “a menos que pelo menos duas versões do mesmo conjunto de eventos possa ser imaginada, não existe razão para que o historiador tome para si a autoridade de oferecer uma versão verdadeira do que realmente aconteceu” (White apud Campbell, 1998a, p. 36). Uma vez que qualquer conjunto de eventos pode ser narrado de diferentes modos, fica claro que uma narrativa faz muito mais do que simplesmente revelar a estrutura imanente dos eventos. Na realidade, essa imanência é construída na narrativa. Isso nos permite questionar uma narrativa particular como apenas mais uma entre outras possibilidades, bem como interrogar sua autenticidade.

Posto que o significado reside na linguagem (no conjunto de relações entre os significantes), e a linguagem é dependente do contexto e portanto incapaz de preservar significado estável no tempo, o falante individual não pode nunca, apesar de seus melhores esforços, fixar o significado de uma forma final; nem mesmo o significado de sua própria identidade. O significado e, por conseguinte, a identidade são inerentemente instáveis: eles buscam o fechamento, mas esse fechamento é constantemente perturbado pela contradição que lhes é inerente (Hall, 1997, p. 44-45). Assim, o Eu é entendido como uma estrutura narrativa, que só adquire estabilização e significado enquanto performance. Consequentemente, se suas práticas de representação cessam, sua ausência de fundações pré-discursivas vem à tona (Campbell, 1992, p. 11).

Assim, Campbell argumenta que a identidade – dimensão inescapável do ser, seja pessoal ou coletivo – não é fixada pela natureza, dada por Deus, ou planejada intencionalmente. A identidade é constituída em relação à diferença e vice-versa. A relação identidade/diferença não contém, portanto, nenhuma fundação que seja prévia ou externa à sua existência; ela é constituída performaticamente. A identidade deve ser compreendida como constituída no tempo por meio de repetições estilizadas de atos e alcançada, não por meio de um ato fundador, mas por um processo regulado de repetição (Ibid., p. 9). Isto é, os discursos sobre a identidade dão existência a essa realidade por meio de processos de materialização. Esses processos estabilizam a identidade no tempo para produzir um efeito de fronteira, fixação e superfície, transgredindo e apagando a

distinção discursivo/extradiscursivo. Ou seja, identidade e diferença não têm nenhum *status* ontológico em separado dos vários atos que constituem sua realidade (Ibid., p. 8).

Assim, quando buscamos as bases de legitimidade dessas “realidades”, descobrimos que as fontes de autoridade de seus discursos são “místicas”, no sentido de que não existe autoridade que autorize essas fontes, não existe fundamento para esses fundamentos. Dada a impossibilidade de um princípio de fundamentar a si mesmo, essa fundação teria então que estar suspensa sobre um “vazio espetacular” (Derrida apud Campbell, 1998a, p. 29). Na realidade, suas fontes de autoridade são interpretativas e performáticas. As fontes de autoridade surgem depois da performance, depois da repetição do ato. O ato é legitimado por seu “sucesso” em garantir respaldo por uma comunidade interpretativa.

Em suma, Campbell rejeita a noção de identidade autocontida e propugna uma compreensão segundo a qual a identidade é efeito de um conjunto contingente de relações (Campbell, 1998a, p. 20). A identidade torna-se uma “celebração móvel”: o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente (Hall, op. cit., p. 13). Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela torna-se politizada (Ibid., p. 22). Ela é definida historicamente e não biologicamente.

No que tange à teorização da identidade e de sua relação com a segurança, outro autor deve ser considerado nessa dissertação. Segundo Alexander Wendt,

“A regulação da violência é um dos problemas mais fundamentais da ordem na vida social, porque a natureza da tecnologia da violência, quem a controla e como ela é usada afetam profundamente todas as outras relações sociais. (...) Uma vez que o Estado é uma estrutura de autoridade política com o monopólio sobre o uso legítimo da violência organizada, quando se trata da regulação da violência internacionalmente é o Estado quem detém o controle último. (...) Minha premissa é de que, uma vez que os Estados são a forma dominante de subjetividade na política mundial contemporânea, isso significa que eles deveriam ser a unidade primária para se pensar a regulação global da violência” (Wendt, 1999, p. 8-9, tradução da autora).

Apesar de a perspectiva de Wendt ser declaradamente moderna, isso não impede que a apropriemos como instrumento teórico em uma dissertação de orientação pós-moderna/pós-estruturalista. Isso é possível porque a postura dessas

abordagens em relação à modernidade não é de oposição ou rejeição. Por um lado, inserir-se no fechamento discursivo da dicotomia soberania/anarquia – mesmo que se esteja interessado em uma crítica imanente ou reforma – implica adotar um ponto de vista subjetivo, que afirma os poderes objetivos e originários da referida dicotomia, e interpretar tudo nesses termos. Por outro lado, ao ficar de fora desse fechamento discursivo, o teórico é condenado a uma posição de “futilidade prática”. Dizer não a um discurso tão poderoso que participa na construção da “verdade” auto-evidente da problemática da anarquia significa estar relegado a construir “contra-verdades” subjetivas que não podem ser eficazes precisamente porque se removem do contexto das fontes objetivas de poder na história (Ashley, 1988, p. 242). Por isso, a postura pós-moderna/pós-estruturalista em relação à modernidade é caracterizada como um *limite-atitude*. Nosso eixo crítico está preocupado com a análise dos “limites contemporâneos da necessidade”. Isto é, ele considera até que ponto somos historicamente determinados pelo Iluminismo e sobre como esse limite pode ser possivelmente transgredido (Foucault, *What is Enlightenment*, p. 43, 45). Para tanto, é preciso que nos movamos para além da alternativa dentro-fora e nos posicionemos nas fronteiras.

Segundo Wendt, seu objetivo é construir uma ponte entre a tradição racionalista, que trata as identidades como exógenas à prática, e as teorias reflexivistas, que versam sobre a construção da subjetividade (Wendt, 1992, p. 393-394). Para isso, o autor propõe o construtivismo como uma teoria social das relações internacionais, a fim de explicar a relação entre agentes e estruturas sociais – ou “problema agente-estrutura” – em termos de entidades mutuamente constituídas ou co-determinadas. Com isso, o autor pretende preservar os aspectos constitutivo e causal da estrutura e ao mesmo tempo evitar a separação analítica entre (a) estruturas generativas e (b) autocompreensões e práticas dos agentes, a fim de evitar a reificação estrutural (Id., 1987, p. 350, 355).

