

**JOSÉ MANUEL PUREZA**

Professor Associado

Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

---

**Relatório da Unidade Curricular**

# **CONSTRUÇÕES TEÓRICAS DA PAZ**

Do Programa de Doutoramento em

Política Internacional e Resolução de Conflitos

**Coimbra, 2009**

O presente Relatório destina-se à realização de Provas de Agregação na área de Relações Internacionais (especialidade de História e Teoria das Relações Internacionais), de acordo com o disposto no Despacho Reitoral nº 544/97, publicado no Diário da República (II Série) em 16 de Maio de 1997

Dando cumprimento ao disposto na alínea b) do artigo 5º do Decreto-Lei nº 239/2007 de 19 de Junho, apresento neste Relatório os objectivos e conteúdos da unidade curricular de “Construções Teóricas da Paz”, do Programa de Doutoramento em Política Internacional e Resolução de Conflitos da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, e as orientações pedagógicas seguidas na sua docência.

## 1. ENQUADRAMENTO E SENTIDO DA UNIDADE CURRICULAR

A unidade curricular de “Construções Teóricas da Paz” integra o plano de estudos do Programa de Doutoramento em Política Internacional e Resolução de Conflitos da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Ao aprovar este programa, inicialmente (Despacho Reitoral nº 23372, de 15 de Novembro de 2004) como programa conjunto de mestrado e doutoramento, a Universidade de Coimbra assumiu como desafio fundamental a formação de competências especializadas em estudos sobre a paz e os conflitos, seguindo assim as escolhas estratégicas adoptadas em matéria de estudos avançados por muitas das universidades e dos centros de investigação mais prestigiados, no plano mundial, na área das Relações Internacionais. Esse desafio foi então associado à necessidade de, diante dos novos cenários de conflitualidade do pós-Guerra Fria, investir em competências de leitura mais adequada e exigente da realidade internacional e estimular novas respostas às interrogações sobre o papel e os limites dos actores tradicionais e dos novos actores intervenientes nos conflitos em causa.

Com efeito, os anos então volvidos sobre a abertura do novo cenário internacional pós-Guerra Fria haviam sido marcados, no plano político e no plano do debate académico, pela identificação de “novas guerras”, alegadamente com fundamento etno-religioso, ocorridas na periferia do sistema-mundo e articuladas quer com o que se veio a designar por “emergências políticas complexas” quer com a economia global (fosse pela via das redes globais de economia informal, fosse pela via do acesso a armamento, fosse ainda pelas desestruturações locais geradas pelas dinâmicas globais). A resposta a esta centralidade dos (alegadamente) novos contornos da conflitualidade na agenda internacional fôra a legitimação de um crescente intervencionismo internacional. A paz procurada para esses novos cenários foi alicerçada num movimento compósito de cálculo geopolítico e de activismo humanitário. Dessa mistura heteróclita resultou um discurso que ganhou hegemonia na academia e nas políticas e de que a “Agenda para a Paz”, publicada pelo então Secretário-Geral das Nações Unidas Boutros-Ghali em 1992, constituiu a síntese mais importante. A prioridade conferida à diplomacia preventiva, a chamada de atenção para as raízes estruturais (sobretudo de natureza económica e social) dos conflitos, o papel

conferido às organizações não governamentais nos processos de reconstrução e a fixação de padrões de “boa governação” em escala mundial – eis alguns dos principais ingredientes da Agenda para a Paz e que, na viragem do século XX para o século XXI, foram assumidos como desafio formativo pela generalidade das universidades com planos de estudos em Relações Internacionais. Assim foi também com a Universidade de Coimbra, através deste programa de mestrado e doutoramento.

A adequação a que o ciclo de estudos em apreço foi submetido, já em 2007, através do Despacho n.º 13 417-Z/2007, de 27 de Junho, no quadro da implementação do chamado “Processo de Bolonha”, permitiu clarificar as suas opções temáticas e os seus objectivos académicos e ajustá-los aos desenvolvimentos tanto da prática internacional como do debate crítico que sobre ela se havia entretanto feito sentir. Tendo autonomizado dois ciclos de estudos diferentes – segundo ciclo de formação avançada genérica em Relações Internacionais e terceiro ciclo de especialização temática – a Faculdade de Economia fixou como objectivo do programa de doutoramento (cito o Pedido de Registo de Adequação que fundamentou a Deliberação do Senado da Universidade n.º 230/2006, de 8 de Novembro) “a formação avançada de competências em prevenção de conflitos, em técnicas de transformação e resolução de conflitos e em reconstrução pós-bélica, bem como a criação de capacidades de excelência em avaliação crítica das respectivas práticas e quadros formais. Daí a opção por um programa que combina valências de formação técnica com valências de enquadramento teórico e de leitura política.”

O sentido da colocação da unidade curricular de Construções Teóricas da Paz no primeiro semestre do ciclo de estudos foi precisamente o de favorecer um questionamento crítico dos discursos e das práticas da resolução de conflitos e da reconstrução pós-conflito (objecto de duas outras unidades curriculares do primeiro ano do programa), procurando desta forma evitar a formação de uma visão ideológica pouco reflectida a partir dos consensos ocasionais cristalizados em torno da factualidade da aplicação de técnicas de prevenção de conflitos ou de reconstrução pós-conflito. Parafraseando um conhecido enunciado de Robert Cox (1986: 207), a visão da paz subjacente à generalidade do discurso sobre resolução de conflitos é, no nosso tempo, um discurso “para alguém e para algum propósito”. Importa, pois, sem cedências a estratégias superficiais de suspeição, buscar as raízes discursivas e conceptuais de que se alimenta, ainda que frequentemente sem o assumir de forma explícita, a cultura da paz hegemónica no nosso tempo, que legitima quer os instrumentos concretos de prevenção, gestão, resolução e transformação de conflitos

quer as mundividências que naturalizam a sua adopção como solução universal. Ora, o debate em torno das construções teóricas da paz actualmente dominantes e o conhecimento das suas genealogias e fundamentos revela-se uma ferramenta essencial para esse objectivo de criar um conhecimento situado e desdogmatizado.

Eis, pois, o objectivo central da unidade curricular de Construções Teóricas da Paz: fornecer elementos fundamentais de compreensão da heterogeneidade de discursos sobre a paz e identificar as filiações dessa heterogeneidade quer na diversidade de “cosmologias sociais” (Galtung, 1981) quer na pluralidade de leituras teóricas da realidade internacional. Pretende-se, deste modo, contribuir para o desenvolvimento de capacidades de contextualização das estratégias “técnicas” de construção da paz e de relacionamento intelectualmente exigente com a complexidade profunda da agenda que subjaz ao consenso de superfície sobre a paz no sistema internacional contemporâneo. Trata-se, pois, de uma peça importante da estratégia pedagógica pretendida por este programa de doutoramento: desenvolver, a par de competências cognitivas, também competências sociais (designadamente a elaboração de reflexão crítica sobre discursos e políticas em matéria de construção ou de consolidação da paz) e competências éticas (em especial a capacidade de desconstruir os diferentes discursos sobre a paz à luz de critérios normativos inspiradores do trabalho teórico em Relações Internacionais).

## 2. CONTEÚDOS DA UNIDADE CURRICULAR

### 2.1. PROGRAMA – APRESENTAÇÃO SINTÉTICA

#### *INTRODUÇÃO: A CAMINHADA HISTÓRICA DA PAZ*

1. A prevalência da paz (imperfeita) na História
2. A necessidade de uma inversão epistemológica

#### *PRIMEIRA PARTE: PAZ E COSMOLOGIAS SOCIAIS MATRICIAIS*

1. A noção de cosmologia social
2. A paz nas cosmologias sociais matriciais do oriente
  - a. *Paz e tradição hindu*
  - b. *Paz e tradição budista*
  - c. *Paz e tradição confucionista*
3. A paz nas cosmologias sociais matriciais do ocidente
  - a. *Paz e tradição islâmica*
  - b. *Paz e tradição judaica*
  - c. *Paz e tradição cristã*
  - d. *Paz e tradição greco-romana*

SEGUNDA PARTE: O DISCURSO MODERNO SOBRE A PAZ COMO DISCURSO HEGEMÓNICO

1. As rupturas modernas: secularização, soberania, fragmentação
2. Os “clássicos modernos”
  - a. *Hobbes*
  - b. *Kant*
3. Tópicos do discurso moderno sobre a paz

TERCEIRA PARTE: AS CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS

1. Re-construções da hegemonia teórica e política da modernidade
  - 1.1. *Paz e pensamento realista: a paz da vitória*
    - a) paz e dilema de segurança
    - b) a paz como hegemonia do vencedor
  - 1.2. *Paz e pensamento liberal: a paz da cooperação*
    - a) a paz democrática
    - b) a paz pelo direito
    - c) a paz pelo comércio
2. Críticas da hegemonia moderna
  - 2.1. *Aquém da ruptura: os compromissos estruturalista e construtivista*
    - a) o estruturalismo marxista
    - b) o estruturalismo da dependência
    - c) o estruturalismo galtunguiano
    - d) os construtivismos

*2.2. Paz e teoria crítica: a paz como emancipação*

*2.3. Paz e pós-estruturalismo: as múltiplas pazes*



## 2.2. DESENVOLVIMENTO DOS CONTEÚDOS PROGRAMÁTICOS

### *INTRODUÇÃO: A CAMINHADA HISTÓRICA DA PAZ*

#### 1. A prevalência da paz (imperfeita) na História

A observação e periodização da História – e, sobretudo, das relações internacionais – sob o prisma da paz é uma opção contra a corrente dominante das coisas. E, no entanto, as experiências pacíficas – sob a forma de intercâmbio, de cooperação, de solidariedade ou de diplomacia – têm sido dominantes na História (Muñoz e López, 2000: 15). Na verdade, o estatuto da paz na historiografia tem sido, salvo exceções pontuais, o do silêncio decorrente da banalização. Talvez também porque falar da paz pela positiva se revele um exercício de enorme dificuldade, tal é a falta de pontos de referência para a avaliação. Por isso mesmo, Francisco Muñoz e Mario López (Ibidem: 30) puderam escrever que “a paz ‘inominada’, não medida nem no tempo nem no espaço, dilui-se na representação geométrica dos ‘grandes acontecimentos’, entre os quais ocupam lugar relevante as guerras, as conflagrações, etc., que balizam o fluir histórico e que, assim, representam e distorcem de modo aparentemente continuado, a perspectiva dos ritmos sociais.”

O resgate dessa história silenciosa é uma das tarefas essenciais dos Estudos para a Paz. Sem ele, a intenção normativa da *peace research* revela-se quimérica porque falha de materialidade histórica que lhe dê suporte. O sentido dessa tarefa é claro: a perpetuação passiva (ou deliberada, por maioria de razão) do silêncio sobre a presença dominante da paz na História constituirá a historiografia sobre a violência numa revelação determinista, constituindo-a assim em fundamento incontornável e incontestado de uma agenda de investigação e até de uma acção política que tenderá a conferir às rupturas violentas o papel de verdadeiro motor da História.

Essa prevalência factual do que bem se poderia designar por “paz das pequenas coisas” sobre o carácter violento dos “grandes acontecimentos” remete-nos assim para o conceito de *paz imperfeita*, definida por Francisco Muñoz como (2001: 38) “todas as experiências e instâncias em que os conflitos foram regulados de modo pacífico, ou seja,

em que os indivíduos e/ou os grupos humanos optaram por facilitar a satisfação das necessidades dos outros, sem que nenhuma causa estranha à sua vontade o tenha impedido”.

A noção de paz imperfeita tem o mérito fundamental de desarmadilhar a falsa oposição entre paz e conflitos. A paz experimenta-se num universo marcado pela conflitualidade, não é nem pode ser o seu oposto. Do que se trata não é de eliminar os conflitos, pois que é certo que é neles que radica a dinâmica de mudança social. Ao adjectivar a paz como imperfeita sublinha-se a centralidade de uma certa forma de relacionamento com a conflitualidade, aquela que se traduz na sua transformação por meios e para resultados pacíficos. Uma paz sempre dinâmica, portanto; e, por isso, sempre imperfeita. A paz imperfeita é pois uma categoria analítica que combate as pretensões apodícticas dos discursos maximalistas sobre a paz que acabam por remetê-la invariavelmente para o domínio da impossibilidade. Esta noção de paz imperfeita, ao invés, sublinha a natureza sempre inacabada dos momentos de paz, dos espaços pacíficos e dos gestos e palavras dos actores pacíficos. As construções teóricas da paz integram, no entender dos autores citados, esse acervo plural de referências de que se faz a prevalência da paz imperfeita. São precipitados, no tempo e no espaço, de mundividências, com ingredientes e intensidade variáveis, que assumem a ambição de transpor a fasquia da quotidianidade trivializada da paz imperfeita e de imaginar as relações sociais no seu conjunto guiadas pelo imperativo da transformação pacífica dos conflitos.

## **2. A necessidade de uma inversão epistemológica**

O resgate da prevalência da paz (imperfeita) na História supõe uma superação dos obstáculos à sua consciência social. A escola de Granada que tenho vindo a referir identifica dois obstáculos principais. Por um lado, o facto de a paz não ter sido objecto central de estudo e de investigação, o que determina um assinalável registo de ignorância sobre ela. Por outro, e como reverso deste primeiro, o sobredimensionar do papel da violência na História.

A descompensação conceptual e epistemológica entre a violência e a paz (Muñoz, 2001: 44) não foi superada pelos próprios Estudos para a Paz. Com efeito, aqueles que foram os seus principais contributos para a análise da realidade – em especial a inclusão da

violência estrutural e da violência cultural na cartografia das violências – reforçaram ainda mais a centralidade da violência como objecto de pesquisa. A enorme dificuldade de conferir materialidade ao conceito de paz positiva, enunciado por Johan Galtung logo em 1964, é a prova acabada deste défice. Há, pois, uma paradoxal força da violência no pensamento sobre a paz.

É face a este paradoxo que se impõe – em especial no quadro de um programa de doutoramento em Estudos para a Paz – uma inversão epistemológica que privilegie, de modo oposto ao do cânone nos estudos tradicionais de Relações Internacionais e mesmo nos *peace and conflict studies*, não apenas outros pressupostos de análise mas também uma focagem qualitativa distinta (Ibidem: 46) que confira aos momentos de paz e aos agentes pacíficos um espaço analítico acrescido. Trata-se, assim, de assumir como agenda aquela que confira prioridade a “investigar as características dos momentos de paz reconhecendo o seu carácter processual e consequentemente imperfeito, em vez de basear a investigação na guerra ou na violência. Desta forma dar-nos-emos conta de que há mais momentos de paz do que de violência e que a paz tem uma realidade conceptual maior que a da violência” (Martínez Guzmán, 2001: 68).

Ao situar as construções teóricas da paz, ao longo do tempo, no campo diverso da paz imperfeita, estou ciente de que se pode tratar de uma opção metodológica – e epistemológica, pelo que acabei de invocar – de alto risco. Bastaria lembrar a advertência fundadora da “escola nórdica” dos Estudos para a Paz contra a falta de rigor dos pensamentos que a antecederam ao descurem uma análise criteriosa e sistemática das várias formas de violência: física, estrutural e cultural. Mas equívoco verdadeiramente seria compreender as construções teóricas da paz que se foram sucedendo como receituários unívocos contrapostos a práticas de violência igualmente unívocas. Nem umas nem outras são efectivamente assim. Há matizes. E a centralidade da “imperfeição” é o que permite, para além do sublinhado do primado quotidiano das pazes sobre as violências, matizar as dicotomias entre paz e violência, fundadoras da *peace research*. Na verdade, como lembra Vicent Martínez Guzmán (Ibidem: 69), existe uma imensidão de situações intermédias que estimulam dialécticas abertas, possibilistas e negociadoras e que nos colocam diante de um espectro ou de um continuum de transições graduais em que a paz não aparece como uma categoria esplendorosa mas sim como uma alternativa que se vai construindo a partir de combates plurais contra a violência em vista de relações sociais duradouras, justas, pacíficas e... imperfeitas.

## ***PRIMEIRA PARTE: PAZ E COSMOLOGIAS SOCIAIS MATRICIAIS***

### **1. A noção de cosmologia social**

Uma primeira aproximação à diversidade de construções teóricas da paz passa pela identificação dos significados que ela assume em cada uma das grandes matrizes culturais da História. Johan Galtung (1981: 184) apela a esse exercício primeiro de contextualização das diferentes acepções de paz nas grandes tradições que norteiam a formação de conceitos e que conferem unidade e sentido às ordens de valores. O conceito operativo fundamental a que Galtung faz aqui apelo é o de *cosmologia social*. Refere-o este autor à “ideologia profunda” de cada matriz cultural, àquele que é o núcleo mais denso de identificação do sentido final da própria humanidade para/em cada cultura e que singulariza, por isso, em última análise, as diferentes culturas. Sugerindo um paralelismo entre a cosmologia social de cada cultura e a construção psicológica da personalidade para cada indivíduo, Galtung não confina a cosmologia social, como adverte Lawler (1995: 192), ao universo restrito dos ideais por contraposição ao universo das estruturas materiais – trata-se, outrossim, de algo que radica não só nas cosmovisões, nas *Weltanschauungen* de cada civilização ou cultura, mas também nas suas estruturas mais profundas de organização material.

Esta arrumação “civilizacional” ou cultural das concepções históricas de paz merece duas observações de sinal tendencialmente contraditório. Por um lado, é uma proposta de leitura que procura encontrar nessas ideologias profundas traços de permanência para além das variações, isto é, procura identificar os suportes de unidade ou de continuidade entre diferentes construções ideológicas circunstanciais que assinalam o percurso de sedimentação das culturas (unindo, por exemplo, o cristianismo, o liberalismo e o marxismo sob a mesma categoria de “cosmologia social ocidental”). Por outro lado, porém, trata-se de uma proposta que integra, em primeiro plano de importância, a variabilidade interna de todas as culturas. Na verdade, também na leitura galtunguiana – tal como em Santos (1995: 337) – as culturas são sempre abordadas como construções compósitas, em que aos traços definidores desses núcleos duros que são as cosmologias sociais se adicionam precipitados históricos singulares e situados que alimentam, em cada uma delas, tensões entre versões mais abertas e versões mais fechadas, entre versões mais conservadoras e versões mais progressistas, enfim entre versões mais susceptíveis de

acolherem os desafios de equivalentes isomórficos de outras culturas e versões mais avessas a tais reptos.

O que a seguir se propõe é uma síntese de uma cartografia dessas visões da paz construída a partir das distintas cosmologias sociais fundamentais.

## **2. A paz nas cosmologias sociais matriciais do oriente**

“Enquanto o Ocidente – excepto na Idade Média – foi extrovertido e centrífugo, sempre animado pela ambição de ter um alcance global na acção ou pelo menos teórica e conceptualmente, o Oriente é mais introvertido e centrípeto.” (Galtung, 1981: 191). Esta marca da auto-contenção parece ser o principal traço comum às diversas cosmologias sociais orientais. Há nelas uma centragem sobre o próprio, o íntimo, que afasta tendências de projecção dos seus pressupostos sobre o exterior. Estamos pois diante de duas lógicas substancialmente distintas: enquanto as cosmologias sociais ocidentais integraram conceitos de paz com vocação universal, as cosmologias sociais orientais acolheram construções de paz que sublinham acima de tudo a harmonia intra-pessoal. Subjaz-lhes, além disso, uma diferente concepção do tempo, não linear mas centrada na ideia de uma espiral ascendente que conduz a uma condição final de superação. Sobre este fundo comum recortam-se as especificidades das tradições hindu, budista e confucionista.