De acordo com essa perspectiva, as estruturas sociais, diferentemente das estruturas naturais, não existem independentemente das atividades que as governam; elas são chamadas à existência pelas práticas dos agentes. Pessoas agem em relação a objetos, incluindo outras pessoas, com base nos significados que esses objetos têm para elas. Quando os agentes interagem, suas crenças privadas se tornam imediatamente uma “distribuição” de conhecimento. Por sua vez, um conhecimento que é tanto comum e conectado entre os indivíduos é

chamado por Wendt de conhecimento socialmente compartilhado ou “cultura” (Id., 1999, p. 140-141). Para Wendt, a “distribuição de conhecimento” é o aspecto ideacional de uma estrutura social.<sup>5</sup> Assim, Wendt explica que a estrutura profunda do sistema de Estados existe apenas em virtude do reconhecimento de certas regras e da performance de certas práticas pelos Estados. Se os Estados cessarem tais reconhecimentos e performances, o sistema de Estados como presentemente constituído desapareceria automaticamente. Em segundo lugar, as estruturas sociais, diferentemente das estruturas naturais, não existem independentemente das concepções dos agentes sobre suas atividades. Em outras palavras, as estruturas sociais têm uma dimensão inerentemente *discursiva*, no sentido de que elas são inseparáveis das razões e autocompreensões que os agentes atribuem a suas ações (Id., 1987, p. 356-357).

Assim como as estruturas são ontologicamente dependentes e portanto constituídas pelas práticas e autocompreensões dos agentes, os interesses e poderes causais desses agentes, por sua vez, são constituídos e portanto explicados pelas estruturas. Segundo Wendt, as estruturas que constituem os agentes são conjuntos de dois tipos de relações distintas: externas, ou sociais; e internas, ou organizacionais. “Relações internas são relações necessárias entre entidades no sentido de que as entidades dependem da relação para sua própria identidade” (Ibid., p. 346). Por exemplo, na relação entre pai e filho, ou escravo e mestre, nenhuma entidade é concebível sem a existência da outra. Isso implica que uma relação interna não pode ser reduzida às propriedades ou interações de seus elementos membros, mas a própria relação explica as propriedades essenciais de cada entidade, e assim o caráter de sua interação.

Por sua vez, as relações externas são interações ou relações contingentes entre entidades que existem independentemente. Essas relações são importantes para explicar o que acontece às entidades no curso de sua interação, mas não explicam suas características essenciais (Ibid, p. 346). Wendt ressalta que a importância das estruturas organizacionais internas são dependentes e portanto

---

<sup>5</sup> Segundo Wendt (1999, p. 139), a estrutura de qualquer sistema social conterà três elementos: condições materiais, interesses e idéias. Apesar de relacionados, esses três elementos são distintos e desempenham papéis explicativos diferentes. A importância das condições materiais é constituída em parte pelos interesses, que por sua vez, são constituídos em parte pelas idéias. De acordo com Wendt, é útil para propósitos analíticos tratar as distribuições desses três elementos

explicadas apenas pelo contexto estrutural social ou externo no qual elas estão inseridas (Ibid., p. 358). Isso se deve ao princípio fundamental da teoria social construtivista de que pessoas agem em relação a objetos, incluindo outros atores, com base nos significados que os objetos têm para elas. Segundo Wendt, são os significados coletivos que constituem as estruturas que organizam nossas ações. Assim, os atores adquirem identidades – compreensões e expectativas relativamente estáveis sobre o Eu e específicas quanto ao papel social – ao participarem em tais significados coletivos. Isto é, as concepções que os atores têm de Eu e Outro derivam de compreensões e expectativas intersubjetivas. Destarte, Wendt compreende a identidade como algo inerentemente relacional (Id. 1992, p. 396-398).

O segundo princípio do construtivismo é que os significados em termos dos quais a ação é organizada surgem da interação; portanto, a mudança nas práticas muda o conhecimento intersubjetivo que constitui o sistema (Ibid. p. 403, 407). Contudo, isso não significa que as estruturas sociais sejam facilmente maleáveis, por dois motivos. Em primeiro lugar, qualquer sistema social, uma vez constituído, confronta cada um de seus membros como um fato social objetivo que reforça certos comportamentos e desencoraja outros. Em segundo lugar, Wendt afirma que os atores têm interesse em manter suas identidades relativamente estáveis. Tais interesses derivam do desejo de minimizar a incerteza e a ansiedade, bem como de evitar os custos esperados da quebra de compromissos assumidos em práticas passadas. Práticas e informações que desafiam as identidades têm grandes chances de criar dissonâncias cognitivas e mesmo percepções de ameaça, que podem causar resistência a transformações do Eu e, por conseguinte, da estrutura social (Ibid., p. 411). Assim, práticas regulares produzem identidades em constituição mútua (agentes) e suas normas institucionais associadas (estruturas). A prática é o cerne da resolução construtivista para o problema agente-estrutura. Remover as práticas remove as condições intersubjetivas de existência (Ibid., p. 413).

---

como “estruturas” separadas. Contudo, o autor frisa que “sem idéias não há interesses, sem

### 2.3. Sobre o Status da Etnicidade

A partir do arcabouço teórico acima exposto, não faz sentido em nossa proposta adotarmos a categoria “conflito étnico” como uma forma distinta de confrontação social, como sendo uma classe específica de conflito. Adotar o “conflito étnico” como uma categoria de análise seria tentar dar a este termo um referencial empírico estável, a-histórico. Aliás, o termo “étnico” é especialmente marcado por dificuldades e indeterminações. Le Vine (1997, p. 46) nos lembra de que o termo “étnico” deriva da palavra grega para “pagão”, que foi traduzida por “nação” e aplicada originalmente a “nações não-israelitas ou gentios” em particular. Em relação a usos mais contemporâneos do termo, Brian du Toit examinou os significados atribuídos ao termo “étnico” e encontrou cinco conjuntos de definições gerais, a saber:

“No primeiro sentido, o termo foi igualado à raça. Esse significado está presente em seus primeiros usos em Huxley e Haddon [1939] bem como no ponto seis da declaração dos *experts* das Nações Unidas sobre raça [E. Beaglehole et al. 1950]. O termo também é usado para referir a raças principais específicas, como foi feito no ponto sete da declaração das Nações Unidas. A terceira referência é a um grupo sócio-cultural tal como os franceses, na França ou em outro país. Mas alguns escritores estreitaram esse uso e estabeleceram como pré-requisito que “étnico” se refere realmente a um subgrupo vivendo entre outros em um país estrangeiro. O quinto significado usa grupo étnico quando um grupo de pessoas se contrasta ou é contrastado por outros, com base primariamente no compartilhamento de certos critérios culturais tais como língua, crenças e valores, religião ou história. Tal grupo étnico pode ter contiguidade geográfica e pode incluir ‘características raciais’, apesar de nada disso ser requerido”.<sup>6</sup> (Du Toit, 1978, p. 4 apud Le Vine, op. cit., p. 46, tradução da autora).