### ***a. Paz e tradição hindu***

O hinduísmo actual tem as suas raízes num vasto conjunto de tradições filosóficas e religiosas orais, desde a tradição védica, à tradição brâmane, passando pela tradição dos Upanixades. Ao ritualismo litúrgico da primeira e da segunda, esta terceira raiz acrescentou a dimensão metafísica e mística que centrou a mundividência hindu no conhecimento e realização interiores orientados para a indagação metafísica pelos princípios superiores. Desta raiz brotou uma diversidade de escolas ortodoxas que articulam a descrição dos objectos últimos do conhecimento (*vedanta*) com a sua experimentação vivencial (*yoga*).

A tensão, central no hinduísmo, entre a limitação natural da condição humana e a capacidade individual de libertação desses limites (*moksa*) é decisiva para a construção hindu da paz. De algum modo, cada pessoa que supera a condição limitativa da sua dimensão humana através das formas de justa acção (*karma*), é percebido como uma célula da Terra da Liberdade (*Moksa Bhumi*) em que todos são expressão da unidade da família humana

(*vasudhaiva kutumbakam*). É através da disciplina, do desapego, do auto-controlo do corpo e da purificação das emoções e da mente que cada um alcança essa libertação e se converte num ser emancipado (*jivanmukta*) da aparência, da ignorância e do sofrimento inerentes à condição fenoménica. É na consecução dessa emancipação, em que a essência individual se identifica com a essência universal, que o indivíduo atinge um estado de paz, de felicidade e de plenitude (Fernández Herrería, 2004: 543). Toda esta construção assenta no conhecimento da diferenciação essencial entre o dever recto (*Dharma*) e o dever errado (*Adharma*), sendo princípio básico do hinduísmo a convicção de que todos e todas têm uma natureza divina capaz de ser revelada por um comportamento e uma meditação adequadas que se materializam em um de quatro caminhos: o yoga do auto-conhecimento (*jñāna yoga*), o yoga da acção desinteressada (*karma yoga*), o yoga da mente e da meditação (*rāja yoga*) e o yoga da devoção (*bhakti yoga*).

Neste contexto, assume um estatuto crucial o princípio de *ahimsā* (não-violência). Ele condensa fundamentalmente a tese de que a paz é uma condição permanente inerente à libertação de cada um e não um estado contingente e superficial. *Ahimsā*, enquanto auto-controlo de todas as violências que se exprimam em acções ou em sentimentos, é, no fundo, uma atitude que testa, a cada momento a solidez dessa libertação. Na sua essência, *ahimsā* implica o respeito pelas opiniões diferentes, assumidas como pontos de vista, isto é, como manifestações da infinitude do pensamento humano enquanto expressão de Deus e do Universo. A *ahimsā*, enquanto concretização negativa-proibitiva da crença em que todas as formas de vida são sagradas, veio a ser articulada, no pensamento gandhista, com a sua formulação pela positiva, a *satyagraha*: não só causar dano a alguém é causar dano a todos, mas também causar bem a alguém é causar bem a todos. Em suma, a construção da paz na cosmologia social hindu é a de “uma paz interior relacionada com a felicidade num contexto espiritual” (Ibidem: 543).

### ***b. Paz e tradição budista***

A pluralidade de escolas do budismo – designadamente a de Theravada, a de Mahayana e a de Vajrayana – reconduz-se a uma comunidade de pensamento que se traduz numa religião não teísta assente em três convicções essenciais que lhe conferem singularidade.

Em primeiro lugar, o budismo articula a negação da unicidade individual de cada ser (a doutrina da *anatta*) com a afirmação da não permanência de todas as coisas, incluindo

o pensamento e a consciência (a doutrina da *anicca*). Se a primeira aponta para a unidade de um espírito transpessoal que envolve todas as pessoas e a natureza, a segunda insinua uma realidade em permanente mudança, sempre a revelar-se. A circularidade de uma realidade que não nasce num momento certo, antes se oferece num permanente devir é, de facto, um elemento nuclear do budismo. Neste sentido, o budismo afasta-se da busca do conhecimento definitivo sobre a realidade e abre-se à contemplação de uma realidade que flui em crescente complexidade e contradição.

Em segundo lugar, o budismo professa uma visão não linear do tempo e da História. A “roda da vida” (*samsara*), como ciclo constante de renascimento, é o avesso da visão da morte como definitividade. Enquanto não superarem a ignorância dualista e os desejos possessivos, os seres estão em contínua mutação, sendo as condições de renascimento num dos seis mundos da existência (divino, semi-divino, humano, animal, infernal ou de espíritos ávidos) determinadas pela orientação positiva ou negativa do *karma* de cada um. O budismo recusa o entendimento ocidental da trajectória emancipadora das vidas e opõe-lhe uma concepção do tempo infinito, em que não há princípio nem fim e em que passado, presente e futuro estão unidos pela mesma malha kármica.

Todavia, aquela circularidade tendencialmente eterna pode ser quebrada. E esse é o terceiro traço que importa sublinhar: a sequência das “quatro nobres verdades” – a) toda a vida é sofrimento (*dukkha*), no sentido de experiência do limite, da insatisfação e da imperfeição; b) a origem do sofrimento não resulta das acções ou inacções de nenhum deus onipotente, mas sim da ignorância da natureza última que fomenta uma concepção erroneamente dualista entre sujeito e mundo e, conseqüentemente, alimenta desejos possessivos e egocentrismo; c) há um horizonte de quebra dessa permanente repetição do sofrimento pela abolição das suas causas profundas: o nirvana, enquanto distanciamento da “roda da vida” dos repetidos renascimentos – assim se introduz no centro da cosmologia budista a contraposição entre violência/sofrimento físico ou estrutural (*dukkha*) e a sua superação numa paz eterna, sem renascimentos para o sofrimento (*sukha*); e d) esse caminho (*maggā*) aberto a todos e a todas para atingir a superação do sofrimento inerentemente humano como possibilidade de paz fundada na quebra da fatalidade do sofrimento constrói-se de uma convergência entre ética (não causar dano a nenhum ser vivo), meditação (libertar a mente de qualquer conceito ou emoção negativos) e sabedoria (conhecer a vacuidade de todas as coisas).

Neste contexto, o principal legado do budismo para o pensamento sobre a paz é, como lembra Lawler (1995: 213), o de uma forma modesta e nunca acabada de a conceber, vendo-a sempre como uma paz das pequenas coisas, não animada por qualquer grande estratégia mas assente antes num esforço de convergência de múltiplas dinâmicas sem uma hierarquia ou um direccionamento únicos e privilegiando, nesse sentido, o processo à estrutura.

### ***c. Paz e tradição confucionista***

Das diferentes cosmologias sociais orientais, o confucionismo é aquela que mais relevo confere ao mundo secular, distanciando-se assim quer do hinduísmo quer do budismo e da sua comum centragem sobre uma construção da paz como inerentemente exterior a esse mundo (algo que a noção de *sânti* – tranquilidade da mente – partilhada por aquelas duas matrizes culturais procura retratar).

Em bom rigor, o confucionismo não é uma religião mas “uma ideologia de governo fundamentada em ritos” (San Guinés Aguilar, 2004: 170). É através dos ritos que cada pessoa assimila o que tem que fazer em função da sua posição social – donde, para Confúcio, a origem da conflitualidade está justamente no não cumprimento dos ritos e no desrespeito da função que cabe a cada um. Neste contexto, a construção sínica originária de paz balança entre *ho p'ing* e *p'ing ho*, escritos com os mesmos caracteres mas em ordem inversa e que se referem quer a um estado de espírito bem ordenado quer a uma determinada configuração da ordem política e social. Lembre-se, a este respeito, a importância conferida por Max Weber à identificação confucionista entre ordem cósmica e ordem social. Neste sentido, o conceito de *ho p'ing* exprime uma obediência à ordem cósmica de que a ordem social é tida como decorrência inseparável.

Neste mesmo sentido de aproximação a uma paz experimentada na esfera social e política e não apenas como atitude interior deve ser lida a noção de *heima* na cultura japonesa). Ora, como lembra Ishida (1969: 135), a tónica nacionalista gradualmente adquirida pelo xintoísmo e a divinização do imperador constituíram-se em quadro de sentido em que *heima* assumiu o significado de harmonia, entendida como adaptação quer interior quer social à ordem social e à estratificação rígida em que esta se apoiou.



### 3. A paz nas cosmologias sociais matriciais do ocidente

Se há marcas características que unem a pluralidade de cosmologias sociais matriciais do ocidente, essas são duas. Em primeiro lugar, trata-se de modos de pensar que se baseiam numa clara dicotomia entre o “nós” e o “eles”, entre o interior do grupo de referência e o seu exterior. Em segundo lugar, são construções da paz com uma vocação invariavelmente universal, que ambicionam regular a totalidade do espaço relacional. Neste contexto, a paz tende a ser concebida, ainda que com pequenas nuances diferenciadoras das várias cosmologias abrangidas, como assunto da esfera pública que implica a regulação das relações sociais internas ao grupo de pertença. A superação dessa dualidade entre a paz interna e a guerra com (ou n) o exterior só é concebível pela projecção/imposição universal da paz formulada do centro para a periferia. Nas palavras claras de Galtung, “uma guerra pela paz, uma guerra final, com vista a estender a paz interna do ocidente ao mundo inteiro, ocidentalizando-o de uma forma ou de outra.”

#### *a. Paz e tradição islâmica*

Como religião social e não individual (Molina Rueda, 2000: 167), o Islão é marcado por duas concepções articuladas sobre a paz: uma interior, feita de bem-estar e harmonia pessoal, e outra pública, materializada na regulação das relações entre grupos através de pactos ou acordos. Ambas contrastam, por natureza e pela pujança que adquiriram na prática, com a imagem feita de que a matriz islâmica da paz é a divisão do mundo entre *dar-al-Islam* (o território dos Islão), também designado por *dar-al-salam* (território da paz), e o território da guerra (*dar-al-harb*) ou território do infiel (*dar-al-kufr*). Para além da total ausência de fundamentação corânica de uma tal divisão – o que remete para a natureza circunstancial desta construção dicotómica (útil como estratégia de construção de identidades por contraste, no quadro do processo de formação dos Estados muçulmanos) – convém sublinhar que, na prática histórica do Islão, a “lei da paz” teve clara prevalência sobre a hostilidade (Khadduri, 2007: 145).

Essa prevalência tem várias materializações muito relevantes. Em primeiro lugar, a admissão de espaços intermédios entre o território do Islão e o território do infiel – o território da trégua (*dar-al-sulh*), não conquistado pelo Islão e que obtém a paz em contrapartida do pagamento de um tributo, e o território do pacto (*dar-al-`abd*), que

proprietários não muçulmanos podiam manter com a garantia de não serem alvo de ataque, a troca do pagamento de impostos (Molina Rueda, 2000: 173). Em segundo lugar, o Islão adoptou como seus alguns mecanismos fortes de solução pacífica de litígios: desde a arbitragem até à diplomacia, passando pela celebração de tratados (*hudna* ou *'ahd*) não só com comunidades de outras religiões monoteístas como inclusivamente com “infiéis qualificados” como os e as crentes que houvessem renegado a fé. Em terceiro lugar, o Islão desenvolveu práticas jurídicas e sociais de protecção do inimigo-infiel (*harbi*), designadamente o *aman* – uma promessa de protecção dada a um e a uma não crente, concretizada numa autorização de residência temporária num país muçulmano, envolvendo mesmo o reconhecimento da liberdade de profissão religiosa diferente ou de formação de uma comunidade com regras autónomas. Mas o símbolo maior dessa centralidade da atitude tolerante e pacífica no Islão será porventura o “Pacto Constitucional de Medina” (Molina Rueda, 2000: 168), em que o Profeta lança as bases de um Estado islâmico inclusivo, integrando as tribos judaicas e árabes numa lógica de coexistência pacífica.

Eis pois como a tolerância e a lei da paz se tornaram marcas experienciais do Islão, contrariando o estereótipo do mandamento da relação impiedosa da *Umma* com os infiéis. Todavia, esse traço de “concepção militante da paz como realização da justiça pela vontade divina” (Ishida, 1969: 137), que une a cosmologia islâmica com outras cosmologias ocidentais, não tem a mesma intensidade no Islão e na tradição hebraica. Na verdade, Javé é um deus exclusivo, cuja vontade legítima, por isso, a guerra; ao invés, Alá (como o Deus dos cristãos) é um deus para todos e todas, pelo que a conversão é o horizonte final que relativiza a guerra e a torna num entre outros instrumentos de realização.

### ***b. Paz e tradição judaica***

*“Ele julgará as nações e dará as suas leis a muitos povos, os quais transformarão as suas espadas em relhas de arados e as suas lanças em foices. Uma nação não levantará a espada contra a outra, e não se adestrarão mais para a guerra. Vinde Casa de Jacob! Caminhemos à luz do Senhor.”* (Primeiro Livro de Isaías, 2: 4-6).

A tradição judaica de construção da paz é atravessada por uma marcada dualidade. Por um lado, a paz foi alimento de recusa radical da normalidade do comportamento social. A história hebraica está, na verdade, povoada por experiências de marginalidade comunitária fundada em vivências de rigorismo pacifista incompatíveis com o

entendimento social dominante em cada momento. As diversas seitas que se foram formando a partir desta busca de um código de comportamento e de estruturação social orientado pelo valor supremo da paz. Veja-se o exemplo dos Essênios (Cano, 2000: 123) cuja identidade ancorava numa combinação entre cumprimento estrito da lei e pacifismo radical, pontuado pela recusa da luta armada e de qualquer tipo de violência, incluindo o sacrifício de animais, identidade essa materializada numa vida de ascetismo e comunitarismo à margem do tecido social.

Mas, mais do que esta dimensão, o principal legado da tradição hebraica para a teorização da paz consistiu em situá-la na aliança entre Javé e o povo eleito de Israel, uma relação pactuada da qual haveria de resultar para o povo um reino de justiça e de prosperidade, a Terra Prometida. Por outras palavras, o primeiro *Shalom*, o do tempo dos patriarcas, foi mais que tudo a paz do cumprimento da aliança com Javé e não tanto a paz directa com os outros povos (Adolf, 2009: 83). Esse entendimento haveria de ser resgatado, no período do êxodo, explicado pelos profetas como resultando da quebra da aliança: “*A casa de Israel e a casa de Judá violaram a aliança que Eu firmara com os seus pais. Por isso assim fala o Senhor: ‘Descarregarei sobre eles calamidades, às quais não poderão escapar.’*” (Jeremias, 11: 10-11). Nesse tempo de privação, *Shalom* passou a ter uma conotação muito mais interior, de uma paz pessoal feita de serenidade e de pureza espiritual, capaz de resistir aos ídolos estrangeiros e de assim ser instrumento de preservação da identidade diante da opressão. Pelo meio, durante o interregno da monarquia davídica e dos profetas como Josué, *Shalom* adquirira um sentido de paz imposta, articulada com a crença na fundamentação divina do direito de ocupação de territórios.

Javé não é um deus partilhável-universalizável, mas sim um deus tribal que dispensa proselitismos. A centralidade da aliança exclusiva entre Javé e o povo eleito impõe que a paz não seja percebida como marca directa da interacção entre povos e reinos mas sim como uma dádiva “verticalmente” recebida de Deus pelo povo eleito e levada depois aos outros povos através de pactos e alianças que replicam mundanamente a aliança do povo com Javé. Como lembra Galtung, não surpreende por isso que o “não matarás” do Decálogo tenha sido interpretado como proibindo o homicídio pessoal mas não a guerra, por se entender que esta poderia ser um instrumento da imposição dos ditames de Javé aos povos não escolhidos (1981: 185).

### **c. Paz e tradição cristã**

Partilhando da tradição hebraica da natureza derivada da paz humana relativamente à relação entre cada um/a e Deus, o cristianismo originário afasta-se dessa outra tradição ao refutar a tese do povo eleito. O que Jesus de Nazaré trouxe de profundamente novo não foi, portanto, a incindibilidade entre a paz entre as pessoas e a relação com “o Pai que está no céu” mas sim a rejeição da intermediação do povo escolhido como intérprete privilegiado dessa paz eterna. “Jesus estabeleceu os termos de uma nova aliança – uma aliança de paz não só entre os Judeus e Deus, mas também entre todos os seres humanos e entre eles e Deus” (Adolf, 2009: 89). É a cada um e a cada uma e a todos e todas que é feito o desafio da conversão (*metanóia*), pelo que o “povo de Deus” não tem fronteiras identitárias terrenas definidas: “*Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus.*” (Carta de São Paulo aos Gálatas, 3, 28). A mensagem cristã inicial faz ancorar a paz verdadeira nessa experiência individual de *agapé*, de entrega sacrificial gratuita e desinteressada. É ela que confere sentido ao princípio da não-violência expresso na advertência cristalina de Jesus: “*Ouvistes o que foi dito: ‘olho por olho e dente por dente’. Eu, porém, digo-vos: não oponhais resistência ao mau. Mas, se alguém te bater na face direita, oferece-lhe também a outra*” (Mateus, 5: 38-39). Uma entrega de boa vontade sempre sem destinatário privilegiado: “*Felizes os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus*” (Mateus: 5, 9). Em síntese, a proposta originária do cristianismo sobre a paz distancia-se da proposta judaica por não ser prerrogativa exclusiva de um povo nem se concretizar num lugar ou num tempo. Se o reino em que ela se consumará não é deste mundo, é na transformação do presente que se edifica esse reino do futuro.

### **d. Paz e tradição greco-romana**

Na antiguidade grega, Eirene, a deusa da paz, integrava a tríade das Horas junto com as suas duas irmãs Dike – a deusa da justiça, de uma vida ordenada em que os cidadãos regulavam as suas controvérsias por meios pacíficos – e Eunomia – a deusa do bom governo e do equilíbrio das pretensões. A interdependência entre as três exprime o primado do equilíbrio, do bem-estar e da harmonia (*homonoia*) e evidencia, portanto, a apetência grega por um conceito de paz positiva.

Aristófanes deu voz a essa aspiração ambiciosa: “*A paz cheira a hera, a passador do vinho, a balidos de cordeiro, a seios de mulheres que correm pelos campos, a escrava borracha, a odre entornado, e a tantas delícias.*”. “*Olha, repara como as cidades tagarelam uma com as outras. Fizeram as pazes e riem de felicidade.*” Esta construção de continuidade entre o macro e o micro, o pessoal e o comunitário, encontrou também eco em Platão e em Aristóteles: para eles, a paz identificava-se com o bem-estar individual e a harmonia entre cada pessoa e a comunidade, bem como entre as comunidades, por oposição à conflitualidade social e à guerra, assumindo-se assim como a condição da felicidade individual e de uma polis ideal. Essa continuidade entre o individual e o público está particularmente evidenciada na “República”, quando se afirma que “a guerra deriva das mesmas causas que são também causa de quase todos os males nos Estados, tanto privados como públicos” ou nas “Leis”, em que Platão adverte que “qualquer um de nós deveria viver uma vida de paz tanto quanto puder” e que “as cidades são nisto como indivíduos, porque uma cidade se é boa tem uma vida de paz, mas se é má tem uma vida de guerra tanto no seu interior como com o seu exterior”.

Mas não foi nunca alheia à construção grega da paz uma outra perspectiva, porventura hegemónica, em que a figura do “inimigo natural” desempenhou uma função crucial. De algum modo, a consideração dos bárbaros como inimigos naturais de Atenas (de novo em Platão, desde logo) colocou no centro do debate a alternativa entre a naturalização da violência quando usada contra o grupo exterior e a extensão da *homonoia* a uma *politeia* mais vasta do que a cidade, incluindo o estabelecimento de uma *koinonia* (parceria) com os povos “exteriores”.