Consoante David Newbury, as identidades étnicas podem ser entendidas a partir de uma definição “flexível”<sup>7</sup> ou a partir de uma definição “rígida”<sup>8</sup>. No

---

interesses não há condições materiais significativas, e sem condições materiais não há realidade”.

<sup>6</sup> “In the first sense, the term was equated with race. This is present in its early use by Huxley and Haddon [1939] as well as in point six of the statement by United Nations experts on race [E. Beaglehole et al. 1950]. The term is also used to refer to specific major races, as was done in point seven of the United Nations statement. The third reference is to a sociocultural group such as the French, either in France or in another country. But some writers have narrowed this down and set as prerequisite that ethnic really refers to a subgroup living among others in a foreign country. The fifth meaning uses ethnic group when a group of people contrast themselves or are contrasted by others, on the basis primarily of sharing certain cultural criteria such as language, beliefs and values, religion, or history. Such an ethnic group may have geographical contiguity and may include ‘racial characteristics’, though neither of these is required”.

<sup>7</sup> Do inglês *soft*.

primeiro caso, as identidades étnicas são compreendidas como sendo culturalmente definidas, maleáveis no tempo e contextuais em relação ao significado. Isto é, a identidade étnica pode ser vista como uma afiliação política transcendente, culturalmente construída e historicamente variável, muito mais complexa do que uma mera aliança política. No segundo caso, é adotado o modelo de traços biologicamente determinados, imutáveis. Ou seja, a etnicidade é vista como uma forma de diferenciação absoluta entre indivíduos, consoante um modelo biológico legalmente e politicamente institucionalizado (D. Newbury, 1997, p. 219).

De acordo com Young, os debates mais recentes sugerem que a etnicidade possui três dimensões interativas: primordial, instrumental e socialmente construída. Por um lado, a identidade étnica envolve profundos aspectos emocionais em relação ao grupo. Ela provê um mapa cognitivo pelo qual o meio social é percebido e historiciza o Eu em uma rede de significados culturais primordiais. Por outro lado, na política cotidiana e na interação social, a etnicidade aparece como um instrumento de um grupo na busca de vantagens materiais. Nesse sentido, sua ativação é contingente, situacional e circunstancial. Finalmente, todas as identidades são socialmente construídas, um produto coletivo da imaginação humana... Identidades sociais são invocadas, usadas e reformuladas na miríade de encontros da vida cotidiana, tanto no nível individual como no nível de grupo. Combinado essas três perspectivas, Young conclui que a etnicidade descansa sobre um conjunto singularmente poderoso de recursos simbólicos e laços afetivos, mas opera de um modo fluido e cambiante na arena política. As unidades de identidade não são em si a-temporais, mas envolvem uma práxis social (Young, 1994 apud Le Vine, op. cit., p. 49).

A miríade de usos que se fazem da etnicidade deixa patente que não existe (ou sequer poderia existir) um referente estável para o termo “etnia”, dada a impossibilidade de estabilização do significado no tempo e a contradição inerente ao discurso. Assim, não faz sentido buscar uma definição “flexível” ou “rígida” de etnicidade, e menos ainda entrar em discussões sobre o caráter primordial, instrumental ou socialmente construído da etnia (Cf Young, 1994, apud Le Vine, 1997, p. 49 e Young, 1983, 1982 e 1976). Como demonstrado até agora, nossa

---

<sup>8</sup> Do inglês *hard*.

proposta rejeita qualquer argumento de presença atribuído a sujeitos, objetos e modos de conduta e, portanto, também ao termo “etnia”. Sendo assim, a hipótese primordialista é prontamente descartada. Em segundo lugar, mesmo que a etnicidade seja utilizada como um artifício de poder (o que de fato é) e que seja socialmente construída, as hipóteses instrumentalista e sócio-construtivista acima não dão conta de que sua reprodução passa muitas vezes despercebida pelos agentes sociais e, muitas vezes, é não intencional. Nesse sentido, essas abordagens não são suficientemente profundas, pois ignoram a ausência de fundações prévias para o termo.

Dada a impossibilidade de assumir qualquer uma dessas perspectivas, e menos ainda de combiná-las, optamos por usar o termo etnia em sua historicidade, ou seja, assumir que esse termo tem um significado específico apenas dentro de um contexto histórico e de um discurso específicos. Nesse sentido, nossa preocupação não é com a causa ou origem das tensões étnicas e do genocídio, mas com as conseqüências e efeitos políticos de representações particulares da realidade e como essas representações passaram a existir.

Nosso posicionamento acerca da questão etnicidade é de que “longe de ser uma propriedade abstrata ou uma potencialidade universal, uma coisa ou uma capacidade imanente... etnicidade é um conjunto de relações, seu conteúdo construído no curso de processos históricos” (Comaroff apud Campbell, 1998a, p. 91). Uma cultura não é um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural (Hall, op. cit., p. 64). Em vez de pensar a etnia como unificada, deveríamos pensá-la como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade. Ela é atravessada por profundas divisões e diferenças internas, sendo “unificada” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural.

Isso sugere que a etnicidade é um termo que significa relações de poder na problemática identidade/diferença, ao invés de ser um significante para o qual existe um referente estável. A etnicidade é, dessa forma, melhor compreendida como um componente da política representacional da identidade. Tentativas de naturalizar a etnicidade são melhor consideradas como esforços para remover a questão da identidade/diferença e sua materialização do reino da política. Não sendo a etnicidade um traço ontológico da vida humana, ela não pode, portanto, ser um princípio explanatório independente (Campbell, op. cit., p. 92).

Outro problema similar é tratar os conflitos como unidades de análise, evidenciando ou partindo da premissa de que, como tais, eles seriam descritivamente paramétricos: limitados, finitos e substantivos. Estamos cientes de que o genocídio ruandês não se limita em motivação ou consequência ao Estado territorial ruandês, mas que está imbricado em uma rede de relações de poder que ignora fronteiras territoriais. As teorias modernas de RI insistem em impor um discurso que reifica uma ontologia espacial historicamente específica – o Estado moderno, celebrado como única forma legítima de organização da comunidade política. Contudo, está cada vez claro que esses modos de representação espacial das relações internacionais não correspondem à realidade.