A dialéctica entre paz no centro e violência contra a periferia marcou também a trajectória da *Pax* romana. Mais ainda: a *Pax* foi-se assumindo como estatuto imposto pelo centro sobre a periferia – os chefes romanos “criam desolação e chamam-lhe *pax*” (Tácito). De facto, a tradição da *Pax* está intimamente associada às políticas de assimilação implementadas nas terras conquistadas, sobretudo após a transmutação da República em Império. A *Pax Romana* enquanto instrumento do Império foi sempre, efectivamente, um mecanismo de dominação selectiva que garantiu a paz negativa no centro: enquanto a paz interna se alicerçava na prosperidade económica e na solidez das estruturas políticas e sociais servindo as classes dominantes, as incessantes guerras periféricas mantinham os povos invasores longe desse centro e consumavam-se numa paz imposta e garantida, em última análise, pelas legiões e pelo Direito.

Esta hegemonia da paz dual sofreu, ao longo do seu percurso de consolidação, diversos embates críticos importantes. Seguramente o mais forte foi o das elaborações da filosofia estóica. A concepção antropológica adoptada pela corrente estóica deu suporte a uma visão claramente em contraste com o dualismo dominante. A aspiração à *civitas máxima* assentou essencialmente em dois pilares: o universalismo (expressão do repúdio de todas as formas de individualismo e de subjectivismo) e a igualdade (assumida como verdadeira forma de ser humano, de onde resultaria uma natural oposição à escravatura e à discriminação contra as mulheres ou contra os mais fracos). Esta concepção cosmopolita da cidadania, que as palavras de Séneca eternizaram (“não sou ateniense nem grego, mas cidadão do mundo”), construiu a paz a partir de pressupostos substancialmente distintos dos dominantes nesse tempo histórico, sublinhando a igualdade essencial de todos os seres humanos como seu fundamento último.

## ***SEGUNDA PARTE: O DISCURSO MODERNO SOBRE A PAZ COMO DISCURSO HEGEMÓNICO***

Toda a pré-modernidade foi povoada por entendimentos da paz que a situaram no terreno da intimidade dos comportamentos individuais, irradiando daí para a consolidação de contrastes identitários (da paz entre “nós” à guerra contra “os outros”). Essa prevalência de uma contextualização privatista da paz sofreu inevitáveis evoluções que a foram associando progressivamente a princípio regulador da esfera pública, justamente à medida que essa dicotomia entre esfera pública e vida privada se foi afirmando socialmente, ainda que de modos diversos nos diferentes registos culturais. A progressiva “publicização da paz” foi efectivamente uma das heranças mais importantes que a modernidade ocidental recebeu do passado.

Que um tal entendimento regulador, aplicado à esfera pública, tenha emergido sobretudo a partir da tradição cristã, e do que esta potencia no núcleo definidor das tradições grega e romana, é sintomático de uma alteração profunda do próprio significado social do cristianismo. Na verdade, de mensagem prioritariamente dirigida à conversão pessoal, o cristianismo, a partir do contágio do poder institucional e jurídico gerado pelo constantinismo, tornou-se gradualmente em código de comportamentos sociais. E, sobre este fundo, a conjugação da dimensão eminentemente pessoal com a dimensão social e política da paz associou-a crescentemente ao direito e à justiça. Com efeito, em Santo

Agostinho, "*opus iustitiae pax*" (a paz é obra da justiça). O conceito de *tranquilitas ordinis*, desenvolvido por Santo Agostinho, na Parte II da "Cidade de Deus", pode ser perspectivado como emblemático desta transição entre o emancipador pessoal e o regulador social: "Assim, a paz do corpo é a ordenada junção de suas partes; a da alma irracional, a ordenada calma de suas apetências. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a acção, e a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. A paz dos homens entre si, a ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre os governantes e os governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*)." A mesma proximidade entre a paz pessoal e a paz social está presente na *quaestio* que São Tomás lhe dedica na *Summa Teologica*, e em que distingue qualitativa e hierarquicamente a concórdia de uma paz verdadeira: enquanto aquela consiste numa convergência das vontades no plano puramente inter-pessoal, a paz implica uma reordenação hierárquica das vontades em cada pessoa, antes mesmo do que nas relações externas (Torres, 2001), evidenciando deste modo a convicção em que a paz supõe uma concordância entre uma ordem ontológica inscrita *ab initio* na própria natureza dos seres e uma ordem ética e social, criada e recriada na História.

Mas, se é certo que a evolução do pensamento de matriz cristã, entretanto tornado hegemónico pela sua condição de pensamento tutelar das estruturas políticas e culturais dominantes, manteve longamente uma concepção da paz fundada neste registo de adesão metafísica à lei eterna supra-ordenada por uma ética dada, superior ao ordenamento positivo, não é menos verdade que se foi progressivamente operando um corte fundo com estes pressupostos e afirmando uma lógica de compreensão da paz autonomizada da tutela do divino. Logo em Marsílio de Pádua se torna evidente esta mudança. No *Defensor Pacis*, a paz é tão-somente a paz civil, fruto da *civitas*, exigência biológica que deriva da necessidade política, harmoniosa relação entre os indivíduos na *civitas* e não numa dimensão ético-espiritual (Omaggio, 1996: 19-20). Em Marsílio, inicia-se um percurso que há-de conformar a *pax* como condição natural de *bene vivere* na *civitas*, desvinculando-a de uma ordem de valores supra-positiva.

## 1. As rupturas modernas: secularização, soberania, fragmentação

A modernidade, enquanto projecto complexo, é antes de tudo uma radicalização desta progressiva emancipação face à tutela do divino. O antropocentrismo que a marca arranca, desde logo, de uma concepção igualitária dos seres humanos que dispensa uma fundamentação transcendental porque encontra na razão o seu apoio essencial.

Mas esta ruptura antropológica não foi mais que uma peça – crucial, certamente – de um mosaico de rupturas que identificam a modernidade como nova construção hegemónica sobre a realidade social. A ruptura política e institucional foi seguramente a mais vincada de todas elas. Vestefália é sabidamente o seu ícone mais denso.

A substituição da ordem internacional unipolar da cristandade europeia medieval pela pluralidade horizontal do sistema internacional de Estados soberanos consolidou um movimento longo de formação de “comunidades imaginadas” de escala nacional. Imaginadas nacionalmente para dentro, em primeiro lugar – a tensão entre esfera privada e poder público foi resolvida pelo ascendente deste sobre aquela, culminada no mandamento weberiano do seu monopólio do uso legítimo da força. E imaginadas nacionalmente para fora, em segundo lugar – a diferenciação narrativa entre o interno e o externo construiu aquele como o reino do contrato e da lei e este como o terreno da anarquia e da lei do mais forte. Vestefália é pois a metáfora da modernidade como novo discurso hegemónico, ao assumir o Estado nacional como a escala normal da vida social – a escala das políticas, a escala do direito, a escala da economia, a escala das identidades. E, para ser assim – para que as comunidades nacionais se afirmassem, houve que anular a possibilidade de outras escalas, sub e supra, poderem ser operativas. Mark Zacher (1992: 61-62) assinala os dois pressupostos fundamentais da paz vestefaliana: por um lado, o respeito recíproco pela soberania dos Estados; por outro, uma autonomia ampla de cada Estado na esfera doméstica e no domínio externo. É certo que esse sistema nunca foi verdadeiramente o anárquico *billiard-ball system* anunciado pelas propostas realistas mais empedernidas – a prática encarregou-se de o tornar num arquétipo teórico. Ainda assim, porém, o estatocentrismo foi a marca que deu continuidade ao tempo longo de maturação do sistema internacional de Estados europeus, à passagem deste para o sistema internacional de Estados cristãos e à transformação deste no sistema internacional de Estados civilizados, seguindo a terminologia canonizada (Carrillo Salcedo, 1991: 37-38). Para René-Jean Dupuy (1986: 43) esse estatocentrismo desdobra-se em três notas essenciais: *dispersão do poder*, em primeiro lugar: no sistema interestatal presume-se a inexistência de interesses comuns e a prevalência de uma paisagem atomizada, moldada pela lógica de “cada um por si”;



segundo, *incondicionalidade do poder*: a soberania de cada Estado presume-se tendencialmente absoluta e todos os vínculos a que o Estado se submete são isso mesmo – auto-vinculações; por fim, *violência do poder*: a centralização do uso da força pelo Estado no interior das fronteiras prolonga-se na discricionariedade do recurso à força nas suas relações externas – a guerra é entendida como um instrumento de política externa entre outros.

O que faz a modernidade ocidental – simbolizada em Vestefália – ser um divisor de águas no terreno das construções teóricas da paz é que ela inaugura um tempo novo em que, definitivamente, a paz abandona o terreno do íntimo e se torna num “assunto dos Estados”.

## 2. Os “clássicos modernos”

### a. *Hobbes*

Para Thomas Hobbes (1588-1679), a paz surge como a alternativa necessária e indispensável ao estado de guerra que é a característica sistémica do relacionamento entre os Estados. Hobbes escreveu as suas páginas mais imorredouras na década de quarenta, em pleno auge de uma disputa religiosa inédita, combinada com a patente ambição desmedida dos seus protagonistas. Para ele, por isso, o que hoje chamaríamos de “espírito de Vestefália” foi acima de tudo a revelação de um estado de guerra resultante da anarquia. Hobbes não se quedou, no entanto, por um registo de “realismo fundamentalista” (Doyle, 1997: 111) bebido em Tucídides ou em Maquiavel, que se limitava a dar eco de um pessimismo antropológico sem remissão. Hobbes é um expoente da modernidade e, nesse sentido, perscruta as explicações estruturais desse estado de guerra e os fundamentos operacionais de uma paz que se lhe oponha com o mesmo rigor metodológico com que os seus contemporâneos Galileu, Descartes ou Newton desbravaram os terrenos da mecânica, da geometria ou do cálculo (Ibidem: 112).

A modernidade de Hobbes mostra-se, desde logo, no seu individualismo metodológico: “*Nature hath made men so equal in the faculties of the body and mind as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together the difference between man and man is not so considerable as that one man can thereupon claim to himself any benefit to which another may not pretend as well as he. For as to the strength of the body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination or by confederacy with others that are in the same danger with himself*”. Todos e todas nascemos iguais e

todos e todas buscamos as mesmas coisas: abrigo, comida, sexo, estima e segurança. Face a essa igualdade essencial, as nossas diferenças físicas ou intelectuais não são de molde a evitar que cada um e cada uma tema ser morto pelo outro – “*from equality proceeds diffidence*”, observará. E é, pois, essa igualdade essencial que determina o primado da competição, da desconfiança e da busca da glória, como princípio regulador das vidas humanas, conduzindo assim a um estado de guerra, uma guerra de todos contra todos. Deste individualismo igualitário resultam para Hobbes duas consequências fundamentais: em primeiro lugar, que a sobrevivência é o objectivo último procurado por cada um e cada uma; em segundo lugar, que as possibilidades de saída desse endémico estado de guerra passam sobretudo pela aceitação da condição de súbdito do Leviatã, o grande soberano, a quem é confiada a sobrevivência de todos. O soberano acumula, portanto, todos os direitos de qualquer indivíduo no estado de natureza com todos os direitos que lhe foram atribuídos pelos indivíduos que o entronizaram; ao contrário, os indivíduos comuns retêm somente o direito de procurar sobreviver (Doyle: 1997, 115)

A construção hobbesiana da paz ancora na representação dos soberanos como inerentemente iguais e com igual comportamento racional, gerando-se por isso entre eles o mesmo estado de guerra que se gera entre os indivíduos em estado de natureza, pois que “o soberano hobbesiano, seja um indivíduo ou um comité, é um indivíduo hobbesiano – outro egoísta racional conduzido pela competição, pela desconfiança e pela glória” (Ibidem: 116). Aliás, se o estado de guerra entre os soberanos é porventura menos cruel que entre os indivíduos comuns, esse diferencial de terror retira pressão à necessidade de conseguir a paz pela construção de um Leviatã em escala internacional. Mas é naquela mesma racionalidade que Hobbes situa as possibilidades de uma outra paz, não definitiva como seria a imposta pelo Leviatã. Na verdade, será a mesma lei da sobrevivência que ensinará às cidades e aos reinos que é em benefício da sua própria segurança que devem refrear os impulsos de invasão ou destruição dos povos vizinhos. Precursor da aplicação às relações inter-estatais das elaborações cooperativas da teoria dos jogos, Hobbes confere alguma margem a políticas externas de prudência, de aliança e até de pacificação precária como formas de preservação da segurança dos Estados. Todavia, a preservação da segurança não é o único fundamento das opções dos Estados no seu relacionamento recíproco, e a competição, o medo e a busca de prestígio podem, a qualquer momento, sobrepor-se àquela racionalidade empurrando os Estados para iniciativas agressivas ou para a disponibilidade de a elas recorrerem no pressuposto de que outros o farão. Os ganhos

relativos da competição tendem a ser superiores aos ganhos absolutos da cooperação – eis a síntese do pensamento hobbesiano.

A estrutura anárquica do sistema inter-estatal, a cuja emergência Hobbes assistiu, constitui tanto a razão de fundo do estado de guerra como a motivação para lhe contrapor uma paz de submissão conjunta. O primeiro decorre da igual desconfiança e da igual propensão para uma competição que, em última análise, aponta para a sobrevivência como objectivo de cada Estado. Nesse contexto, a prudência aconselha comportamentos preventivos da afirmação de poder dos outros Estados, prevenção essa que se materializa tanto na informação como no reforço de capacidades próprias como ainda em acções de força. A paz da submissão conjunta é a única alternativa forte e duradoura à condição estrutural do estado de guerra. Ela decorre da mesma igualdade entre Estados que se vêem uns aos outros como “*like units*” e que se sabem idênticos nos seus propósitos de afirmação individual. Só a paz da ameaça de esmagamento se mostra eficaz na construção hobbesiana.

### ***b. Kant***

A qualificação usual de Immanuel Kant como um “anti-Hobbes” tem muito de simplificador. Kant partilha com Hobbes dois pressupostos essenciais de análise: por um lado, a centralidade atribuída à razão individual; por outro, a observação essencial de que o relacionamento entre os Estados soberanos decorre em contexto de anarquia. Mas, ao contrário do autor do *Leviatã*, o filósofo de Königsberg entende que não é a condição isolada e a motivação para a acção de cada Estado que são relevantes mas sim a interacção entre os Estados. O pensamento kantiano é pois eminentemente relacional, frequentemente sob a forma diádica.

Comungando com Hobbes da convicção de que os Estados “tal como selvagens sem lei, existem numa condição em que o direito está ausente (...) e essa condição é de guerra” (sentenciará na “*Metafísica dos Costumes*”), Kant integra na sua construção elementos que estão claramente subalternizados na elaboração hobbesiana. A anarquia que Kant observa não é um reino do vazio onde campeia, sem limites, a lei do mais forte – é antes uma anarquia regulada, onde o direito mais do que o medo tem uma função reguladora efectiva. Por outro lado, Kant acrescenta à convicção comum na igualdade essencial dos Estados um destaque dado à diferenciação do seu perfil de comportamento, cuja fundamentação é o modo de governação interno de cada um. Em Kant, ao contrário de Hobbes, a política interna é um dado fundamental da equação da paz e da guerra.

Com base nestes pressupostos, Kant elabora uma construção da paz cuja ambição é a mesma que Hobbes emprestara à hipótese do Leviatã internacional: uma paz estrutural (perpétua) e não ocasional ou circunstancial. Essa distinção entre a paz provisória e a paz perpétua está na base da autonomização entre os seis artigos preliminares e os três artigos definitivos do seu projecto de paz perpétua. Os primeiros assumem-se como formas de criação de uma base de confiança entre os Estados, quer no imediato (artigos primeiro, quinto e sexto) quer a prazo (artigos segundo, terceiro e quarto), indispensável para a construção de uma paz duradoura. Os segundos são enunciados como pilares de constitucionalização e institucionalização dessa paz (Doyle, 1997: 256), explicitando os princípios jurídicos e políticos em que ela deve ser fundada.

O primeiro pilar da paz perpétua é a exigência de uma governação interna pautada pelo princípio da separação dos poderes e pelo primado do governo representativo. É esse o sentido do requisito de que a constituição civil do Estado seja “republicana”. Kant verteu neste primeiro artigo definitivo aquele que é certamente o pressuposto mais fortemente defendido pelos adeptos da paz liberal desde então: o de que a paz externa é uma expressão do modo de governação interna. O segundo pilar é o da institucionalização internacional da afinidade criada entre os países com constituição republicana. O *foedus pacificum* kantiano constitui, neste sentido, uma proposta marcada por traços contraditórios: por um lado, é uma proposta arrojada, pois que não se confina à celebração de um tratado de paz comum, antes ambiciona ser um acordo de natureza estrutural entre os Estados; por outro lado, é uma construção que evidencia prudência ao refutar o cenário de um “Estado de povos” com as inerentes estruturas impositivas e contrapor-lhe uma “federação de povos” respeitadora das singularidades. Por fim, o terceiro pilar consiste na aceitação comum de um direito cosmopolita, “limitado às condições de hospitalidade universal” que prenuncia a centralidade de um regime internacional de respeito pelos direitos fundamentais como suporte imprescindível da paz. Neste sentido, Kant franqueia os limites da construção inter-estatal moderna, abrindo a teorização da paz à integração de níveis de regulação extra-estatal e, em especial, ao relacionamento próximo entre paz e consolidação de uma comunidade global de pessoas.

### **3. Tópicos do discurso moderno sobre a paz**

Nas suas claras diferenças, as elaborações sobre a paz de Hobbes e de Kant convergem para uma narrativa com alguns aspectos essenciais comuns. O primeiro e

fundamental desses aspectos é o da *colocação da paz privilegiadamente no terreno das relações interestatais*. A modernidade padronizou no Estado a escala de regulação e o modo de organização política e institucional das comunidades. A simultaneidade entre o início da concretização, em escala mundial, desta tendência e a inequívoca afirmação de uma relação de dominação em que os países que estiveram na sua origem se assumem como o centro do sistema-mundo com um estatuto de dominação sobre as periferias veio a conferir a esta representação da paz um estatuto hegemónico indiscutível, que relegou prolongadamente as demais representações para o terreno das narrativas subalternas.

O segundo tópico forte da narrativa moderna sobre a paz é o da sua *articulação com uma combinação hábil entre high politics e low politics*. A modernidade produziu um entendimento da paz que a associou, ainda que frequentemente de modo não dito, a uma lógica federal de compensação da dinâmica tendencialmente centrífuga inerente à horizontalidade e descentralização inter-estatal. Deste modo, a paz moderna foi colocada, por princípio, no núcleo selectivo de matérias de soberania dos Estados. O imaginário vestefaliano faz-se (também) de uma paz confiada aos mecanismos tradicionais de defesa político-militar das soberanias, tornando os diplomatas e os soldados nos seus intérpretes privilegiados. Todavia, a par desta grande narrativa sobre a paz, emergiram agendas pragmáticas de uma paz quotidiana animada pelas exigências funcionais do capitalismo em afirmação e que remeteram, por isso, para o campo da *low politics* as suas concretizações mais significativas. Em bom rigor – e não obstante a voracidade, no limite guerreira, do capitalismo na sua fase imperial – pode dizer-se que, de algum modo, o apetite por novos mercados para o capitalismo industrial fez mais pela federalização das soberanias (vejam-se as uniões administrativas ou as comissões fluviais internacionais, na viragem para o século XX, por exemplo) do que muitas das elaborações teóricas pré e pós-kantianas.

O terceiro tópico do discurso moderno sobre a paz é o de uma *polarização empobrecedora da realidade entre a paz e a guerra*, construídos como antónimos. O mapa social produzido pela modernidade é refém de um modo de ver dicotómico. “Guerra e paz” poderia ser a sua síntese. Ora, a própria trajectória do conceito de guerra mostra como sempre foram existindo zonas de indefinição – “nem guerra nem paz” – que, por serem insusceptíveis de encaixar dentro da categorização dicotómica rígida, foram sendo remetidas para uma espécie de gaveta de diversos, com terminologias como “guerras de baixa intensidade”, “guerras irregulares”, etc. A verdade é que há guerra a mais naquilo que a modernidade catalogou como paz para podermos continuar a usar dicotomias deste tipo. Em conceitos como o de “novíssimas guerras”, por exemplo retrata-se a realidade de

concentrações de violência armada organizada em territórios formalmente em paz, com actores, condutas e objectivos que são simultaneamente comuns e distintos dos das novas guerras e das guerras vestefalianas (Pureza e Moura, 2005: 57). Sintomático deste défice de percepção do pensamento dicotómico da modernidade é que a sua denúncia se tenha constituído no cerne de propostas críticas de todo o discurso moderno sobre a violência social, como o pensamento feminista para o qual a guerra não é um facto social isolado mas antes algo que impregna, como sistema cultural, o nosso quotidiano. A isso mesmo se refere, por exemplo, Betty Reardon (1985: 10), ao identificar o patriarcado como “sistema de guerra”, isto é, como uma ordem social competitiva, baseada em princípios autoritários, que pressupõe um valor desigual entre seres humanos, que é colocada em prática através da coerção, que institucionaliza a dominação masculina em estruturas verticais e que é legitimada pela cultura. Há pois um lastro de guerra trivializada no quotidiano que a dicotomização moderna entre guerra e paz não permite captar devidamente.

### ***TERCEIRA PARTE: AS CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS***

Os quatro debates teóricos que pontuaram a evolução do campo disciplinar das Relações Internacionais ao longo do século XX – entre realistas e idealistas; entre historicistas e quantitativistas; entre estatocentristas, globalistas e estruturalistas; e entre positivistas e pós-positivistas – são outros tantos campos de disputa sobre os contornos de construção da paz cujo núcleo é a relação que cada uma das propostas teóricas assume com o discurso hegemónico gerado pela modernidade ocidental. Deste modo, o *corpus* teórico sedimentado ao longo dessas dinâmicas de debate oferece-se dividido em dois grandes campos. De um lado, situam-se as propostas teóricas que assumem, na sua diversidade, a herança comum do axioma estatocêntrico moderno. Realismo e liberalismo partilham essa leitura da paz como fenómeno do universo inter-estatal e são, nesse sentido, duas versões – uma pessimista, outra confiante – da mesma narrativa moderna sobre a paz no sistema inter-estatal. Do outro lado, juntam-se as correntes que convergem no distanciamento, com intensidade variável, relativamente ao legado da modernidade em matéria de construção teórica da paz. Une-as a recusa dos pressupostos ontológicos e metodológicos em que se funda aquele legado - a paz que nelas é veiculada é, pois, não um facto mas um processo cujos referentes não são, em primeira linha, os Estados mas sim outros e outras agentes sociais, problematizando mesmo, no limite, a natureza singular ou inerentemente plural da paz.

#### **1. Re-construções da hegemonia teórica e política da modernidade**

##### ***1.1. Paz e pensamento realista: a paz da vitória***

O realismo mostra-se anacrónico e silencioso sobre o conceito de paz (Richmond, 2008: 41). Na verdade, o pensamento realista é pouco mais que a história da guerra entre os Estados e de como isso domina as Relações Internacionais (Ibidem: 56).

O realismo é antes de tudo a versão pessimista da linguagem da modernidade sobre o sistema internacional. O que avulta nessa visão do mundo é, desde logo, a sua “epistemologia negativa” (Ibidem: 40), em que a sobrevivência dos Estados em meio anárquico é a lei suprema. Não obstante as suas variações internas – não só a diferenciação

entre realismo clássico e realismo estrutural ou neo-realismo, mas também aquela outra, sugerida por Michael Doyle (1997: 44), entre as versões fundamentalista, complexa, constitucional e estrutural – o discurso realista assume como invariáveis alguns dados essenciais do relacionamento inter-estatal: a soberania tendencialmente absoluta e agressiva dos Estados, o poder como marca irrenunciável do relacionamento entre estes, a centralidade do interesse nacional expresso em termos de poder e uma concepção profundamente negativa sobre a natureza humana. A partir destas constantes, o realismo assumiu como axioma, desde a sua raiz hobbesiana, a afirmação de que a insegurança é o problema principal das relações internacionais e da disciplina de Relações Internacionais.

### ***a) Paz e dilema de segurança***

Os pressupostos analíticos do realismo – em que avultam a consideração do sistema internacional como anarquia povoada por Estados que é suposto actuarem racionalmente em busca da maximização do respectivo interesse nacional – conduziram-no a uma identificação tendencial entre segurança e segurança nacional, traduzida em preservação da independência política e da soberania territorial do Estado, através das forças armadas, do desempenho diplomático e dos serviços de informação (Sheenan, 2005: 6).

As metáforas do dilema de segurança e da balança de poder (Chatterjee, 1972; Wight, 1973) constituem os dois instrumentos analíticos fundamentais dessa tradição. A primeira porque, em contexto de anarquia, “os esforços de auto-defesa dos Estados para a preservação das suas necessidades de segurança tendem, independentemente das suas intenções, a conduzir a uma insegurança crescente dos demais, dado que cada um interpreta as suas próprias medidas como defensivas e as dos outros como potencialmente ameaçadoras” (Herz, 1950: 157). Robert Jervis (1976: 64) acentua essa tendência para a inevitabilidade da espiral de insegurança: a lógica de pessimismo (*worst-case assumptions*), ao provocar, nos outros Estados, respostas aos esforços de cada um deles para garantir a sua segurança nacional, origina um aumento das inseguranças tanto subjectivas como objectivas. A identificação entre segurança nacional e sobrevivência em anarquia é porventura o traço de união entre as elaborações do realismo clássico e do realismo estrutural em matéria de segurança. De facto, também para Kenneth Waltz (1959) são as realidades do sistema internacional – fundo de anarquia sobre o qual se evidencia uma igualdade de necessidades e uma desigualdade de poder entre os Estados – e não uma transposição de percepções essencialistas da natureza humana para o plano colectivo que



obrigam cada Estado a equacionar a garantia de segurança exclusivamente a partir dos seus próprios meios: “num quadro de anarquia, a paz é frágil” porque “a durabilidade da paz exige que desenvolvimentos potencialmente desestabilizadores conquistem o interesse e a resposta calculada de alguns ou mesmo de todos os principais actores do sistema” (1988: 620).

E essa incessante busca, por cada Estado, da optimização dos meios individuais de garantia da segurança pode, na melhor das hipóteses, levar a situações de equilíbrio de poder meramente episódicas – num mimetismo flagrante com a construção da escola neo-clássica em economia sobre as situações de equilíbrio geral geradas pela actuação competitiva dos diferentes indivíduos no mercado. Como venceu Morgenthau, o que os Estados procuram atingir não é um equilíbrio ou igualdade de poder mas sim uma superioridade de poder que os favoreça. Nesse sentido, a balança de poder é a metáfora da exterioridade dos resultados objectivos do funcionamento do sistema anárquico relativamente às motivações subjectivas dos seus actores.

A versão “ofensiva” do realismo, perfilhada entre outros por John Mearsheimer (2001) é certamente aquela que reduz mais o espaço da paz no quadro da operacionalização dos dilemas de segurança dos Estados. A maximização do poder é adoptada por Mearsheimer como a resposta natural dos Estados nesse quadro: “Dada a dificuldade de determinar quanto poder é necessário para o presente e para o futuro, as grandes potências reconhecem que a melhor forma de garantir a sua segurança é atingindo a hegemonia já, eliminando assim a possibilidade de um desafio por outra grande potência. Só um Estado desorientado desperdiçaria uma oportunidade de se tornar hegemónico no sistema por acreditar que já possui poder suficiente para sobreviver”.

Em suma, a longa hegemonia realista permitiu a consolidação de uma construção da segurança confinada à defesa do Estado e privilegiando o poder militar como seu instrumento privilegiado. O contexto longo da Guerra Fria facilitou a consolidação deste entendimento hegemónico. Nas palavras de Dannreuther (2007:1), “a focagem do estudo da segurança internacional incidiu sobre inimigos claramente definidos, fossem-no do ocidente ou do leste; a ameaça era a do uso ou da ameaça de uso da força militar letal; o medo era o de uma escalada incontrolada do conflito militar para o patamar nuclear. A imaginação histórica foi forjada pela memória dos confrontos ideológicos e das guerras totais do século XX (...). O estudo da segurança internacional foi efectivamente sinónimo de estratégia militar e de estatalidade [*statecraft*].”

***b) a paz como hegemonia do vencedor***

O traço mais característico da construção realista da paz é o seu minimalismo. Não podia ser de outra forma num modo de pensar que se assume como expressão lídima do positivismo científico e para a qual, por isso, o recurso à historiografia – que, noutra ocasião (1998: 371), apelidei de “viés catequético e retrógrado” – é um procedimento instrumental de identificação das regularidades empíricas com vista à sua entronização como leis científicas. Esse primado positivista “dos factos” sobre “os valores” alimentou uma hierarquização clara entre a guerra – percebida como um facto, um ser e algo objectivo – e a paz, entendida como um valor, um dever ser e uma categoria subjectiva. A construção de Morgenthau (1948) sobre a especificidade do político e a sua apologia da neutralidade valorativa do “homem de estado”, preocupado apenas com a defesa do interesse nacional definido em termos de poder, deu força de cientificidade a essa hierarquia e aos seus pressupostos. A essa suposta neutralidade objectiva, E. H. Carr (1946) acrescentou uma crítica eminentemente política do utopismo e do universalismo, acusando-os de serem expressões prescritivas de uma agenda essencialmente útil aos dominadores (no caso dos “vinte anos de crise”, a agenda de hegemonia do Reino Unido). A ficção da harmonia de interesses pacíficos entre os Estados e o primado da segurança colectiva, dois tópicos maiores dessa agenda, são duramente castigados por Carr como decorrendo de uma visão equivocada para a qual há uma espécie de fim da História, com estabilização das pretensões dos diferentes Estados e que permite, portanto, uma conservação do status quo entre eles. A paz universalista, apoiada por um utopismo normativo, seria, pois, não mais do que a conservação das relações de poder conquistadas pelos triunfadores.

Se aquela obsessão retrospectiva – e, bem entendido, altamente selectiva na empiria invocada – se oferece como um dispositivo metodológico para tornar a violência e a guerra na única constante do comportamento dos actores únicos que são os Estados – numa espécie de antecipação histórica do thatcheriano T.I.N.A. (“*there is no alternative*”) – natural se torna que o discurso realista realce sempre que a única paz possível num sistema internacional de anárquico estado de natureza é a que se traduz na imposição da vontade do vencedor a todos os demais. É, pois, uma paz efémera, senão mesmo momentânea: num universo vestefaliano, de tensa justaposição de pretensões das soberanias territoriais, a guerra foi assumida como mecanismo de auto-correcção dos desequilíbrios de poder alimentados pelas representações estatais do dilema de segurança, sendo a paz apenas “mais

ou menos o que existia entre essas correcções” (Richmond, 2008: 46). Robert Gilpin (1981), um dos raros realistas que centra a sua análise nos mecanismos de mudança nas relações internacionais, e não nas suas supostas invariâncias, após assumir a imprescindibilidade de um actor hegemónico para a liberalização das relações económicas internacionais (por ser essa a garantia necessária de bens públicos como a lei e a ordem e uma moeda forte para o financiamento do comércio internacional), recorre aos postulados da teoria da escolha racional para fundamentar as iniciativas de mudança sistémica assumidas pelos Estados diante de desfasamentos crescentes entre o seu estatuto económico e tecnológico e o poder para afirmarem internacionalmente os seus interesses. E, não obstante advogar a necessidade de mecanismos de mudança pacífica, conclui: “o principal mecanismo de mudança (...) tem sido a guerra, ou aquilo a que poderíamos chamar de guerra hegemónica (isto é, uma guerra que determina que Estado ou Estados se tornarão dominantes e governarão o sistema)” (Ibidem: 15).

Mas, para além da prevalência da guerra como mecanismo regulador da balança de poder, sobressai no pensamento realista a sua caracterização como facto social permanente. Na verdade, o realismo, passando por ser uma teoria que legitima a guerra, pode igualmente ser qualificado como uma teoria da paz baseada na constante preparação para a guerra (Stein, 2002: 10). Com ironia corrosiva, Hobbes escreveu: *“the nature of war consisteth not in actual fighting but in the known predisposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is peace.”* O que vale por dizer que a paz imposta por um Estado (ou por uma aliança) coabita com a permanente preparação para a guerra no interior de todos. Ao contrário, a preparação da paz é olhada com desdém como alheia às noções básicas de invariabilidade do poder e da violência na determinação da História, senão mesmo moral e politicamente desqualificada como associada às estratégias de apaziguamento ensaiadas nas vésperas da II Guerra Mundial. O desperdício de experiência (Santos, 2000) é, de facto, uma marca indelével da construção realista da paz e da guerra. Há muitíssima realidade que é alvo de uma verdadeira estratégia de silenciamento na agenda realista. Essa sua pobreza intelectual (Pureza, 1998: 363), que só vê Estados com interesses pré-definidos e fixos e os coloca numa dinâmica de guerra eternizada, propicia essa representação trágica da História, reduzida a uma sucessão de guerras intervaladas precariamente por pazes de dominação e hegemonia.

O realismo é tanto uma ontologia e uma metodologia como uma ideologia. E, como todas as ideologias, também esta vive da reificação de abstracções por si sobre-enfatizadas.

Neste caso concreto, reifica-se a incomensurabilidade das soberanias. E sentenciosa-se a eternização a essa incomensurabilidade imaginada.

### ***1.2. Paz e pensamento liberal: a paz da cooperação***

Os pensamentos realistas descrevem um estado de guerra só superável pela imposição esmagadora de um Leviatã. Ao invés, as propostas liberais descrevem o que, no mínimo, é uma composição de guerra e de paz e anunciam a possibilidade de uma condição de paz global entre os Estados (Doyle, 1997: 206), opondo ao pessimismo antropológico do realismo um optimismo confiante. O seu pressuposto essencial é o de que as sociedades liberais se vêem a si mesmas no relacionamento mútuo não guiadas por um objectivo central de sobrevivência e de segurança mas por outros objectivos: a busca de riqueza, de prestígio ou de afirmação cultural, em nenhum dos casos suscitando o uso da guerra como forma de resolver tensões e disputas. Aquilo a que Rasmussen (2003: 113) chama a “epistemologia positiva da paz” avançada pelas correntes liberais consiste essencialmente na rejeição do axioma realista de que o conflito é inevitável e imutável e com a inerente convicção de que a paz só pode existir como um ideal inatingível; ao contrário, o liberalismo perfilha a tese de que a paz pode ser construída na prática, ainda que com claras limitações.

A raiz dessas limitações é o crucial pressuposto comum a liberais e a realistas: ambos partem do ponto de vista de que o sistema internacional é anárquico, no sentido de carecer de uma instância de autoridade superior aos Estados. Todavia, o entendimento que une as diferentes correntes liberais é o de que essa anarquia não é fatalmente um jogo de soma nula, em que o sobre-poder de uns se alimenta do sub-poder dos outros. Na anarquia teorizada pelos liberais todos podem perder mas também todos podem ganhar, juntos. O que torna a relação de confiança e de cooperação entre os Estados na verdadeira pedra-de-toque do funcionamento em concreto do sistema inter-estatal. Em bom rigor, como sublinha Osiander (1998: 410), a principal diferença entre as construções teóricas realista e liberal da paz é a sua filosofia da História: de progresso linear para os pensamentos liberais, com carácter cíclico para as propostas realistas. À recorrência e repetição obsessivamente cultivadas pelo realismo, as correntes liberais foram opondo uma visão da História como processo infindavelmente dinâmico cujo horizonte era/é o de uma progressiva integração da malha inter-estatal.

Deste ponto de vista essencial, antes de ser liberal este campo propositivo foi idealista. As primeiras formulações contemporâneas do pensamento liberal sobre a paz enalteceram, na construção kantiana da paz perpétua, muito mais o artigo terceiro definitivo (o *foedus pacificum*) do que o artigo primeiro definitivo (a constituição republicana de cada um). Por outras palavras, a primeira fase de afirmação da construção liberal da paz veio com a marca da sua derivação de formas de governação internacional impostas pelos “novos tempos” que a viragem do século XIX para o século XX alegadamente trouxera consigo. O lugar matricial da “confiança” numa “História aberta” vem sobretudo da atenção dada pelos autores idealistas como Angell, Zimmern ou Woolf à novidade, para eles incontornável, das dinâmicas de interdependência impostas pela Revolução Industrial. Zimmern (1931: 26) advertia para a abertura de um “tempo de transição” que convidava à reformulação dos quadros de análise das relações internacionais. E Woolf (1916: 143) assinalava “uma tendência natural do mundo para o governo internacional” traduzida na criação fosse de embriões de “autoridade internacional” fosse de plataformas de cooperação interestatal em áreas funcionais delimitadas. O que ambos acolhiam era a noção de que o mundo novo, emergente da afirmação do capitalismo industrial, fazia estilhaçar uma arquitectura de governação segmentada pelo estatocentrismo e apelava, por isso, a um discurso novo valorizador da interdependência como experiência dominante nesse novo tempo. Era nesse sentido que Zimmern anatematizava a crescente fragmentação política do mundo como resultado da exacerbação dos ideais nacionalistas – para ele, haveria “dois movimentos que dominaram a História nos últimos cento e cinquenta anos, os processos da revolução industrial e as ideias da Revolução Francesa” (1931: 17) – contrapondo-lhe a afirmação peremptória de que “a interdependência é a regra do mundo moderno”.

A consequência tirada pelos e pelas apologistas do idealismo de que a guerra se tornara, no novo quadro relacional, uma realidade disfuncional não veio associada a qualquer crença ingénua na sua obsolescência mas somente à percepção de que a densidade da interdependência económica e técnica do capitalismo industrial a tornara num instrumento muito mais oneroso e destruidor. Nas palavras expressivas de Leonard Woolf, “estamos tão ligados aos nossos vizinhos pelos fios de prata e de ouro do comércio e das finanças – para não falar dos fios do telégrafo ou dos carris dos comboios – que (...) qualquer guerra ameaça tornar-se numa guerra mundial” (1916: 128). O foco das correntes idealistas não foi pois o da obsolescência da guerra mas antes o da centralidade da contradição entre a crescente interdependência económica e técnica e a persistência de referências políticas conservadoras – Angell (1938: 106) haveria de incluir expressamente

nessas referências a consideração dos Estados como unidades política, social ou moralmente fechadas e a incapacidade de atentar na substituição dos assuntos políticos pelos assuntos económicos e sociais como primordiais na agenda internacional).

Não deixa de ser perturbador constatar que, sobre este conjunto de construções, a proposta idealista das primeiras décadas do século XX tenha contraditado, por antecipação, aquela que viria a ser a principal reivindicação de superioridade do realismo: a de se propor conhecer a realidade internacional tal como ela era e não como ela deveria ser (para Zimmern (1931: 17), “*our main duty, we feel, is to teach men to observe, to see the world as it is, and to realize for themselves how new conditions have created new problems*”). Com efeito, o que o contributo idealista para a construção da paz liberal mais pretendeu foi sublinhar que o olhar vestefaliano e hobbesiano se mostrava absolutamente incapaz de captar mudanças fortes entretanto ocorridas no cenário internacional, ajudando assim ao aprofundamento do fosso entre a mudança das realidades objectivas e a transformação, muito mais lenta, dos modos de organizar politicamente a sociedade. A tensão entre a racionalidade económica do capitalismo industrial e a racionalidade política herdada de Vestefália e sacralizada pelo conservadorismo realista foi, pois, antecipada pelas elaborações idealistas.