Conflitos tais como o ruandês não se submetem à interpretação geopolítica moderna, com sua insistência em fronteiras absolutas delimitando dentro e fora. Esses conflitos são melhor compreendidos através da noção de “lutas transversais” (Ashley, op. cit., Campbell, 1996a): conflitos que atravessam de forma transversal todas as fronteiras políticas, porque concernem à interpretação dos termos em que os Estados, as sociedades domésticas e suas fronteiras políticas devem ser definidos. Esses conflitos são *transversais*, ao invés de *transnacionais*, porque não podem ser reconciliados com a interpretação cartesiana do espaço e, por isso, não podem ser fixados em um nível de análise (Campbell, op. cit., p. 23). Eles não respeitam fronteiras, pois são lutas para inscrever uma presença soberana que deve disciplinar a interpretação do tempo e do espaço. Nesse sentido, o lugar “apropriado” do pós-estruturalismo no estudo da política global não é o doméstico nem o internacional: é o “não lugar” (Ashley, op. cit., p. 285). Deve ficar claro que nosso recorte espacial e temporal é meramente um recurso metodológico, que deriva de nossa proposta, que não é estudar “o” conflito ruandês em si – como se fosse algo fechado, estável, disponível para ser explicado. Ao contrário, tencionamos fazer uma análise crítica de algumas narrativas que versam sobre o conflito e o genocídio ruandês (supondo que estas pudessem ser categorias explicativas e de identificação estanques). Destarte, não temos a pretensão de esgotar a complexidade do conflito ruandês e tampouco de impor-lhe finitude ou encerrá-lo dentro das fronteiras do Estado territorial da Ruanda.

## 2.4. Responsabilidade, Subjetividade e Ética

Até então vimos que as abordagens pós-moderna e pós-estruturalista rejeitam a metafísica da subjetividade, ou seja, a noção do “Homem” como fundamento essencial, soberano e universal para o conhecimento. Essa metafísica é problemática porque a violência associada à soberania do Eu – e principalmente o desrespeito ao Outro que ela requer – faz essa construção insuficientemente humana. Emerge então uma preocupação ética: como um sujeito pode realizar suas práticas de auto-representação sem impor ao Outro uma condição de inferioridade? Em outras palavras, como resistir à hierarquização imposta pelo pensamento logocêntrico ao binômio Eu/Outro?

É a qualidade de inferioridade do Outro inerente à hierarquização logocêntrica que permite rotulá-lo, reduzi-lo ao “outro-como-objeto”, a um *status* de coisa. Desumanizar o outro é o que sustenta discursos e práticas de exclusão e aniquilação. E estritamente relacionada à qualidade da relação Eu/Outro, outra questão se coloca: a da responsabilidade ética. Catástrofes humanitárias como a ruandesa trazem em si um chamado por resposta. Mas a sensação de que algo deve ser feito também coloca a difícil questão de quem é responsável por quem, e de como essa responsabilidade deve ser promovida e exercida.

Em face dessas questões, esta seção dedica-se à discussão sobre a inter-relação entre responsabilidade, subjetividade e ética. Para tanto, voltamo-nos mais especificamente a dois autores: Daniel Warner e David Campbell. Através da confrontação entre os argumentos desses autores será possível delinear as pré-condições para uma responsabilidade política pautada na ética. Para compreendermos como Warner e Campbell articulam as questões de ética, subjetividade e responsabilidade, é mister que consideremos as fontes do pensamento desses autores. Suas bases filosóficas sobre a relação fundamental entre Eu e Outro são: Martin Buber para Warner, e Emmanuel Levinas e Jacques Derrida para Campbell. Vale notar que a presente seção não pretende ser uma discussão sobre Buber e Levinas, mas sobre a apropriação e leitura desses filósofos por Warner e Campbell. Destarte, esta seção não se prende a uma investigação filosófica mais profunda – por razões de extensão, escopo e propósito.

Warner e Campbell concordam que a principal similaridade entre Levinas e Buber é sua discordância em relação às abordagens convencionais sobre a questão da ética. Em termos gerais, o ceticismo quanto à probabilidade da ação ética deriva da valorização de um sujeito soberano preexistente e autônomo, que age segundo um código moral universal ou que busca o “melhor resultado possível”. Buber e Levinas rejeitam essa noção e vêem a ética como algo integral ao sujeito; o que lhes permite vislumbrar uma política responsável quanto à diferença. Como Campbell aponta, tanto Buber quanto Levinas organizam a relação constitutiva Eu/Outro – sendo no caso de Buber a relação Eu-Tu em particular – em torno da idéia do “inter-humano”. Campbell define o “inter-humano” como um domínio no qual nós nos tornamos humanos por meio da inter-relação entre ética, subjetividade e responsabilidade. Esta inter-relação não é uma fundação fixa nem um princípio universal, mas um espaço no qual a subjetividade é constituída (Campbell, 1996, p. 131).

“O inter-humano é assim uma interface: (...) um eixo duplo de presença e ausência, identidade e alteridade, essência e essência do outro, que permanece como a relação última em Ser, a estrutura irreduzível sobre a qual todas as outras estruturas descansam”<sup>9</sup> (Ibid., p. 131, tradução da autora).

Por outro lado, a principal divergência entre Buber e Levinas no concerne à relação Eu/Outro é a ênfase de Levinas na relação original toda-abrangente,<sup>10</sup> enquanto Buber se preocupa com o movimento entre as relações Eu-Tu e Eu-Isso<sup>11</sup>. Isso significa que enquanto para Levinas a responsabilidade é inerente à alteridade, a lógica de Buber requer energia a fim de promover a responsabilidade em um movimento Eu-Isso para Eu-Tu. Em Buber, diz Levinas, o Tu “eterno” – Deus – oferece-se à invocação, e não à observação ou experiência. O pronome *tu* não é colocado no lugar de algum nome para designar uma substância: um *isso* ou *aquilo*. Aqui, o caráter nominativo do nome é deixado de lado a favor do vocativo, que não é a denominação de seres. A tese que o Eu e o Tu de Buber afirmam abertamente é que a relação Eu-Tu não é reduzível à relação Eu-Isso. O *tu* não

<sup>9</sup> “[T]he interhuman is thus an interface, p. (...) a double axis of presence and absence, identity and alterity, essence and essence’s other, that stands as the ultimate relationship in Being, the irreducible structure upon which all the other structures rest”.