Esta inicial matriz idealista da construção liberal da paz, apontada ao ideal de governo mundial, deu lugar, paulatinamente, a uma outra construção, assente sobre os mesmos pressupostos básicos mas cujo foco passou a ser muito mais o das governações nacionais liberais do que o da materialização institucional do *foedus pacificum* kantiano. A experiência ambivalente da Sociedade das Nações revelou-se fundamental para essa transição. Mas já os Catorze Pontos de Woodrow Wilson espelhavam a reorientação do discurso liberal sobre a paz. Oliver Richmond (2008: 33) lembra que “Wilson acreditava que a paz seria organizada e imposta por uma comunidade de Estados. (...) [O] pensamento utópico sobre uma forma ideal de paz foi superado pela paz liberal que se basearia, em teoria como na prática, num conjunto de elementos pragmáticos e instituições comuns.” O mesmo Richmond sublinha que uma paz assim requeria um poder hegemónico que impusesse/garantissem uma paz à sua imagem: direitos fundamentais para todos e todas os agentes do sistema e uma ordem internacional regulada pelo Direito Internacional de acordo com princípios como os da guerra justa, da democracia, da auto-determinação, da cooperação inter-estatal e da salvaguarda de um núcleo mínimo de direitos humanos. Em síntese, à interdependência unificadora sucedeu a interacção identificadora como elemento matricial da paz liberal.

A centralidade ganha pela natureza interna dos Estados na narrativa liberal da paz remete-a para a classificação de “teoria doméstica” (Doyle, 1997: 208). Por outras palavras, os Estados não são “like-units” mas sim entidades essencialmente diferenciadas em função do seu perfil político interno. A prevalência ou ausência de uma arquitectura de governo assente no respeito pelas liberdades individuais fundamentais e pelos princípios da separação dos poderes e do controlo da legalidade das acções dos governos tem reflexos fundamentais no comportamento externo dos mesmos Estados. E, nisso, o liberalismo apresenta-se como uma fórmula eminentemente diádica de leitura das relações interestatais. Mais até: subjaz à construção liberal da paz o resgate do ideário kantiano de dualidade entre uma paz experimentada no interior da rede de Estados liberais e a periferia dessa rede, contra a qual aquela paz se pode defender, impondo-a. A ambição universalista do *foedus pacificum* legitima, na teoria liberal da paz, essa imposição prudencial. O nacionalismo realista e o imperialismo liberal são afinal duas versões de um mesmo projecto de hegemonia do sistema de valores ocidental (Richmond, 2008: 28).

A substituição da agenda da guerra infinita pela agenda da cooperação transnacional envolve ainda um outro dado relevante para as construções teóricas que as correntes liberais fazem da paz: a valorização do papel desempenhado por agentes não estatais na tecedura das teias de cooperação internacionais. Se, no pensamento de Oliver Richmond (2008: 36), as diferentes formas e intensidades de envolvimento de actores não governamentais na construção da paz dão origem a três conceptualizações da paz liberal – a *paz constitucional*, valorizadora da forma demo-liberal de governação estatal; a *paz civil*, valorizadora da cultura de direitos humanos, de auto-determinação e de participação cívica; e a *paz institucional*, valorizadora da parametrização das relações internacionais por mecanismos normativos e orgânicos multilaterais – Charles-Philippe David (2001: 96), agrupa em outras três categorias as estratégias principais que dão expressão a esse protagonismo dos actores não estatais: a primeira é a da disseminação dos valores democráticos e liberais, que está na origem das teses da paz democrática; a segunda é a da crescente parametrização da vida internacional pela intervenção das instituições internacionais e pela aplicação tendencialmente universal de normas jurídicas internacionais – a paz pelo direito; e a terceira é a intensificação das trocas económicas internacionais, que anima a perspectiva da paz pelo comércio.

### a) a paz democrática

O pressuposto essencial da argumentação da escola da paz democrática é o de que as decisões dos e das dirigentes estatais sobre a solução dos litígios internacionais por recurso à guerra ou à diplomacia e à negociação são influenciadas pelas instituições políticas e pelas normas internas de regulação da disputa política e de resolução de conflitos (Huth e Allee, 2003: 1). A concretização desta leitura desenvolve-se em três proposições fundamentais:

- os Estados democráticos são prudentes no envolvimento em guerras porque, tendo na sua lógica de funcionamento essencial um princípio de respeito pelas liberdades dos seus cidadãos e das suas cidadãs e de promoção do seu bem-estar, encaram as guerras como “desastrosas para o bem-estar do povo” (Doyle, 1983: 229). O primado do consentimento popular estimula os Estados democráticos não só a auto-limitar-se no recurso à guerra mas também a uma atitude de respeito para com outros Estados com o mesmo perfil de comportamento, valorizando assim a presunção de reciprocidade e o Direito Internacional enquanto mecanismo de regulação pacífica das controvérsias inter-estatais.
- Os Estados não democráticos “não têm o direito de estar ao abrigo de intervenções externas nem se assume que respeitem a integridade política e territorial dos outros Estados” (Ibidem: 325). Por outras palavras, ainda que as democracias sejam mais pacíficas entre si, o seu relacionamento com as não-democracias não se pauta pelos mesmos de contenção e de respeito (Rato, 1998: 97).
- A densificação do respeito mútuo e dos laços de confiança que se criam entre democracias determina uma diminuição da intensidade dos mecanismos de protecção de cada um destes Estados contra os demais, facilitando assim a multiplicação de fluxos (comerciais, turísticos, culturais) que anulam as potencialidades de conflito violento entre eles (Doyle, 2000: 83).

A imensa literatura que desenvolve estes postulados (para além dos já citados, Russett (1993), Brown (1996), Chan (1997)) recorre a registos empíricos para fixar dois axiomas: por um lado, que as democracias dificilmente entram em guerra entre si; segundo,



que as democracias, em si mesmas, são mais avessas a recorrer à guerra que outros regimes políticos. A escola da paz democrática desdobra-se assim em duas variantes.

A primeira é a perspectiva monádica, para a qual as democracias são inerentemente menos agressivas que as não-democracias, seja qual for a natureza do regime político com que se relacionam. São dois os argumentos a que esta perspectiva recorre. Em primeiro lugar, a importância de valores como o da tolerância no desempenho dos Estados democráticos – a ideologia política fundamenta uma distinção clara entre amigos e inimigos externos dos Estados: “as democracias não fazem a guerra para resolver disputas porque os decisores democráticos esperam que outros decisores democráticos, vinculados por idênticos valores, não farão a guerra contra outras democracias. Os Estados democráticos não só não lutam entre si, como não esperam vir a lutar uns contra os outros, nem se preparam para lutar entre si” (Rato, 1998: 103). O segundo argumento invocado pela perspectiva monádica refere-se à natureza das instituições democráticas – o regime democrático, assente na separação dos poderes, é por isso mesmo um regime de prática do compromisso institucional contrária à concentração e à arbitrariedade do poder de decisão; a decisão partilhada, sujeita a ponderações diversas, será menos propícia a inclinar-se para a guerra como solução de controvérsias.

A segunda perspectiva, diádica, sustenta que a limitação do recurso à guerra é uma característica do relacionamento recíproco entre democracias, tal não invalidando, porém, que o façam no seu relacionamento com não-democracias. Este argumento da “paz separada” é fundamentado pelos e pelas proponentes seja no respeito por um ideário comum – ocupando o acolhimento mútuo do valor da auto-determinação um lugar central – seja na configuração institucional democrática, em que a prestação de contas e a sindicabilidade das decisões afasta representações de ameaça precipitadas (“As democracias tornam-se menos ameaçadoras para as outras democracias porque os seus processos políticos internos são mais abertos do que no caso dos regimes autoritários”, escreve Vasco Rato (1998: 106)).

### **b) a paz pelo direito**

Se as posições idealistas se estribaram na antecipação da “federação de Estados, que não Estado de Estados” da paz perpétua kantiana, e as ulteriores racionalizações liberais reorientaram o discurso para a centralidade das constituições e dos modos de governação nacionais, a tese da paz pelo direito fundamentou-se essencialmente no terceiro pilar da

construção kantiana: o direito cosmopolita. Na verdade, esta outra variante da construção teórica liberal da paz, arrancando da consideração kantiana de que a paz não é um dado natural mas antes uma conquista da razão mediada pela vontade consciente, postula que a humanidade avança para a paz fundamentalmente através da construção de uma sociedade jurídica internacional que replique, em escala supra-estatal, os processos nacionais de superação do estado de natureza dos indivíduos, materializados na construção dos Estados e simbolizados na adopção das constituições nacionais. Assim também a superação do estado de natureza em que vivem os Estados deveria orientar-se para a construção paulatina de instituições de governo internacional, dotadas de um poder regulatório efectivo traduzido num Direito Internacional com real capacidade impositiva\*.

Este decalque das realidades dos processos de construção dos Estados nacionais – a “analogia doméstica” – é o recurso usado por Hans Kelsen (1944) para a elaboração da sua tese sobre o papel a ser conferido ao Direito Internacional na construção da paz mundial. Para o jurista vienense, como é sabido, a premissa primeira do seu pensamento é justamente a de que o problema da paz mundial não é primordialmente de cariz político mas sim um problema de submissão do poder ao direito. Em vista desse objectivo, Kelsen diagnostica as debilidades do Direito Internacional: a comunidade internacional encontrar-se-ia numa situação pré-jurídica – mas não a-jurídica – pois que, sendo um verdadeiro ordenamento jurídico, o Direito Internacional evidenciaria um estado de desenvolvimento meramente inicial, designadamente no que respeita à ausência de meios coactivos centralizados, propiciando assim uma multiplicação de medidas de auto-defesa, reguladas em última análise pelos critérios doutrinários da guerra justa, e a prevalência de formas de responsabilidade colectiva e indirecta sobre a responsabilidade individualizada directa.

---

\* Não se deve confundir com esta construção sistémica da paz pelo direito aquela outra, bem mais modesta, que sugere a aceitação de um direito humano à paz. (V. Rueda Castañon e Villán Durán (2008)). Tão pouco se pode, em bom rigor, identificar a construção agora analisada com a abertura normativa trazida pela chamada Escola Inglesa de Relações Internacionais, que teve em Hedley Bull o seu nome de referência principal, e para a qual ao pressuposto da anarquia como característica matricial do sistema interestatal, partilhado por realistas e liberais, se substituiu a realidade de uma sociedade internacional de Estados, cuja ordem se afirma a partir da assumpção conjunta de um núcleo de regras básicas de relacionamento, em especial o respeito pela soberania de cada um, o primado da diplomacia, o respeito pelos critérios da doutrina da guerra justa e o cumprimento dos direitos humanos fundamentais (Bull e Watson, 1984). Esta construção da paz como auto-regulação jurídico-política consensual do sistema de Estados partilha com a proposta da paz pelo direito o convencimento de que as normas contêm força regulatória efectiva para conter a conflitualidade centrífuga. Mas partilha com ela igualmente a abstracção das relações de poder que determinam os conteúdos e alcance concreto dessas normas e princípios, o que legitima uma crítica política à Escola Inglesa muito próxima da que é feita por Danilo Zolo à proposta kelseniana da paz pelo direito (v. p. 43 deste relatório). Assim, para Richmond (2008: 76), “os pensadores da Escola Inglesa limitaram-se a desenvolver um disfarce para um novo sistema internacional neo-colonial”.

Trata-se, para Kelsen, de um estágio primitivo que ancora no prolongamento do individualismo das pessoas pelo individualismo dos Estados, contrariando a “razão objectiva universal” e uma “mundividência objectivista”. Ao invés desta tendência, Kelsen sufraga uma “epistemologia da unidade e objectividade da ciência do direito” (Zolo, 1998: 308) na qual esse individualismo se encontra subordinado à objectividade do sistema jurídico universal: “*the legal theory that takes the objectivity of law to its ultimate consequences and therefore affirms the primacy of international law, must not only remove the idea that individual state subjects are definitive and supreme entities, but ultimately must, to be consistent, reduce the ‘physical’ person too – the ‘natural’ subject – to its substrate, that is, to an element of the objective legal system.*” (Kelsen, 1920: 316-317, *apud* Zolo, 1998: 307). O que significa que, na construção kelseniana, o subjetivismo individual ou estatal são as raízes do entendimento perverso das relações internacionais como campo da *power politics* crua em que a lei é tida como uma impossibilidade, que o vienense associa ao “egoísmo estatal de uma política imperialista”.

De acordo com Danilo Zolo (1997: 97), a tese da paz pelo direito – que este autor designa, apelando às raízes kantianas, por *legal cosmopolitanism* – estruturou-se em torno de quatro proposições principais: em primeiro lugar, uma afirmação do *primado do Direito Internacional* e, com ela, um posicionamento crítico sobre a segmentação da sociedade internacional em entidades virtualmente autárquicas, os Estados soberanos; em segundo lugar, a defesa de processos de *centralização institucional*, designadamente em matéria de exercício jurisdicional; terceiro, o enaltecimento do “progresso civilizacional” trazido pelo pacifismo jurídico, isto é, pela *limitação ou mesmo proibição jurídica do recurso à força pelos Estados*; e finalmente a apologia de um *constitucionalismo global* concretizado na adopção de um conjunto de regras, procedimentos e instituições de salvaguarda de direitos e liberdades fundamentais dos indivíduos, vocacionados para operar como instâncias de controlo das jurisdições nacionais e, portanto, com um alcance tendencialmente supra-nacional. Toda esta construção assenta numa leitura crítica das soberanias nacionais enquanto factores de segmentação de um tecido “naturalmente” único. Na verdade, o entendimento de que a verdadeira fonte de vinculatividade do Direito Internacional seria não a auto-vinculação dos Estados (como sustentava o positivismo jurídico nacionalista) mas antes o reflexo jurídico da unidade do mundo e da unidade moral da humanidade parte de uma concepção assumidamente relativizadora das soberanias nacionais enquanto dados políticos e históricos: “*só temporariamente, e de modo nenhum para sempre, está a humanidade dividida em Estados formados de modo mais ou menos arbitrário. A sua unidade jurídica, a civitas maxima como organização do mundo: eis o núcleo político do primado do Direito Internacional, que é ao mesmo tempo a*

*ideia fundamental do pacifismo, o qual constitui, na esfera política internacional, a antítese do imperialismo.*” (Kelsen, 1920: 319, apud Zolo, 1998: 310). Deste modo, como detecta Danilo Zolo, “o expoente máximo da auto-referencialidade formalista da teoria pura do direito acaba, paradoxalmente, por coincidir com a ancestral ideia teológica da *civitas maxima*” (*Ibidem*: 310)

Aliás, mesmo aquém da desejada materialização da *civitas maxima*, a manutenção do sistema internacional como um sistema de Estados iguais só é possível “com o apoio de uma hipótese jurídica: a de que, acima das entidades consideradas como Estados, há um sistema que delimita as esferas de validade dos Estados individuais, prevenindo a interferência de uns nos outros ou associando essa interferência com certas condições iguais para todos” (Id: 204, apud Zolo, 1998: 313). Pelo que, em alternativa a essa nota de precariedade e imperfeição associada às soberanias, a tese da paz pelo direito absolutiza o monismo de Direito Internacional. Para lá da unidade lógica e sistémica entre juridicidades com diferentes escalas, o que a tese da paz pelo direito sustenta é a relação de subordinação dos direitos nacionais ao Direito Internacional, vendo neste um nível superior de regulação jurídica dentro do desenho piramidal do ordenamento jurídico perfilhado por Kelsen. É igual a natureza, são idênticos os sujeitos e só a imperfeição imposta pelo resíduo de poder incontrolado que são as soberanias impede que sejam também iguais os mecanismos de coacção entre os direitos nacional e internacional. Além do mais, os desenvolvimentos na estrutura normativa do Direito Internacional ocorridos na segunda metade do século XX – com a emergência de uma diferenciação hierárquica interna (*jus cogens*, crimes internacionais, obrigações internacionais dos Estados *erga omnes*, etc.), com a proliferação de tratados multilaterais de perfil “legislativo” e com o fim do monopólio da personalidade jurídica internacional pelos Estados e a crescente inclusão dos indivíduos como sujeitos do Direito Internacional – parecem dar razão às opiniões que vêm na superação da tradição vestefaliana e na abertura a um Direito Internacional reforçado na sua vinculatividade e na sua ambição substantiva um passo decisivo no sentido da concretização da paz pelo direito.

A dimensão estritamente normativa desta construção vai a par com uma dimensão institucional, com assumida inspiração federalista. Combinando racionalismo com realismo, Kelsen advoga a “união de todos os Estados (ou do maior número possível) num Estado federal mundial, uma “Liga Permanente para a Manutenção da Paz” (1944: 79) como requisito irrecusável para a construção de uma paz duradoura. Em concreto, este projecto parte da experiência da Sociedade das Nações mas reforça amplamente os poderes judiciais da organização projectada, remetendo a integração dos dispositivos militares e executivos

para uma segunda fase. De qualquer modo, reconhece que se trata de um objectivo que só resultará de um longo processo histórico, com passos intermédios de transformação ideológica, política e educativa que superem as naturais resistências dos Estados soberanos à renúncia à independência que a consolidação de um Estado federal mundial supõe. Ainda assim, porém, afirma que “a paz internacional se pode conseguir sem a criação de um Estado mundial”, o que passa pela gradual imposição do primado do Direito Internacional através dos suportes institucionais adequados.

A engenharia institucional para o estabelecimento progressivo de uma organização que reproduza à escala mundial o princípio de centralização do poder dos Estados nacionais é pois um ingrediente igualmente fundamental da proposta da paz pelo direito. O monopólio do uso legítimo da força e a centralização de um poder judicial diversificado em escala mundial são os seus dois horizontes privilegiados. O optimismo político e a apologia do progresso jurídico e institucional, tipicamente modernos, esbarram, todavia, na consideração das relações de poder concretas em que se desenvolve esse suposto progresso. Assim, Danilo Zolo (1997: 128 e segs.) põe em causa de modo frontal a bondade do maximalismo pretendido pelas teses de inspiração kelseniana: face à manifesta assimetria de poder no sistema interestatal real, é concebível um primado do Direito Internacional que não seja, em concreto, uma negação do princípio da igualdade soberana de todos os Estados? Nesse quadro de poder real, é concebível a atribuição de capacidade sancionatória do Direito Internacional a uma jurisdição internacional sem que isso envolva uma dependência acrescida do poder militar das grandes potências? É crível uma ilegalização/criminalização da guerra, de alcance universal igual, no contexto de concentração de poder do sistema de relações internacionais contemporâneo? É aceitável um constitucionalismo global cujo suporte institucional exiba um carácter manifestamente não democrático?

### **c) a paz pelo comércio**

A par da democracia e do direito, o comércio ocupa na mundividência liberal um lugar de destaque enquanto factor criador de condições para a paz entre os Estados. A existência dessa relação virtuosa está longe de ser comungada por outras perspectivas teóricas. Com efeito, o debate teórico e empírico tem-se feito sobretudo em torno de três posicionamentos distintos sobre onexo entre comércio e paz: a visão liberal de que o comércio promove a paz; a visão neo-marxista de que, enquanto relações comerciais

simétricas podem promover a paz, as relações comerciais assimétricas fomentam a conflitualidade; e a posição neo-realista de que o comércio tende a incrementar os conflitos (Barbieri e Schneider, 1999: 388).