<sup>10</sup> Do inglês, “all-encompassing original relation”.

<sup>11</sup> Do inglês “I-Thou” e “I-It”. O primeiro caso constitui uma relação com o outro-como-sujeito, enquanto o segundo caso designa uma relação com o outro-como-objeto.

pressupõe o *isso*. O *tu* não descansa em um *isso* na neutralidade do “existe” (Levinas, 1999, p. 94).

O conceito do “existe” [il y a] representa o fenômeno do absolutamente impessoal. O “existe” coloca o simples fato de ser, sem existir nenhum objeto. O ser em todo o silêncio, todo não-pensamento, todo modo de se retirar da existência (Ibid., p. 98). A relação Eu-Isso é construída no cisma entre sujeito e objeto. Eu-Isso é uma relação “na qual o sujeito conhece e usa outras pessoas como coisas, sem permitir que elas existam em seu caráter único” (Ibid., p. 98).<sup>12</sup> Assim, Buber estabelece uma relação Eu-Tu espiritual e uma relação Eu-isso empírica (Warner, 1996, p. 117). O autor concebe duas formas distintas e separadas de relações, e está preocupado com a possibilidade de movimento entre uma e outra.

Apesar de Levinas e Buber compartilharem a compreensão do “inter-humano”, a qualidade da relação Eu-Tu de Buber se torna um ponto de divergência entre os autores e, por conseguinte, também divide Warner e Campbell. Isso se deve à aura formal e recíproca que envolve o encontro concebido por Buber entre Eu e Outro na relação Eu-Tu. A ênfase de Buber no diálogo requer uma consciência e intencionalidade que apagam a responsabilidade inescapável que Levinas considera como anterior à consciência de capacidade de comunicação do Eu (Ibid., p. 117). “Socialidade é a alteridade da face, do para-o-Outro que me chama, uma voz que surge dentro de mim *antes de toda a expressão verbal*” (Levinas, op. cit., p. 103, grifo da autora). Na concepção formulada por Buber, a relação Eu-Tu implica imediatamente o convívio social, mas em uma sociedade em que nós somos iguais em relação um ao outro. Eu sou para o outro o que o outro é para mim. Levinas questiona justamente essa reciprocidade inicial. Segundo Levinas, eu sou generoso em relação ao outro sem que essa generosidade seja imediatamente recíproca (Ibid., p. 100-101).

“Esse conceito de reciprocidade me incomoda, porque no momento em que alguém é generoso em busca de reciprocidade, essa relação não mais envolve generosidade, mas uma relação comercial, a troca de bom comportamento”. (Ibid., p. 101, tradução da autora).

Consoante Levinas, na relação com o Outro, este aparece para mim como

---

<sup>12</sup> Tradução da autora: “in which one knows and uses other persons as things without allowing them to exist for oneself [sic] in their uniqueness”.

alguém a quem eu devo algo, para com quem eu tenho responsabilidade. Daí a assimetria da relação Eu-tu e a desigualdade radical entre Eu e Tu, pois toda a relação com o Outro é uma relação com um ser para com que eu tenho obrigações (Ibid., p. 101). Levinas trabalha com uma noção em que responsabilidade, subjetividade e ética são conceitos inter-relacionados, mutuamente dependentes.

“A responsabilidade [é] a estrutura essencial, primária e fundamental da subjetividade. Pois eu descrevo subjetividade em termos éticos. A ética... não suplementa uma base existencial precedente; o próprio cerne da subjetividade é amarrado na ética compreendida como responsabilidade”.<sup>13</sup> (Levinas apud Campbell, 1994, p. 459-460, tradução da autora).

A partir de Levinas, Campbell entende que a origem do sujeito é sua própria sujeição ao Outro, uma sujeição que precede consciência, identidade e liberdade. Não compete ao sujeito decidir se colocar nessa posição. Seu ser é colocado em questão pela existência prévia do Outro. Sujeitos são constituídos pela sua relação com o Outro, uma relação de interdependência radical. Assim, na forma radical de Levinas de repensar a ética e a responsabilidade, há uma responsabilidade inescapável que é anterior à própria consciência do Eu e à sua capacidade de comunicação (Levinas, op. cit., p. 103).

Como a condição humana é compreendida como uma derivação da relação de alteridade, ela não tem nenhuma garantia anterior à responsabilidade inerente à relação com o Outro. O Eu é, assim, uma condição radicalmente interdependente, possibilitada apenas por causa da responsabilidade pelo Outro. “Uma responsabilidade anterior à deliberação, para a qual eu fui exposto, dedicado, antes de ser dedicado a mim mesmo” (Levinas, op. cit., p. 105). A responsabilidade é pré-original, an-árquica (Campbell, 1996a, p. 23).<sup>14</sup> Ela é uma consequência inerente à “alteridade infra-estrutural”.

Nesse contexto, a ética para Campbell não é mais independente da subjetividade – isto é, como se fosse um conjunto de regras e regulações adotadas por um agente pré-dado, autônomo – mas se torna indispensável ao próprio ser do sujeito. A subjetividade ética dispensa a subjetividade idealizadora da ontologia, que reduz tudo a si. A subjetividade ética é descentrada e se torna um efeito da

---

<sup>13</sup> “Responsibility [is] the essential, primary and fundamental structure of subjectivity. For I describe subjectivity in ethical terms. Ethics... does not supplement a preceding existential base; the very node of the subjectivity is knotted in ethics understood as responsibility”.

<sup>14</sup> 1996a, p. 23. *An-arque*, do grego, p. ser sem primeiros princípios, fundações ou chão.

responsabilidade pelo Outro. A ética é então compreendida em termos da responsabilidade primária que firma nosso ser sobre a afirmação de nosso direito de ser relação ao Outro (Levinas apud Campbell, 1994, 460). O homem não pode ser autonomamente livre até que ele assuma sua responsabilidade por outro homem. Paradoxalmente, é *qua alienus* – estrangeiro e outro – que o homem não é alienado. Nesse sentido, não é possível para Campbell que o Eu opte por não fazer parte de uma relação com o Outro dizendo “não me diz respeito”. A responsabilidade pelo Outro é uma ‘não escolha’ singular.