O postulado liberal de que o comércio promove a paz tem vindo a ser desenvolvido com base em diferentes fundamentações. Desde logo, é possível transpor para este campo de argumentação a polarização entre posições monádicas e posições diádicas, atrás referida para o terreno da paz democrática. Para estas últimas, a inescapável articulação entre relações comerciais e relações gerais de poder dita impactos concretos diferentes dos laços comerciais entre os Estados, em termos de favorecimento da paz ou da guerra – a natureza simétrica ou assimétrica desses laços revela-se decisiva a este respeito. Já para a hipótese monádica, a condição de Estado comerciante é, em si mesma, fatora de paz considerando como lei geral a de que os Estados parceiros comerciais se abstêm unilateralmente de recorrer à guerra (Rosecrance, 1986). A elaboração de Richard Rosecrance é porventura a mais sólida a este respeito. Escrevendo num tempo de “aquecimento” da Guerra Fria, Rosecrance antecipa a obsolescência da agenda vestefaliana das relações internacionais. Em *“The rise of the trading state”*, analisa a substituição do primado da balança de poder pelo da balança comercial como tendência matricial das relações internacionais do fim do século XX. Não que essa tendência signifique o fim dos códigos tradicionais de leitura da realidade interestatal – recorrendo ao exemplo japonês (de alto valor simbólico num tempo em que a capacidade de afirmação na arena internacional do que fôra um vencido Estado político-militar e passara a ser, depois de 1945, o paradigma do *trading state* atingia um pico em desfavor das duas super-potências político-militares), Rosecrance abre-se a uma abordagem dualista das relações internacionais, ou seja, a uma leitura em que o mundo político-militar tradicional e o novo mundo comercial coabitam (veja-se a extraordinária proximidade com o pensamento de Angell ou Zimmern). O desincentivo à continuidade das agendas territorialistas tradicionais acentuar-se-ia, para este autor, na viragem para o século XXI. Em *“The rise of the virtual state: territory becomes passé”* (1996), sugere que o declínio da terra enquanto factor de produção competitivo em escala internacional – progressivamente substituído pelo capital, pelo trabalho ou pela informação – prolonga-se na abdicação da competição dos Estados por território e na configuração do seu método de afirmação internacional à imagem das grandes empresas multinacionais, com um investimento elevado em conhecimento e em pessoas e com uma sub-contratação de tarefas e processos produtivos rotineiros e desqualificados em outros países.

Para além da dicotomia entre a versão monádica e a versão diádica, Patrick McDonnald (2004: 549) aponta quatro variantes argumentativas para a hipótese geral de que o comércio favorece a paz. A primeira é a da teoria da dissuasão (designada por Barbieri e Schneider como “modelo de utilidade esperada”, 1999: 391), lapidariamente exposta por Polachek (1980: 61), nos seguintes termos: “o preço de ser beligerante é um preço implícito que cresce na razão directa do crescimento do comércio. Entre pares, quanto maior for o volume de comércio mais alto é o preço de um conflito e menor é o volume de conflitualidade que é exigido”. Trata-se da versão claramente mais vulgarizada da tese da paz pelo comércio: a ruptura da prática normal de comércio provocada por um conflito acarreta custos suficientemente dramáticos para dissuadirem os Estados de recorrerem à força militar. A segunda variante – o argumento da eficiência – compara os custos relativos do comércio e de outras práticas (concretamente da guerra) para a aquisição de recursos. E, de acordo com o estabelecido em 1986 por Richard Rosecrance, à medida que o comércio se intensifica, a hipótese bélica torna-se desinteressante para tal propósito, simplesmente porque passa a ser comparativamente onerosa em demasia. O terceiro tipo de argumento usado para a defesa da relação positiva entre comércio e paz destaca o papel dos laços comerciais no estabelecimento de um sentimento de comunidade ou de identidade de interesses que supera os riscos de um nacionalismo competitivo e que desincentiva as formas violentas de resolução de conflitos. Finalmente, alguns autores (Gartzke e tal., 2001) sublinham o facto de o comércio propiciar sinais que estimulam os Estados a desenvolver formas de compromisso para solução de crises internacionais em detrimento da guerra.

Como as demais construções liberais da paz, a paz económica (David, 2001: 98) é alvo de críticas heterogêneas. Por um lado, as orientações realistas associam-se às críticas marxistas na denúncia do carácter ficcionado da relação automática entre interdependência económica e paz, advertindo que a interdependência pode bem ser fonte de conflitualidade acrescida quando percebida como comprometendo a autonomia de um Estado (“a geoeconomia pode tornar-se tão conflitual como a geoestratégia”, escreve Charles-Philippe David (2001: 100)). Ainda do campo realista vem a reserva de Gilpin (1996) relativamente à substituição do Estado político-militar pelo Estado comerciante (*trading state*) – a liberalização do comércio e as dinâmicas de integração económica não diminuirão, antes acentuarão a centralidade dos Estados nacionais na regulação interna das suas economias e na afirmação dos seus interesses nacionais. Mas é também do próprio campo liberal que vêm críticas ao argumentário tradicional sobre a paz económica. Assim, Patrick

McDonnald refere a subalternização a que essa literatura dominante vota a distribuição desigual de ganhos e perdas resultantes dos acréscimos de comércio entre os diferentes grupos de interesse das sociedades nacionais. Atentando somente nas diminuições ou acréscimos agregados de riqueza resultantes do comércio para uma dada sociedade, essa literatura tende a subvalorizar o estímulo que grupos que perdem com acréscimos de comércio adquirem para se opor a propostas pacifistas assentes na promoção de laços económicos transnacionais. Nesse sentido, McDonnald sugere uma quinta variante argumentativa para a tese da paz pelo comércio: não é o comércio em si que promove a paz mas sim a liberalização do comércio, pois que, defende, “a eliminação de políticas comerciais proteccionistas reforça o poder de grupos sociais que se opõem à guerra e limita a discricionariedade dos governos para fazerem incidir os custos da guerra nos grupos exteriores ao seu bloco de apoio” (2004: 551).

## 2. Críticas da hegemonia moderna

Agregando na palavra “tradição” as elaborações teóricas do realismo e do liberalismo, cabe nela o legado de uma ortodoxia da paz. Esse legado fundou-se nos cânones filosóficos e políticos da modernidade ocidental – o individualismo, a secularização do político, a centralidade da soberania, a horizontalidade descentralizada do sistema de Estados entronizada em Vestefália e a combinação entre uma aspiração à autonomia e um princípio de regulação – tomados como axiomas, ainda que com acentuações variadas para cada uma daquelas elaborações. A formação progressiva de uma “síntese neo-neo” (neo-realista e neo-liberal) estabilizou uma construção teórica hegemónica acerca da paz que a formula como um híbrido (Richmond, 2008: 95) entre a realista paz dos vencedores e uma liberal ordem internacional em que primado do Direito Internacional e natureza democrática das governações nacionais (a paz constitucional e a paz civil, nas palavras de Richmond) se confundem com a agenda das potências hegemónicas do sistema internacional. Para todos os efeitos, trata-se de uma ontologia e de uma epistemologia da paz fundadas na memória territorialista e soberanista de Vestefália, como ícone da modernidade, com variantes de reinterpretação ora mais confiantes ora mais pessimistas.

O distanciamento ontológico e epistemológico face a essa memória como pressuposto da paz deu origem a construções teóricas alternativas. Todavia, a intensidade desse distanciamento é variável e se, nalguns casos, é no renegar dos pilares da paz neo-neo



que reside o núcleo essencial dessas construções, noutros ensaia-se um compromisso que, por um lado, alarga o conjunto de ingredientes fundamentais da ontologia e da epistemologia da paz mas, por outro, retém as convicções modernas e a própria centralidade do Estado como pressupostos básicos. Por diferentes razões, incluo nesta área cinzenta quer as construções teóricas estruturalistas (sobretudo de inspiração marxista) quer as construções teóricas construtivistas da paz.

### ***2.1. Aquém da ruptura: os compromissos estruturalista e construtivista***

O estruturalismo trouxe ao debate sobre a paz nas relações internacionais um questionamento da herança hegemónica da modernidade sobretudo ao colocar no horizonte uma paz mais ambiciosa do que a paz interestatal e, conseqüentemente, ao interrogar de modo igualmente mais aberto sobre a amplitude do espaço social possível para a construção dessa paz. Para tal efeito, o estruturalismo veio acrescentar à sua conceptualização da interacção entre acção e estrutura, no plano internacional, níveis de análise nunca considerados pela tradição. Na sua preocupação em identificar os mecanismos de funcionamento social corrente em que as relações de dominação e de poder se vão naturalizando, a leitura estruturalista da paz parte da denúncia de que as relações internacionais são condicionadas por estruturas – a economia global, o comércio internacional, a divisão internacional do trabalho – através das quais os interesses hegemónicos, sustentados numa desigual distribuição da riqueza ou em outras discriminações (rácicas, sexuais, etc.), restringem a liberdade e a acção dos indivíduos. Mas, por outro lado, ao reconhecer um papel essencial à dialéctica na mudança da História, o estruturalismo abre-se à consideração como decisiva da acção contra-hegemónica dos indivíduos e grupos dominados na busca de alternativas para aquelas estruturas – significando isto, no campo concreto da construção da paz, que esta resultará da superação das estruturas de poder que se alimentam da violência social aberta ou dissimulada.

O marxismo, as teorias da dependência e as versões mais críticas dos Estudos para a Paz convergem neste fundo de conceptualização da paz.

### **a) O estruturalismo marxista**

“A burguesia (...) modela um mundo à sua imagem”. Nesta afirmação simples do “Manifesto do Partido Comunista”, Marx e Engels identificam o ponto de partida da versão marxista do estruturalismo: o processo histórico é feito por dinâmicas nacionais e internacionais que espelham as estratégias de controlo da economia mundial pelas classes dominantes e pelas estruturas por elas constituídas. A violência social assim gerada encontra-se, porém, em permanente tensão dialéctica com a resistência das massas dominadas e com as acções por elas levadas a cabo em vista da superação dessas estruturas de domínio e, portanto, em última instância, da prossecução de uma paz autêntica porque não confinada ao jogo das super-estruturas jurídico-políticas. A propriedade privada dos meios de produção e a adopção da acumulação de mais-valia como objectivo último da burguesia animam, onde quer que seja (“a burguesia invade toda a superfície do globo. Ela tem necessidade de implantar-se em toda a parte, de explorar em toda a parte, de estabelecer relações em toda a parte”), a constituição e ampliação de estruturas de exploração económica cujo desenvolvimento não só se metamorfoseia em mecanismos de alienação (como a consideração do Estado como uma estrutura de poder neutra, acima das contradições entre classes, vocacionada para proteger a nação das ameaças externas) como desencadeia inevitavelmente reacções revolucionárias dos explorados (“antes de tudo, a burguesia produz os seus próprios coveiros”).

No quadro desta dialéctica, a paz emerge como o resultado da destruição das estruturas de exploração – em última análise, da abolição da propriedade privada dos meios de produção e do sistema de classes por ela suscitado – e do desmascaramento da artificialidade dessas estruturas (Nogueira e Messari, 2005: 107). É pois uma paz social e económica profunda antes de ser uma paz política superficial – e essa é uma inquestionável diferença da proposta marxista relativamente à ortodoxia estatocêntrica da tradição em Relações Internacionais. Na verdade, a centragem nas classes sociais e não nos Estados como actores da guerra social e da correspondente paz aponta para uma visão transnacional que tende a superar a segmentação vestefaliana que domina a leitura tradicional da realidade internacional. Marx investiu na demonstração de que os Estados mais não são do que formações históricas datadas, formas específicas e efémeras de organizar as comunidades políticas que resultam não da prevalência de factores identitários

ou culturais primordiais mas sim do desenvolvimento contraditório das relações de produção nas diferentes sociedades.

A força de generalização das estruturas de violência social capitalista a todo o mundo só poderia, para Marx, ser contrariada por uma estratégia de resistência e de aceleração das contradições internas do capitalismo também de escala mundial. Nesse sentido, o internacionalismo proletário constituiria a cultura com a escala e o sentido adequados à sustentação de uma acção revolucionária que contrapusesse a paz social e económica profunda à violência do capital. Como escrevi noutra lugar (Pureza, 2001: 235), foram três as principais fundamentações teóricas do internacionalismo proletário: a identificação do proletariado como sujeito da emancipação contra-capitalista; a crença em que o desenvolvimento e expansão do capitalismo propiciariam uma homogeneização crescente do proletariado à escala mundial; e um entendimento redentor do internacionalismo de classe, destinado a substituir as rivalidades entre os Estados-nação por formas harmoniosas de cooperação. Ora, o certo é que, ao contrário da profecia marxista originária, “a internacionalização do capitalismo destruiu por inteiro o mito da homogeneização do proletariado e edificou novas formas de diferenciação” (nacional, desde logo) (Ibidem: 236). A consolidação dos capitalismos nacionais (a prazo reconfigurados no quadro do *welfare state*) e os estímulos ideológicos ao nacionalismo e ao patriotismo mais aprofundaram as divisões do proletariado, obrigando o pensamento marxista a reconfigurar a sua hipótese de emancipação mundial como requisito da paz.

Por isso, só aparentemente se afigura paradoxal que, em Lenine, a dimensão supra-estatal das estruturas de exploração apareça mais densamente conceptualizada. Na verdade, como sublinham Nogueira e Messari (2005: 113), “a mais importante inovação introduzida por Lenine na abordagem marxista do capitalismo internacional foi a consideração dos Estados nacionais como actores do sistema internacional, em substituição das classes sociais”

Lenine teoriza o imperialismo como a fase superior de desenvolvimento do capitalismo. O apetite por novos mercados surgiria ao capital monopolista como a saída indispensável para assegurar a continuidade da sua reprodução em contexto de uma progressiva baixa das taxas de remuneração do capital resultante da acumulação de excedentes de sobre-produção. E, deste modo, no seguimento da reflexão originária de Marx acerca do capitalismo como sistema de guerra social, Lenine antevê a guerra tradicional como resultado da colisão de interesses entre as potências imperialistas no seu afã de expansão colonial. A guerra entre Estados e o aprofundamento da dominação

colonial surgem portanto como consequências práticas da expansão dos mercados capitalistas, reforçando assim a perpetuação das estruturas de exploração bem mais do que Marx havia previsto ao confiar que a expansão do capitalismo para a periferia da modernidade capitalista, ao criar aí um proletariado moderno, acentuaria as suas contradições e aceleraria o processo da sua própria superação (Richmond, 2008: 61).

A guerra entre Estados aparece na reflexão de Lenine como transposição de escala da formulação inicial da luta de classes por Marx. Inicia-se, pois, uma nova fase no pensamento marxista sobre a paz. São duas as suas notas mais importantes: por um lado, a incorporação da guerra tradicional (militar-territorial e não económica e social) como categoria autónoma, ainda que determinada pelo jogo de forças resultante do extremar da lógica das estruturas capitalistas de dominação; por outro lado, a valorização dos Estados como actores com relevo autónomo, acrescentando assim tensões e antagonismos horizontais (entre Estados, desde logo diferenciados entre “opressores” e “oprimidos”) a antagonismos verticais (de classe). E, se é verdade que “a teoria leninista do imperialismo tenderá a privilegiar as contradições horizontais no plano internacional sobre os antagonismos internos de classe no que se refere ao papel de motor do movimento revolucionário mundial” (Nogueira e Messari, 2005: 115), os aprofundamentos dessa derivação no contexto da oficialização do marxismo-leninismo como doutrina de Estado, sobretudo ao longo da Guerra Fria, potenciaram essa estatalização da leitura da guerra e das possibilidades da paz, afastando-se de modo cada vez mais farto da inicial centragem de Marx nas contradições de classe sem fronteiras. Essa clara prevalência das contradições horizontais-nacionais veio a revelar-se de alcance essencial na estratégia do bloco soviético e da sua literatura de suporte (Kára, 1968), apropriando-se e descaracterizando a novidade ontológica da construção marxista inicial da paz e entregando todo o seu potencial inovador nas mãos da mais tradicional das visões estatocêntricas e realistas das relações internacionais.

### **b) o estruturalismo da dependência**

A inflexão que o triunfo da concorrência entre mercados nacionais tivera sobre a promessa internacionalista e de fraternidade mundial de classe – e que se materializara no ascendente das diferenciações horizontais (entre países) sobre as diferenciações verticais (entre classes), desde Lenine – acentuou-se drasticamente com as reelaborações do estruturalismo de inspiração marxista diante da emergência quantitativa e qualitativa do

fenómeno dos “países proletários” pós-coloniais. Mantendo como matriz de leitura a de que a condição de desigualdade e discriminação da grande maioria é o resultado do funcionamento “normal” das estruturas económicas, políticas e culturais do sistema capitalista, essas reelaborações – especialmente as teorias da dependência e as teorias do sistema-mundo – vieram, em geral, reforçar a posição dos Estados como entidades de referência na perpetuação das condições de dominação e na sua superação.

Para as teorias da dependência, o subdesenvolvimento é a marca da relação desigual entre os países ricos e desenvolvidos e países pobres e subdesenvolvidos, ou entre centro e periferia na versão wallersteiniana. Procedendo a uma adaptação da escala de análise do marxismo originário, estas teses sugerem que a hegemonia desses países – conquistada, acima de tudo, através da acção das empresas multinacionais, das trocas desiguais ou dos ditames do investimento directo estrangeiro – resulta da exploração dos países subdesenvolvidos pelos países desenvolvidos, ou seja, da actuação de mecanismos de extracção do excedente produzidos nos primeiros em benefício dos últimos. Essa exploração sistémica inerente à ordem económica capitalista das três últimas décadas do século XX, permite cristalizar uma hierarquização entre países, fundada em relações de dependência caracterizam o sistema-mundo: enquanto o centro assume para si as actividades mais capital-intensivas e com maior incorporação tecnológica, à periferia fica reservada a produção de bens de baixo valor e intensivas em mão de obra, cabendo à semi-periferia uma função de intermediação e de amortecimento das tensões entre centro e periferia assumindo-se como espaço de trânsito entre estas. Certo, portanto, que as teses de Wallerstein sobre o sistema-mundo se aproximam sensivelmente mais que o comum das teorias da dependência das abordagens sistémicas e não tanto estatocêntricas de diagnóstico da estrutura de poder que comanda a ordem internacional. De todo o modo, transparece como traço definatório do conjunto destas abordagens a tese de que, em última análise, é o controlo dos recursos dos países periféricos que comanda as estratégias de dominação dos países desenvolvidos, não obstante a substituição da fase de controlo directo de tipo colonial pela fase de controlo naturalizado pelas estruturas de dominação do capitalismo mundial.

E, por isso, se aqui permanece do marxismo inicial a tese de que a paz supõe o derrube dessas estruturas de dominação e exploração, não pode deixar de ser destacado o “estreitamento teórico” (Nogueira e Messari, 2005: 120) destas formulações relativamente a essas outras e, em especial, a tendencial redução das contradições do capitalismo dos finais do século XX a um conflito entre países imperialistas e países dependentes, em que as lutas

anti-imperialistas e os processos de formação/consolidação de Estados nacionais são assumidos como novas expressões da luta de classes no plano internacional. Trata-se, com efeito, de uma abordagem em que, apesar de aparências contrárias, o Estado ocupa uma posição fundamental, ainda que instrumental, quer na afirmação da dependência quer na sua superação: começando por assinalar a sua falta de autonomia relativamente às estratégias das empresas multinacionais e aos processos de acumulação interna, algumas versões da teoria da dependência (Samir Amin, por exemplo) chegam a adoptar horizontes de nacionalismo económico como alternativa ao desenvolvimento desigual e dependente dos países da periferia. E, mesmo fora desse campo de tons nacionalistas (como nos trabalhos de André Gunder-Frank ou Wallerstein), o Estado é sempre tomado como mediação imprescindível entre as relações de dominação no sistema-mundo e a luta de classes no espaço nacional.

Nestes termos, é indisfarçável na construção teórica da paz implícita nas teses da dependência a crítica das construções liberais. De facto, a superação da exploração em escala mundial é o seu horizonte. E, a partir daí desenvolve-se uma desconstrução crítica da confiança numa suposta interdependência crescente, contrapondo-lhe a constatação das dinâmicas de dependência – e, portanto, de desigualdade em aprofundamento – nas relações económicas e políticas internacionais. A paz que se desenha nos interstícios da análise centro-periferia será pois aquela que se funda na erradicação da violência estrutural que a desigualdade económica inerente ao capitalismo global veicula.

### **c) o estruturalismo galtunguiano**

A noção de violência estrutural tornou-se, a partir da década de setenta do século passado, o *leitmotiv* da escola dos Estudos para a Paz. Em bom rigor, mais do que um foco agregador, veio a ser a fonte de um autêntico cisma, provocando no que até então fôra um discurso tranquilamente unívoco uma divisão académica e política entre “ciência” e “ideologia” (Boulding, 1978: 345), ou entre “evolucionistas”, “estruturalistas” e “dialécticos” (Boulding, 1977: 77). A introdução do conceito de violência estrutural significou um corte profundo com a orientação até então seguida pelos *peace studies*, que se confinava a um corte com o viés “belicista” dominante nas Relações Internacionais moldadas pelo realismo clássico trazendo para o centro da disciplina, através de uma investigação empiricamente rigorosa (segundo os cânones positivistas), a realidade plural da paz, designadamente dos mecanismos da respectiva construção no sistema interestatal.

A obra de Johan Galtung operou uma ruptura com esta agenda tradicional dos Estudos para a Paz em dois momentos sucessivos. Num primeiro momento – o dos seus escritos iniciais ao longo da década de sessenta – um Galtung ainda essencialmente apegado a uma visão funcionalista sistémica da realidade social fez a crítica do estatocentrismo estabelecido pelos códigos realistas e liberais, qualificando-o como um erro científico resultante de um inaceitável primado do subjectivismo sobre a objectividade da realidade e, como tal, de um equivocado primado do fragmento sobre a totalidade da realidade. O afastamento da escala estatal de análise dos fenómenos sociais significou, portanto, a adopção da estrutura de interacção global como unidade de referência.

O segundo momento de ruptura deu-se nas suas elaborações mais maduras. Sempre em vista de uma teoria social mais rigorosa, Galtung distanciou-se mais e mais da tradição, à medida que foi radicalizando a agenda substantiva da noção de paz positiva. Uma tal radicalização partiu da denúncia da artificialidade da pretensão de neutralidade axiológica daquela tradição (seja na versão realista seja na versão liberal) e da sua efectiva função legitimadora e perpetuadora da ordem interestatal e, dentro desta, dos seus (des)equilíbrios estruturantes. Contrapondo a essa falsa neutralidade da tradição um compromisso explícito com um horizonte ético e político como princípio metodológico definidor, os Estudos para a Paz na versão galtunguiana abriram uma verdadeira caixa de Pandora no que se refere ao alcance das suas implicações transformadoras. Na verdade, a conjugação desta exigência de mudança metodológica com a adopção de um conceito de violência extremamente inclusivo – que a identifica como toda a limitação das potencialidades de realização humana provocada por relações de poder, de desigualdade ou de opressão (Galtung, 1969: 171) – veio a resultar em fortíssimas pressões internas para que os Estudos para a Paz abandonassem a extrema ambiguidade e vaguidade da concepção da paz positiva como integração do sistema internacional e incluísse nela um vastíssimo universo de comportamentos e de mecanismos e regras de organização social e económica que contrariassem todas as formas de violência latente transportadas ou ratificadas pelas estruturas dominantes do sistema internacional e das suas componentes nacionais. Essa crítica da timidez e ambiguidade programáticas da reflexão inicial de Galtung teve em Schmid e em Dencik as suas vozes principais. O primeiro colocou como exigência de clareza e coerência dos Estudos para a Paz a disponibilidade dos seus cultores para completarem a revelação das violências latentes com o encorajamento das dinâmicas de polarização social que as visibilizassem para as anular (1968: 227). O último adoptou também como núcleo problemático a “fixação ideológica liberal” (1970: 79) numa suposta

harmonia de interesses, à qual os Estudos para a Paz, como instrumento teórico de desconstrução das violências, deveriam contrapor um discurso e uma agenda de pesquisa que colocassem no centro as formas de “violência estrutural silenciosa” (Ibidem: 82).

De algum modo, a importância dada por Galtung, a partir de início da década de setenta, à violência estrutural foi resultado de uma inflexão ontológica imposta por tais pressões “radicais”. A “escola europeia” ou “nórdica” dos Estudos para a Paz passou, desde então, a colocar no centro da cartografia das violências a exploração e a distribuição desigual de poder e de recursos. Trata-se de uma violência aparentemente sem rosto, porque esses rostos se esfumam nas estruturas de violência, algo que Galtung definiu como “contextos em que indivíduos podem causar imenso dano a outros seres humanos sem nunca terem pretendido fazê-lo, desempenhando somente os seus deveres normais como função definida pela estrutura”. Mas a desindividualização, apesar de dificultar a percepção do funcionamento corrente das estruturas económicas e sociais como gerador de violências, não apaga o carácter profundamente violento destas práticas: “[v]iolência é violência (...), independentemente do modo como é exercida: depressa ou devagar, de modo intencional ou não” (Ibidem: 146).

Numa aproximação clara ao estruturalismo da dependência, Galtung veio a densificar politicamente conceito de violência estrutural, aproximando-o do de imperialismo. Em “*A structural theory of imperialism*”, preocupa-se essencialmente em formular “uma teoria de libertação da violência estrutural”, identificando a desigualdade entre o centro do Centro e a periferia da Periferia como a sua forma principal (1971: 81). Distanciando-se quer da limitação do realismo à compreensão dos impérios como realidades associadas à imposição da paz dos vencedores pela conquista territorial quer das formulações liberais enaltecidas de uma suposta interdependência autónoma de uma matriz de relações de poder determinante, a construção estruturalista do imperialismo por Galtung situa-o como uma relação de interacção vertical entre Centro e Periferia, no quadro da qual actua aquilo a que chama “estrutura de interacção feudal” (Ibidem: 85).

Trata-se, pois, de uma proposta que se afasta da herança hegemónica moderna de construção da paz ao adoptar uma espacialidade supra-estatal, substituída por uma “descida” às estruturas mais profundas, de natureza económica e social, que subjazem às assimetrias de poder entre Centro e Periferia. Ainda assim, insinua-se nos Estudos para a Paz desenhados pela agenda galtunguiana uma linha de continuidade com o optimismo liberal de uma paz mais completa do que a paz vestefaliana. Isso mesmo conduz Oliver Richmond a qualificar esta versão mais ontológica e epistemologicamente mais ambiciosa



da *peace research* como uma segunda geração dos estudos sobre paz e conflitos. A primeira geração, marcada pela hegemonia do pensamento realista, havia assumido os conflitos como uma realidade estritamente estatocêntrica e preocupava-se em oferecer quadros de análise que permitissem uma paz minimalista e negativa (2008: 99). A segunda geração, orientada segundo Richmond para a resolução de conflitos (Ibidem: 101), combinaria uma inspiração liberal – traduzida na confiança de uma paz “de soma positiva” – com um abandono da exclusividade dos quadros de referência estatocêntricos para ir ao encontro das “raízes profundas dos conflitos” em que identidades, privação material e assimetria de poder ocupam posição de destaque. É neste registo que o estruturalismo galtunguiano se situa. A ele, Richmond acrescenta uma terceira geração (Ibidem: 104), centrada sobre a aspiração de construção da paz em Estados devastados por guerras internas e uma quarta geração (Ibidem: 109), em que os Estudos para a Paz partem em busca do resgate das ambições emancipadoras entretanto cooptadas pelo sistema de poder internacional.

A colocação do estruturalismo galtunguiano na segunda fase de desenvolvimento dos Estudos para a Paz ajuda a perceber a natureza apesar de tudo compromissória da sua construção teórica da paz. Com efeito, quer do ponto de vista epistemológico quer sobretudo do ponto de vista ontológico, essa construção afigura-se, em última análise, ainda amarrada aos traços mais profundos do pensamento da modernidade, em especial à aceitação de uma unicidade da paz, modelizada e estandardizada em políticas que rapidamente foram cooptadas pelas fórmulas hegemónicas da paz-como-governança, de inspiração liberal.

#### **d) os construtivismos**

Há quem veja nas propostas construtivistas uma resposta de intensidade média ao desafio radical colocado à ortodoxia tradicional em Relações Internacionais – e na construção teórica da paz em especial – pelas correntes pós-positivistas emergentes nas últimas duas décadas do século passado (Richmond, 2008: 80). Trata-se, de facto, de uma resposta contida, que se situa aquém de uma assumida ruptura com essa ortodoxia e que ensaia um compromisso entre o pessimismo calculista do realismo e o optimismo universalista do liberalismo.

A grande marca de síntese que os construtivismos trouxeram ao debate teórico em Relações Internacional foi a da recusa da definitividade das referências até então tomadas como fundantes da disciplina. Essa marca desdobra-se depois num núcleo de convicções

de partida comuns às diferentes variantes do construtivismo. A primeira dessas convicções é a da inexistência de antecedência ontológica entre agentes e estrutura (Risse-Kappen, 1997: 262) – e nisso o construtivismo afasta-se tanto da tradição realista-liberal como das críticas estruturalistas. Com efeito, os construtivismos recusam quer a precedência dos e das agentes sobre as estruturas, das quais se apropriariam para fazer delas seus instrumentos de poder, quer a precedência das estruturas sobre os e as agentes no sentido da determinação das escolhas e acções destes. A relação privilegiada pelas análises construtivistas é a de co-constituição em simultâneo entre uns e outras. A segunda convicção fundamental é a de que os factores materiais e a realidade “lá fora” não são os únicos determinantes dos comportamentos e agendas dos actores internacionais, em especial dos Estados: as inter-subjectividades e os seus factores de formação – desde as ideias às normas, passando pelos valores – revelam-se imprescindíveis para conferir um sentido a essa mesma realidade e para a definição dos interesses dos Estados diante dela. Enfim, em terceiro lugar, e como corolário destas duas convicções, os construtivismos convergem na afirmação de que a lógica da anarquia e da competitividade entre os Estados não é um dado definidor apriorístico da realidade internacional mas antes uma construção social, resultante de escolhas dos Estados fortemente influenciadas pelos dados não materiais e intersubjectivamente compostos por eles, pelo que tanto competitividade como cooperação se afiguram como duas configurações possíveis das relações internacionais (Nogueira e Messari, 2005: 167). Isso mesmo é expresso por Nicholas Onuf através do conceito de “sociedade heterónoma” (1991) que este autor antepõe ao de sociedade anárquica.

A noção de construção social da realidade internacional a partir de uma interacção entre dados materiais e factores não materiais e, em consequência, a defesa da indeterminação dos interesses e dos comportamentos dos Estados é pois o núcleo de pressupostos do entendimento construtivista da paz. A anarquia não é um dado de partida nem uma fatalidade pois que a identidade e a agenda de cada Estado se vão configurando no processo de interacção contínua entre os diferentes Estados no quadro das estruturas económicas, políticas e culturais a que chamamos sistema internacional. Em Kratochwil (1989), as regras são o elemento nuclear dessa interacção. Filiando-se no pensamento wittgensteiniano e na centralidade dos *speech-acts*, Kratochwil sugere que o mundo ao qual nos referimos é sempre produto dos discursos que nos permitem referir a ele. E, nesse sentido, entender as regras que pautam os discursos tem continuidade no entendimento das regras que pautam a própria realidade. Na formação dos seus interesses e na

fundamentação dos seus comportamentos a cada momento, os agentes/Estados conferem portanto uma importância primordial às normas, na exacta medida em que elas, ao condensarem entendimentos fundamentais intersubjectivamente partilhados, reduzem a complexidade do quadro de tomadas de decisão de cada Estado. Também para Onuf (1989) as regras fazem os agentes, sendo feitas por eles. E também para ele a natureza dos *speech-acts* que dão suporte às normas define a sua diversidade: actos de fala assertivos, directivos ou compromissórios originam normas de instrução, de direcção ou de compromisso, respectivamente.

Mas onde a crítica do determinismo e da antecedência ontológica da ortodoxia se revela mais dura é certamente na obra de Alexander Wendt. No célebre “Anarchy is what states make of it”, de 1992, Wendt desmonta a compreensão fixista dada à anarquia sobretudo pelo neo-realismo de Waltz. A essa compreensão fixista, que toma a anarquia como uma característica funda e inamovível do sistema internacional e, mais ainda, que a associa irrecusavelmente a uma lógica de competição ou mesmo conflito entre os Estados, Wendt contrapõe um entendimento flutuante em que, sendo “aquilo que os Estados querem que ela seja”, a anarquia tanto pode derivar numa lógica conflictiva como numa lógica de cooperação entre eles.

Com base estes pressupostos, Wendt identifica três culturas de anarquia (Wendt, 1999). A anarquia hobbesiana tem como matriz uma cultura de inimizade e nela os Estados operam segundo uma lógica de competição e conflito fundada na permanente suspeição de uns relativamente aos outros. A anarquia lockeana baseia-se numa cultura de rivalidade em que a centralidade da soberania de cada Estado alimenta uma competição entre eles sem que isso signifique uma abertura à aniquilação do outro. Finalmente, a anarquia kantiana assenta numa cultura de amizade que proporciona uma predisposição dos Estados para a resolução pacífica das suas controvérsias e para a cooperação entre eles. Em referência a este mapeamento das culturas de anarquia, Alexander Wendt elenca três procedimentos distintos de assimilação pelos Estados de uma das três culturas de anarquia: pela força, pelos interesses e pela legitimidade. A inserção pela força decorre da valorização de motivos de sobrevivência e de relação de forças para a aceitação das regras do jogo conflitual. A inserção pelos interesses exprime-se na ponderação prévia, por cada Estado, de custos e de benefícios dos impactos dos diferentes cenários de cultura de anarquia. Por fim, a inserção pela legitimidade pressupõe a aceitação da anarquia como enquadramento natural, suscitando uma atitude igualmente natural de amizade e cooperação entre os Estados que nela se relacionam.

Esta leitura chegou mesmo a ser criticada por acentuar em demasia o papel dos Estados, conferindo-lhes, na verdade, antecedência ontológica: aparentemente, seriam os Estados (os agentes) que determinariam o sentido da anarquia (a estrutura) não sendo determinados por ela. Crítica infundada: Wendt insiste em que não há identidades pré-determinadas dos Estados e que é sempre no processo de interação entre Estados e estrutura do sistema que se configuram as formas de relacionamento internacional. Eis pois clara a natureza compromissória do construtivismo de Wendt: “os Estados continuam a ser as unidades principais das relações internacionais, embora as suas (das relações internacionais) estruturas fundamentais sejam inter-subjectivas e não materiais” (Richmond, 2008: 81).

Este modo de pensar as relações internacionais suscita uma construção teórica da paz que não rompe com a hegemonia realista-liberal, antes ensaia um compromisso com ela. De facto, embora os construtivismos descolem das premissas ortodoxas ao integrarem uma epistemologia positiva da paz pensando-a como uma construção em aberto, certo é também que mantêm o Estado como o fator da paz e, nessa medida, dão continuidade à tradição. Na verdade, a linha de elaboração construtivista da paz mantém o estatocentrismo no seu núcleo: “os Estados socialmente construídos tanto criam ou controlam a anarquia como criam e controlam a paz, e fazem-no de acordo com os seus valores e interesses” (Ibidem: 82). Mas, ao mesmo tempo, a formulação desses valores e interesses – a política da identidade – é sempre algo que ocorre num quadro complexo de socialização dos Estados, cujas condicionantes materiais são tidas como menores em favor de determinantes inter-subjectivas como as normas. Em síntese, a paz pensada pelos construtivismos mistura traços de novidade (a importância conferida à negociação inter-subjectiva de sentidos e, portanto, à indefinição antecipada dos seus conteúdos) com traços de conservação (o condicionamento pelas relações inter-estatais e pelas políticas nacionais).

## *2.2. Paz e teoria crítica: a paz como emancipação*

O duplo legado hegemónico da modernidade na construção teórica da paz – a centralidade ontológica dos Estados soberanos e a sua canonização teórica em retrospecto permanente – não foi objecto senão de atenuações parcelares quer nos estruturalismos quer nos construtivismos. Ora o estatocentrismo ora o carácter positivista do trabalho teórico permaneceram ali como dados sólidos.

A ruptura radical com aquela herança é, ao invés, o propósito que anima a construção teórica da paz fundamentada na teoria crítica. Trata-se, segundo Richmond (2008: 1321) de uma forma de paz “emancipatória, do quotidiano e de empatia (...) no contexto duma Relações Internacionais pós-convencionais e pós-vestefalianas”. Neste enunciado condensa-se um entendimento da paz que radica numa crítica dos pressupostos mais fundos da paz liberal – ou seja, dos axiomas das leituras “neo-neo” (neo-realistas / neo-liberais) e dos acréscimos que, voluntariamente ou não, lhe foram feitos pelas fórmulas de inspiração estruturalista – o que resulta num exercício profundo de distanciamento da lógica mais ou menos intensamente conservadora dos diferentes posicionamentos estatocêntricos.

As elaborações teóricas sobre a paz fundadas na teoria crítica constituem, efectivamente não menos que uma ruptura com a tradição nesta matéria e as suas suavizações. Ruptura precisamente, porque arranca da contestação dos pressupostos mais fundos da hegemonia da paz liberal. O que há – e é tanto! – na linguagem e nas políticas da paz liberal de cooptação domesticadora de ancestrais horizontes de transformação é sujeito, nas propostas da teoria crítica a uma estratégia de resgate do seu potencial emancipador originário. A emancipação é o foco de toda a construção teórica crítica. E, no que à paz diz respeito, ela implica uma prévia e plena superação das contradições do capitalismo, do Estado e das identidades como violências sociais. A teoria crítica e o seu resgate da emancipação sustentam, pois, uma epistemologia positiva da paz (Richmond, 2008: 131). Mas isto é tudo o que une esta construção teórica da paz às construções liberais e estruturalistas. Tudo o mais as separa. E isso é o essencial.

As teorias tradicionais em Relações Internacionais são submetidas a uma dupla acusação pelos e pelas proponentes da teoria crítica. Por um lado, a sua agenda é pobre. Por outro lado, os seus cânones metodológicos dão suporte a um trabalho essencialmente conservador, cujo resultado é, desde logo, o imobilismo dessa agenda pobre. Em primeiro lugar, a ortodoxia neo-neo condenou as Relações Internacionais a ficarem confinadas, no essencial, às problemáticas da segurança e da política externa dos Estados. Os seus e as suas apologistas raramente trouxeram para primeiro plano de análise temas como a hegemonia, a mudança, os sistemas produtivos, a conexão entre Estado e sociedade civil ou a autonomia relativa do político. E é assim, em grande medida, porque os seus pressupostos metodológicos as amarram a um olhar estreito.