Com base nessa compreensão, Warner aponta que a ética da responsabilidade de Levinas se afasta da oposição Eu/Outro e da possibilidade de uma relação Eu-Isso. De acordo com Warner, Levinas desenvolve seu pensamento a partir da mesma preocupação intersubjetiva de Buber, mas discorda da possibilidade de uma separação além da intersubjetividade original, não permitindo a saída da relação Eu-Tu. A relação inicial possibilita todas as outras relações, mas não permite ser negada em uma relação Eu-Isso. Não há, portanto, possibilidade de movimento entre um tipo de relação e outro. Consoante Warner, isso gera uma contradição, ou pelo menos uma incompatibilidade, entre a chegada da terceira parte e a lógica da relação pré-original com o Outro.

Segundo Campbell, a discussão de Levinas da “terceira pessoa” e do Estado indica que o filósofo está ciente da premência da expansão da “ética como primeira filosofia” e da “responsabilidade como a estrutura primária da subjetividade” da relação um-a-um para a relação um-a-muitos. Levinas reconhece que a (inevitável) entrada da terceira parte coloca um dilema:

“Mas a aparente simplicidade da relação entre Eu e Tu, em sua própria assimetria, é ainda perturbada pela chegada da terceira pessoa, que está ao lado do Outro, do Tu. A terceira parte é também um vizinho, uma face, uma alteridade inalcançável. (...) Eu passo de uma relação em que eu tenho obrigações para com o Outro, responsável pelo Outro, para uma relação em que eu me pergunto quem vem primeiro. (...) Quem, nessa pluralidade, é o outro por excelência? Como comparar Outros – únicos e incomparáveis? A pessoa pela quem se é responsável é única, e aquele que é responsável não pode delegar sua responsabilidade” (Levinas, op. cit., p. 101-102, tradução da autora).

A responsabilidade pelo outro é perturbada porque “[a] terceira parte é simultaneamente outro em relação ao outro, e me faz um entre outros” (Levinas apud Campbell, 1994, p. 464). Assim que a terceira parte entra, “a relação ética com o outro se torna política e entra em um discurso totalizante de ontologia”

(Levinas apud Campbell, 1994, p. 465). Nesse contexto, a universalidade da responsabilidade pelo outro é potencialmente colocada em dúvida. Quem está mais próximo de mim? Quem é o outro?

Como Warner observa, Campbell não parece completamente satisfeito com Levinas. Nas palavras de Warner:

“Campbell é honesto o suficiente para salientar que ‘a entrada da terceira parte levanta questões que potencialmente colocam em dúvida a universalidade da responsabilidade pelo Outro’” (Warner, op. cit., p. 123, Campbell, 1994, p. 464, tradução da autora).

De acordo com Warner, Campbell se defronta com a ambigüidade em Levinas entre a importância primária da responsabilidade pelo Outro e a discussão sobre o papel do Estado como uma forma de terceira parte neutra. Com o intuito de fazer o pensamento de Levinas mais “Levinasiano”, Campbell se volta para Derrida a fim de completar Levinas. Para Warner, Buber é suficiente para acomodar a entrada da terceira parte e a responsabilidade pelo Outro. Ao permitir diferentes tipos de relações e de movimentos entre elas, Buber reconhece a complexidade da relação um-a-muitos, algo que – segundo Warner – Campbell encontra na desconstrução de Derrida.

Em resposta a Warner, Campbell afirma que a desconstrução de Derrida e a responsabilidade ética de Levinas são complementares porque “a alteridade incita a ética e a responsabilidade uma à outra, uma vez que ambas dependem do reconhecimento de uma condição estrutural de alteridade anterior à subjetividade e ao pensamento” (Campbell, op. cit., p. 464). Segundo Campbell, o modo como a relação pré-original de Levinas pode ser transposta para um contexto de uma-a-muitos sem perder seu caráter de interdependência radical é viabilizado pela intervenção da responsabilidade heterônoma nos argumentos sobre liberdade autônoma. Para o autor, essa possibilidade pode ser pensada através de Derrida (Ibid., p. 468). “A desconstrução é, sem si, uma resposta positiva a uma alteridade que necessariamente a chama, coloca em questão ou motiva. A desconstrução é portanto uma vocação – uma resposta a um chamado...” (Derrida apud Campbell, 1994, p. 468). Assim, a questão não é derivar uma ética da desconstrução, mas reconhecer que a desconstrução tem uma base ética devido à sua orientação ao chamado do outro, compatível com a compreensão de alteridade de Levinas:

“Na relação com o outro não existe fusão: a relação com o outro é vislumbrada como alteridade. O outro é alteridade. (...) Na alteridade da face, o para-o-outro comanda o *Eu*. (...) Socialidade é a alteridade da face, do para-o-outro que me chama, uma voz que surge dentro de mim antes de toda a expressão verbal. (...) Eu sou ordenado a responder pela vida da outra pessoa. Eu não tenho o direito de deixá-la à própria morte” (Levinas, op. cit., p. 103-104, tradução da autora).

A segunda crítica que Warner dirige a Campbell concerne à passividade da relação original toda-abrangente de Levinas no que tange à responsabilidade. Para Warner, responsabilidade significa sair em direção ao Outro; e isso requer energia. É preciso mostrar que somos responsáveis. Assim, Warner entende que ser eticamente responsável é alcançar o Outro ativamente, o que requer esforço e não pode portanto ser baseado na passividade de uma posição original de intersubjetividade. Segundo Warner, uma vez que Levinas não concebe nenhum movimento do tipo Eu-Isso para Eu-Tu (e vice-versa), não há em Levinas nenhum movimento em direção à posição de responsabilidade.

Warner vê o movimento de Campbell em direção a Derrida como uma forma de superar a (suposta) passividade de Levinas: “[o] Outro precede a filosofia e necessariamente provoca o sujeito antes que qualquer questionamento genuíno possa começar” (Derrida apud Warner, op. cit., p. 123). Para Warner, o argumento de Derrida de que a alteridade necessariamente provoca o sujeito soluciona o problema da passividade ou neutralidade em Levinas. Não sendo suficiente a relação intersubjetiva original, esta deve se tornar ativa e energética através da provocação da desconstrução (Warner, op. cit., p. 123). Campbell estaria aderindo ao argumento principal de Levinas da intersubjetividade e respondendo ao problema da passividade ao especificar que tipo de filosofia é energizante. Segundo Warner, Buber por si só é suficiente, uma vez que o movimento Eu-Tu para Eu-Isso tem a energia da responsabilidade que falta em Levinas, além de conservar a primazia da relação intersubjetiva.

Em resposta, Campbell declara que o reconhecimento de Levinas da natureza inescapável da responsabilidade não pode ser igualado à resignação àquela responsabilidade. Apesar de Levinas não ver nenhuma possibilidade de se escapar da relação pré-original de responsabilidade pelo Outro, o autor reconhece que essa responsabilidade é ofuscada, se não suprimida, em muitas circunstâncias. Levinas reconhece que o mundo não compreende tão-somente relações um-a-um, não obstante estas derivem do caráter interdependente da subjetividade. As

peças podem (e obviamente o fazem) conduzir suas relações com o Outro em termos de exploração, opressão e violência. Esses são modos de se relacionar com o Outro que manifestam claramente as características de uma relação Eu-Isso.

Segundo Campbell, Levinas não argumenta que nós devemos simplesmente permanecer dentro de uma responsabilidade “toda-abrangente”<sup>15</sup> e que nenhuma outra relação com o outro é concebível. Ao contrário, a responsabilidade pré-original é freqüentemente diminuída pela passagem para uma relação Eu-Isso. Mas apesar de a responsabilidade pré-original poder ser diminuída, ela não pode ser apagada. Portanto, a responsabilidade é diminuída, e não energizada, pela “escolha” da relação Eu-Isso. Para Campbell, não é a filosofia, mas a atitude crítica que ela propicia, que é energizante.

Além disso, Campbell levanta outro ponto digno de consideração. Por que a possibilidade da relação Eu-Isso seria desejável? Esse tipo de relação com o Outro é inevitável, mas é indesejável e deve, portanto, ser contestado devido à sua natureza não-ética. Na argumentação de Warner, a relação Eu-Isso se torna um pré-requisito para a responsabilidade, porque a concepção de Warner de responsabilidade como um mover-se em direção ao Outro requer energia, expressa no movimento da relação Eu-Isso para a relação Eu-Tu. Nesse sentido, parece que a relação Eu-Isso é algo inerente à condição humana, algo essencial à vida em sociedade. Contudo, as relações Eu-Isso, não obstante prevaletentes, nunca deveriam ser desejadas, mas sim resistidas.

Em face das questões levantadas até então, a pergunta a ser formulada é: que tipos de relação identidade/diferença – tanto em de um cenário um-a-um como em um cenário um-a-muitos – cumprem a promessa radical da responsabilidade ética? Como lidar com a entrada da terceira parte dentro da lógica da relação pré-original com o Outro? O desafio é, portanto, escolher estratégias políticas que contestem relações Eu-Isso em termos da responsabilidade pré-original que essas relações diminuem.

O principal elemento do *ethos* crítico propugnado durante todo esse capítulo é a afirmação da vida, que envolve encorajar o reconhecimento (1) da interdependência radical do ser e (2) de nossa responsabilidade inescapável pelo Outro. Esse *ethos* insta uma figuração diferente da política, cuja principal

---

<sup>15</sup> Do inglês “all-encompassing responsibility”.

preocupação passa a ser a luta por – ou em nome da – alteridade. Contudo, a intersubjetividade radical na qual estamos todos imersos e a responsabilidade pré-original que dela deriva não devem ser subvertidas na forma do “respeito pela diferença simplesmente enquanto diferença”. A absolutização da diferença, i.e., a idéia de que todas as diferenças são boas e dignas de preservação simplesmente por serem diferenças, impede o debate sobre as virtudes e defeitos relativos de formas de vida coexistentes (Bauman, 2003, p. 74, 96).

Tudo é permitido, mas nem todas as formas de diferença permitem que assim seja. Nesse sentido, o princípio da luta pela alteridade não pode ser lido como uma ética da tolerância do intolerável. Esse posicionamento difere radicalmente não só do fundamentalismo universalista que se recusa a reconhecer a pluralidade de formas que a humanidade pode assumir, mas também da indulgência promovida por certas variedades de uma política dita “multiculturalista”, que supõe a natureza essencialista das diferenças e, portanto, também a futilidade da negociação entre diferentes modos de vida. Nem todas as diferenças têm o mesmo valor, e alguns modos de vida e formas de união são eticamente superiores a outras; mas não há forma de definir qual é o que, a menos que seja dada a todas a oportunidade de defender e fundamentar seu pleito (Ibid., p. 73).

O “multiculturalismo” ou “pluralismo cultural” é orientado pelo postulado da tolerância liberal, pela preocupação com o direito das comunidades à auto-afirmação e com o reconhecimento público de suas identidades (escolhidas ou herdadas). Ele funciona, porém, como uma força essencialmente conservadora: seu efeito é a transformação das desigualdades incapazes de obter aceitação pública em “diferenças culturais” – coisas louvadas e apreciadas. O “multiculturalismo” aparece como um manifesto das classes ilustradas a favor da reconciliação: as novas realidades não são enfrentadas nem contestadas, há uma rendição a elas (Ibid., p. 120). O “multiculturalismo” funciona mediante a indiferença da sociedade quanto ao bem e ao mal. Assim, juntamente ao reconhecimento do direito à diferença, reconhece-se o direito à *indiferença* – o direito de abster-se de julgar (Ibid., p. 121). O resultado é a “aparência” de que não há política e, portanto, de que não há relações de poder.

Destarte, o reconhecimento da variedade cultural deve ser o começo, e não o fim da questão da relação identidade/diferença. Como um processo político,

consistindo de diálogo e negociação, o reconhecimento da diferença seria esvaziado e impossibilitado se, desde o início, fosse suposta a superioridade de alguns contendores e a inferioridade de outros. Por outro lado, o mesmo processo terminaria antes de começar se supuséssemos que cada diferença existente é digna de ser perpetuada apenas por ser diferença (Ibid., p. 122-123). Nesse sentido, o compromisso com a responsabilidade ética emerge como parâmetro *per se* da relação Eu/Outro. A ciência de que a origem do sujeito deriva de sua própria sujeição ao Outro em termos de responsabilidade ética não deve significar uma aceitação *a priori* do Outro, sem a devida consideração de suas práticas. O reconhecimento do “direito humano”, o direito de lutar pelo reconhecimento, deve ser um convite para um diálogo no curso do qual os méritos e deméritos da diferença em questão possam ser discutidos e (esperamos) acordados.

Essa necessidade de fomentação do diálogo encontra uníssono também em David Blaney e Naeem Inayatullah (1994), na forma da possibilidade da conversa entre culturas. Os autores demandam o reconhecimento da diferença em um espaço de conversa entre tradições, vozes, perspectivas e culturas. De fato, os autores estão propondo uma forma ideal de relação Eu/Outro, com base no respeito pelo Outro como um igual, o que faz possível a conversa e o diálogo (Ibid., p. 24). Essa forma ideal de relação Eu/Outro vai ao encontro das propostas de Campbell, inspirado em Levinas, e de Bauman, no sentido de que não implica uma aceitação incondicional da diferença, mas pressupõe o respeito necessário para o diálogo.

Segundo Blaney e Inayatullah, não obstante o diálogo funcione melhor em contextos em que os participantes sejam valorizados como iguais, a possibilidade de conversa entre culturas pode ser construída mesmo em condições de oposição e hierarquia. Formas ideais de relação Eu/Outro podem estabelecer a conversa entre opressores e oprimidos, ganhadores e perdedores: pela descoberta do nosso Outro interior, podemos simultaneamente chamar o Outro para o diálogo (Ibid., p. 26). O contato com o Outro pode ser usado para reavaliar nossas próprias tradições, reinterpretando-as a fim de incorporar criticamente o impacto do Outro. Nesse processo, é possível transformar e fortalecer nossa própria cultura sem solapar sua autenticidade. Assim, o Outro – tanto interno quanto externo – torna-se um aliado no processo de auto-reflexão crítica (Ibid., p. 32-33).

Uma das implicações que podemos inferir da forma ideal de relação Eu/Outro que traz em si a possibilidade de diálogo mesmo entre opressor e oprimido é a ubiqüidade da liberdade como condição para a realização das relações de poder. Segundo Foucault, a liberdade “é a condição ontológica para a ética” e a possibilidade para a política.

“Se uma das partes [o oprimido] estivesse completamente à disposição da outra [o opressor] e se tornasse sua coisa, um objeto sobre o qual [o opressor] pudesse usar de violência irrestrita e ilimitada, não haveria nenhuma relação de poder. Assim, a fim de que relações de poder sejam ativadas, deve haver pelo menos um certo grau de liberdade entre ambas as partes. Mesmo quando a relação de poder está completamente desequilibrada, quando se pode verdadeiramente dizer que um dos lados tem “poder total” sobre o outro, o poder só pode ser exercido sobre o outro na medida em que o outro ainda tem a opção de se matar, de se pular pela janela ou de matar a outra pessoa. (...) Isso significa que nas relações de poder existe necessariamente a possibilidade de resistência (de resistência violenta, luta, mentira, estratégias capazes de reverter a situação), porque se essa possibilidade não existisse não haveria relações de poder” (Foucault apud Campbell, 1998b, p. 511, tradução da autora).

Sendo assim, poder e liberdade não são contraditórios ou excludentes. Se as relações de poder estão presentes em todas as áreas sociais, é porque a liberdade também está em toda parte. Para Foucault, a condição de humanidade não emerge da existência de uma qualidade essencial e universal, anterior ao envolvimento em relações de poder. A humanidade em Foucault está necessariamente implicada e produzida por relações de poder. Temos então que tanto Foucault quanto Levinas rejeitam a metafísica de presença do sujeito autônomo e soberano. Para ambos os pensadores, o sujeito só se torna sujeito enquanto tal em uma situação necessariamente relacional. Uma situação de alteridade infra-estrutural: por um lado, caracterizada pela intersubjetividade radical e pela responsabilidade “toda-abrangente” das quais não se pode escapar; por outro, marcada pela ubiqüidade das relações de poder e da liberdade que lhe são inerentes.

Essa conclusão ontopolítica tem implicações ético-políticas: relações de poder não podem ser evitadas e nem consideradas “más”, pois sem elas a sociedade não existiria (Campbell, 1998b, p. 511-512). E porque as relações de poder só são possíveis no contexto de liberdade, as práticas que constituem o sujeito enquanto tal *devem* envolver resistência. Nesse sentido, Foucault não

pensa que a resistência a formas de dominação requer justificativa. A resistência é um efeito da liberdade humana e é, portanto, integral à vida (Ibid., p. 513).

Destarte, a afirmação ativa da alteridade deve envolver o desejo de se opor ativamente e resistir – e, dependendo das circunstâncias, até mesmo de forma violenta – àquelas forças que tentam apagar, aniquilar ou erradicar a alteridade (Ibid., p. 513). O que deve ser oposto não é simplesmente o que causa distúrbio ou irritação, mas aquelas relações de poder que, ao lidar com a diferença, passam do distúrbio à opressão, da irritação à repressão e da contestação à erradicação. Ou seja, devem ser combatidas todas aquelas visões morais que suprimem o caráter construído, contingente e relacional da identidade (Ibid., p. 514).

Este capítulo cumpriu três objetivos. Em primeiro lugar, apresentamos as abordagens pós-moderna e pós-estruturalista como nosso marco teórico de referência. Explicitamos as relações que essas abordagens estabelecem entre poder, política e história, e as implicações dessas relações em termos epistemológicos. Em segundo lugar, versamos sobre como o *ethos* crítico inerente a essas perspectivas pode ser viabilizado pela abordagem de desconstrução. Isso é possível devido à compreensão pós-moderna e pós-estruturalista sobre a relação entre linguagem e mundo e sobre a constituição performática da realidade. Finalmente, adentramos em uma discussão de teor mais filosófico sobre a relação entre subjetividade, responsabilidade e ética, e sobre como essa relação aponta as diretrizes para uma política ética e responsável em relação à diferença.

Os dois capítulos que se seguem pretendem ser (mais) uma análise de discursos acadêmicos sobre o genocídio em Ruanda, feita à luz do referencial teórico previamente discutido. Em conjunto, esses dois capítulos tencionam demonstrar a incapacidade de sustentação das narrativas analisadas, cuja fragilidade reside na atribuição de uma origem ao genocídio. Por meio da explicitação de suas suposições ontopolíticas à luz de sua própria historicidade será possível ver como essas suposições foram constituídas performativamente; que ao invés de naturais elas são na realidade um produto da agência humana. Nesse sentido, nossa proposta abraça o compromisso com a “desnaturalização” de tudo aquilo que é tomado como dado, óbvio e/ou não questionado nessas narrativas. Através da constatação do caráter não essencial dessas suposições, de sua ausência de fundação última, poderemos demonstrar a fragilidade dessas narrativas em termos de sua aspiração à teleologia.