O positivismo é o fundo intelectual a que se referenciam em comum as teses tradicionais. Como tive ocasião de expor noutra oportunidade (Pureza, 1998: 371), são

quatro os traços essenciais desta filiação positivista do pensamento tradicional em Relações Internacionais. Em primeiro lugar, o seu *naturalismo*: a busca de rigor e de cientificidade, nesta como em outras ciências sociais, é identificada com a adoção dos preceitos epistemológicos e metodológicos das ciências naturais para a observação e análise dos factos sociais. Em segundo lugar, o seu *objectivismo*: em todas as construções tradicionais de faz sentir a convicção fundadora de que há uma realidade objectiva (“o mundo lá fora”) autónoma e virtualmente imune à subjectividade de escalas de valor e de trabalhos interpretativos. Em terceiro lugar, o seu *empirismo*: o mandamento da separação entre factos e valores completa-se na defesa da superioridade hierárquica daqueles sobre estes, pelo que à ciência das Relações Internacionais não cabe mais do que coligir factos da vida internacional, detectar linhas de regularidade nas sequências fácticas e aferir a validade dos comportamentos dos actores internacionais pela sua correspondência com tais linhas – a “verdade como correspondência”, como lhe chama Neufeld (1995: 33). Por fim, o seu *carácter retrospectivo*: o futuro, enquanto espaço aberto à mudança, é ignorado pelas teorias tradicionais em favor de uma obsessão com o passado – lido, aliás, de forma deliberadamente selectiva – e de uma racionalidade técnica (Ashley, 1981: 207) na interpretação do presente. Em síntese, “o positivismo em Relações Internacionais, como em todas as ciências sociais, foi essencialmente uma imposição metodológica, articulada com uma epistemologia empirista: juntas, elas resultaram num leque muito restritivo de formulações ontológicas admissíveis” (Smith, 1996: 17).

Ora, à invisibilidade que, deste modo, as teorias tradicionais permitem à realidade de violência estrutural, os e as proponentes da teoria crítica reagem com uma clara acusação de cumplicidade entre teoria e prática, entre construção teórica tradicional da paz e realidade social de violência latente. E, em coerência, procuram criticar num mesmo momento a sociedade violenta e a teoria que, sendo por ela produzida, a legitima. A centralidade do conceito de alienação – marca do distanciamento que esta corrente fixou relativamente a um marxismo ortodoxo reduzido a uma interpretação mecanicista da determinação económica do político – revela-se decisiva para esta inserção da crítica teórica na crítica social. Ela traz para pressuposto de análise a noção de que a força das estruturas de desigualdade se materializa na sua capacidade de gerar um entendimento do seu funcionamento como “natural” e, por isso, “imutável”, excluindo deste modo imensos caminhos de transformação/emancipação das práticas de exploração e opressão. A crítica da ideologia é, pois, tão essencial quanto a crítica da economia (Pugh et al., 2009) em vista de uma transformação social radical.

Essa mão invisível da ideologia é captada por uma corrente muito importante da teoria crítica em Relações Internacionais através do instrumentário gramsciano da hegemonia, pondo em destaque como uma ordem opressiva e violenta é internalizada pelas suas próprias vítimas (Richmond, 2008: 127) e assim naturalizada e despolitizada. A hegemonia trabalhada por Gramsci (Gill, 2007) é, pois, uma condição de dominação admitida, em virtude da operação de mecanismos ideológicos que naturalizam como desejável para todos o que não é mais do que o interesse dos dominantes. A dominação hegemónica é hierárquica sem ser imperial e nos seus fundamentos misturam-se ideias com recursos materiais, instituições e normas com resultados dos processos produtivos. Como lembram Nogueira e Messari (2005: 142), a centralidade do conceito gramsciano de hegemonia na teoria crítica das Relações Internacionais rompe, desde logo, com o exclusivismo das relações horizontais entre Estados como axioma da tradição na construção das condições da guerra e da paz.

Ao proclamar que “a teoria é sempre para alguém e para algum propósito”, Robert Cox (1986: 207) enuncia o princípio da crítica da teoria como pilar da hegemonia. E, ainda que indirectamente, abre assim o campo para uma construção teórica da paz que a situa como resultado desse duplo exercício de crítica (teórica e sócio-económica) e de legitimação de alternativas contra-hegemónicas, agregando aqui as realidades designadas por Fetherston (2000) como projectos de contra-hegemónicos ou pós-hegemónicos de construção da paz e aquelas a que Oliver Richmond (2005) se refere como construção da paz a partir da base (*peacebuilding from below*).

A obra de Cox (1983; 1986; 1987) é um marco incontornável na crítica teórica de fundo. A denúncia que nela se patenteia é feita em dois tempos. O primeiro tempo é o da denúncia de que a neutralidade de que se arrogam portadoras as teorias positivistas é a sua forma própria de serem teorias normativas. É neste sentido que Cox apresenta a diferenciação entre teorias de resolução de problemas e teorias críticas. As primeiras “tomam o mundo tal como ele é” (Ibidem: 140) e visam tão só contribuir para o funcionamento óptimo do que está, sem pretenderem transformar a ordem profunda das coisas nem os seus desequilíbrios. As segundas assinalam o carácter essencialmente mutável da realidade e assumem um posicionamento claro no quadro desses processos de mudança: muito para lá da explicação da realidade, elas pretendem ser agentes de mudança da realidade. Ambas são teorias normativas; mas enquanto a normatividade das primeiras tem um oculto propósito conservador, a normatividade das segundas tem um assumido propósito transformador. A cumplicidade virtuosa da teoria com um modelo de sociedade

– em última análise, com um horizonte de paz – e com as dinâmicas de transformação social a ele apontadas é assim enaltecida pela teoria crítica das Relações Internacionais que se perfila como produtora de um conhecimento política e eticamente orientado para esse horizonte de mudança (Devetak, 1995: 151). A este primeiro patamar de denúncia geral, Cox acrescenta um segundo patamar, mais concreto, em que assesta baterias contra o realismo que ele qualifica como teoria de solução de problemas (*problem-solving theories*). Acima de tudo, o que Cox denuncia aqui é a reificação de um sistema internacional anárquico, competitivo e movido por violências primordiais por uma metodologia de análise preocupada fundamentalmente em ser vista como puramente técnica e, a partir dessa “qualidade superior”, como identificadora rigorosa das precárias e efêmeras condições da paz entre os poderes estatais. Nisto mesmo reside a sua natureza de teoria de solução de problemas: o realismo é uma narrativa de conservação otimizada do sistema que analisa, e que, ao formular leis de constância dos comportamentos estatais, procura canonizar essa parte do sistema que toma pelo todo.

A paz insinuada no bojo das críticas aos poderes hegemônicos e ao positivismo das teorias que os naturalizam é uma paz construída nos combates pela emancipação das estruturas que ditam essas dominações naturalizadas. Ken Booth (1991: 317) definiu-a como “a libertação das pessoas (indivíduos e grupos) de todos os constrangimentos físicos e humanos que as impedem de fazer o que elas decidiram livremente fazer”. A assunção da emancipação como foco do processo histórico aproxima as teorias críticas das Relações Internacionais do internacionalismo liberal ao evidenciar uma atitude epistemológica e política confiante nas capacidades de movimento da História, resgatando esse ideal moderno aniquilado pelo pessimismo realista. Mas, ao mesmo tempo, distancia-se do mesmo internacionalismo liberal ao ver nele um discurso legitimador do capitalismo global e da universalização do Estado-nação weberiano (Lidén, 2006: 51). Daí o discurso claro de rejeição da ideologia da paz democrática e do receituário da construção da paz (*peacebuilding*) liberal que vê em ambos não mais do que discursos legitimadores da reserva de governação das periferias pelos centros (seja directamente seja por intermédio das elites locais assumidas como “parceiros fiáveis”) (Pugh, 2004; Bellamy e Williams, 2004).

A construção teórica crítica da paz, fundando-se na crítica ao positivismo legitimador das violências, exige um duplo distanciamento do mapa vestefaliano de conhecimento. Por um lado, a paz da emancipação supõe a recusa do simplismo que a tradição exhibe ao analisar o Estado como actor da paz e da violência. Esse reducionismo da tradição tende a compactar todos os Estados num único padrão, com uma mesma



racionalidade e um mesmo objectivo, sendo, na prática, indiferente falar de Estado no singular ou de Estados no plural. Ora, a teoria crítica da Relações Internacionais vem contestar essa visão unicitária, contrapondo-lhe a ênfase da diferenciação das formas de relação entre Estado e sociedade civil e dos impactos das mudanças nos processos de produção sobre o modo-de-ser Estado nos diferentes momentos históricos. A agenda crítica da paz começa, pois, por ser assinalavelmente mais complexa e historicamente dinâmica que a agenda da tradição, a-histórica por opção essencial. Onde a tradição não consegue vislumbrar mais do que um mandamento de adaptação (técnica e não política, portanto) do(s) Estado(s) aos ditames de um sistema imutável – reduzindo praticamente a zero as alternativas a um mundo de violência endémica e de guerra, na melhor das hipóteses, latente – a teoria crítica das Relações Internacionais acrescenta escolhas políticas materializadas em ideias, instituições e práticas sociais nas mais diferentes escalas. E, em linha de continuidade com esta abertura de horizontes contra-hegemónicos, vem, em segundo lugar, soprada sobretudo do lado habermasiano da teoria crítica das Relações Internacionais (Brown, 1995; Linklater, 1998 e 2007), a ambição de construir uma paz feita de superação do particularismo do Estado-nação e da violência que ele supõe na conformação dos interesses sociais. Para esta versão cosmopolita da teoria crítica, a superação da ética de exclusão que impregna o sistema moderno de Estados e que – tanto quanto o positivismo da ideologia realista – naturaliza os diferentes mecanismos de exclusão que se abrigam à sombra da segmentação da humanidade em Estados, é essencial para a construção de uma paz que lhe contraponha o horizonte de uma comunidade de diálogo indiferenciada.

A transformação radical da política e da economia e, em simultâneo, dos discursos teóricos/ideológicos que as naturalizam – eis o terreno em que assenta a paz ambicionada pela teoria crítica das Relações Internacionais.

### ***2.3. Paz e pós-estruturalismo: as múltiplas pazes***

Até onde deve ir o corte com uma ambição teórica confinada à solução de problemas como elemento da ruptura mais geral com um sistema internacional produtor de violências e movido por violências?

A pergunta tem sentido mesmo depois das aquisições da teoria crítica das Relações Internacionais. Porque se é certo que Robert Cox, Andrew Linklater e outros e outras trazem a crítica teórica para o centro da crítica social, não é menos verdade que a

intensidade e a profundidade dessa crítica são sujeitas a nova crítica. Por isso, Richmond se refere às elaborações pós-estruturalistas como “segunda ala da frente crítica que se preocupou em interrogar, desmontar e ir além dos quadros teóricos positivistas e racionalistas” (2008: 134). O pós-estruturalismo em Relações Internacionais arranca da mesma focagem na crítica das teorias tradicionais como parte integrante da construção de alternativas ao sistema de relações internacionais alimentado por práticas sociais de violência estrutural. Mas leva esse exercício a patamares mais exigentes que os desenvolvidos pela teoria crítica das Relações Internacionais, acusando-a de incompletude ou fraqueza em dois planos fundamentais.

O primeiro desses planos é o da sua relação com o internacionalismo liberal. A denúncia que a teoria crítica faz da suposta neutralidade e cientificidade positivista do realismo – e da sua alegada sabedoria intemporal (Ibidem: 139) sobre a guerra e a violência como comportamentos inevitáveis dos Estados no sistema internacional – não tem, para os e as pós-estruturalistas, a mesma intensidade quando se trata de ler as propostas de inspiração liberal. De forma porventura demasiado simplificada: os e as proponentes da teoria crítica querem resgatar o potencial emancipador da promessa moderna levando-a aos limites do seu cumprimento e, por isso, não disfarçam uma certa cumplicidade com as construções gerais do liberalismo. Certo que a insinuação de que só a aceitação de normas e fórmulas políticas universais (nos direitos, na arquitectura institucional, na ordem económica) pode permitir atingir o horizonte de emancipação concreta é liminarmente rejeitada por albergar como universal uma agenda que não é mais do que a naturalização dos interesses hegemónicos. Como adverte Lidén, referindo-se à concretização deste princípio nas missões de *peacebuilding*, “o problema da legitimidade não é que as missões sejam baseadas numa agenda política externa *per se*, mas que esta agenda particular seja errada” (2006: 50). Ainda assim, no entanto, a falta de espessura política concreta do que seja a emancipação fá-la-á capitular vezes demais, acusam os e as pós-estruturalistas, às mãos da sedução do império benigno. Por outras palavras, a teoria crítica das Relações Internacionais não será alegadamente tão intransigentemente alternativa diante das narrativas liberais da democracia, dos direitos humanos, da segurança humana ou do desenvolvimento humano quanto deveria coerentemente ser.

Com efeito, a paz liberal e as suas narrativas de sedução vêm-se revelando repositórios de violências institucionalizadas. Nas palavras de Dillon e Reid (2001: 42), a governação global liberal, constituída de variados e contraditórios regimes disciplinadores das vidas, vem a ser uma forma de biopolítica que se configura como a continuação da

guerra por outros meios. Invertendo a construção clausewitziana, a paz liberal é a continuação da guerra liberal por outras vias. E, por isso, o rosto marcial e o rosto benigno do liberalismo completam-se como face e contra-face da mesma lógica de fundo. Mais: o intervencionismo liberal contemporâneo faz-se sempre muito mais de paz do que de guerra; mas essa paz de normalização das periferias turbulentas impõe-se para aniquilar as dinâmicas de diferenciação local – seja no plano político, no plano económico ou no plano cultural – e fá-lo invariavelmente apoiando-se numa retórica normativa de... emancipação. Essa sobreposição prática entre emancipação virtual e controlo biopolítico prático não será suficientemente acautelada nas propostas da teoria crítica das Relações Internacionais, eis a primeira acusação dos pós-estruturalismos.

O segundo plano de acusação é o de que a teoria crítica das Relações Internacionais não irá tão longe quanto o desejável na identificação das violências que animam o sistema internacional e que são naturalizadas pelas teorias tradicionais. Onde a teoria crítica vê um campo teórico apesar de tudo limitado na legitimação de um sistema injusto, hierárquico e, em última análise, violento, o pós-estruturalismo vê apenas uma parte do que haveria para desvelar e rejeitar. Na verdade, o seu ponto de partida é o de que “a teoria racionalista reifica um ‘império liberal’ (...) através de meta-narrativas ou de factos e verdades assentes que mais não são do que os interesses dos poderosos. (...) [I]sto é uma tentativa de escapar ao iliberalismo inerente ao imaginário liberal-realista do Leviatã ou ao determinismo das estruturas, através dos quais a hegemonia se expressa” (Richmond, 2008: 134).

É pois o racionalismo no seu todo – e não apenas as suas formulações mais tradicionais no campo das Relações Internacionais – que está no alvo. A violência do sistema de relações internacionais ancora, em última instância, no logocentrismo e nos seus postulados de que há uma realidade objectiva sobre que tomar posição, susceptível de ser captada pela razão e de ser julgada por princípios de ordem, de verdade e de humanidade exteriores e superiores aos seus executantes. O “projecto iluminista” é ele próprio, uma construção violenta e não será sobre o resgate de parcelas desse projecto que se erguerá uma alternativa pacífica, eis a convicção essencial de todas as correntes pós-estruturalistas. A desconstrução dos conceitos indiscutidos e a investigação da sua genealogia enquanto identificação das práticas sociais que originaram e alimentaram a formação de representações dominantes legitimadoras da ordem social surgem como ferramentas de intervenção crítica a todas as expressões momentâneas do logocentrismo. Está em causa desvelar os nexos entre conhecimento e poder como alicerces de todas as dominações, seguindo a advertência foucaultiana, e pôr em evidência a instrumentalidade dos discursos

(científicos, normativos, éticos) para a conformação de uma dada realidade e para a afirmação, aí, de relações de poder. Se razão e violência vão em par, a paz constrói-se a partir da desconstrução dessa imbricação.

Richard Ashley e R. B. J. Walker oferecem duas materializações fundamentais desta nova missão da teoria na construção da paz. Em Ashley (1988), o trabalho de desconstrução e de genealogia incide sobre as dicotomias fundadoras da representação dominante da realidade internacional: anarquia/soberania, guerra/paz, interno/externo. A *double reading* que sugere para todas elas vem pôr em causa a indiscutibilidade de conceitos e concentrar a atenção analítica sobre as práticas que lhes estiveram na origem. Nenhum daqueles conceitos tem significados únicos (ao contrário do que as teorias tradicionais assumem) mas tão só história e essa história é a que foi sendo feita de disputa de interpretações, elas mesmas variáveis ao sabor das agendas de dominação ou de resistência que as sustenta(ra)m. No horizonte deste trabalho de desconstrução e de leitura múltipla está a desnaturalização de objectos nunca discutidos na tradição em Relações Internacionais, como o objecto Estado libertado agora da imensa ganga de homogeneidade e de antropomorfização que os racionalismos (tanto realista, como liberal) lhe impuseram. Walker (1993) é o binómio dentro/fora que é sujeito à mesma investigação genealógica. Assumindo a organização do espaço como a referência central da política moderna, Walker denuncia a “manobra que funda o mundo moderno” (Nogueira e Messari, 2005: 196): o discurso sobre a naturalidade das comunidades nacionais vive do discurso sobre a impossibilidade de uma comunidade internacional e essa dicotomia foi um instrumento de primordial importância para as estratégias de consolidação do estatocentrismo (e, através dele, as agendas dos interesses dominantes nos espaços nacionais).

Também do lado das correntes feministas em Relações Internacionais vêm contributos importantes para a desconstrução das articulações entre conhecimento e poder que legitimam uma ordem violenta. O seu ponto de partida é justamente a defesa de que as Relações Internacionais, moldadas por posicionamentos teóricos tradicionais, são uma disciplina masculina mas em que os códigos de masculinidade hegemónica segundo os quais é escrita se apresentam, também aqui, como neutrais em termos de construções de género. Para J. Ann Tickner (1991), traços fundamentais das teorias tradicionais fundadoras da disciplina como a representação do Estado como actor unitário e racional e, bem assim, as funções fundamentais que lhe são tidas como inerentes (a preservação da inviolabilidade do território, a gestão racional do “dilema de segurança” e a aceção de segurança nacional que lhe é associada) não são senão a transposição de ingredientes de masculinidade

dominante – como a competitividade, a autonomia e a desconfiança – para a escala interestatal. Essa omnipresença do patriarcado na configuração de um sistema de relações internacionais violento é naturalizada – e, por isso, invisibilizada – pelos discursos “normais” que veiculam estereótipos legitimadores como os da predisposição genética da mulher para a paz ou o da representação cavalheiresca e heróica da guerra (Enloe, 2000). A desconstrução destas representações da realidade social e a identificação das suas genealogias remete invariavelmente para a afirmação de um cânone patriarcal como código de dominação social naturalizada. Aliás, a radicação de uma cultura de violência na cultura patriarcal é trabalhada por vários autores e várias autoras feministas no sentido de demonstrarem a existência de continuuums entre as diferentes práticas violentas e entre as diferentes escalas em que se registam (Moser e Clark, 2001: 31). Nas palavras de Cynthia Cockburn (2001: 29), “a desigualdade (...) [l]egitima a violência contra pessoas consideradas inúteis, conduzindo-as, por vezes, a recorrer elas próprias à violência para ganhar respeito e poder”. É, pois, essa fusão entre os discursos de discriminação naturalizada e as práticas sociais que eles legitimam que está na mira dos feminismos. Estes não só questionam a dicotomia tradicional entre guerra e paz como advertem para a sua perversidade: a invisibilidade a que são votadas violências estruturais e culturais e, com isso, a naturalização de um universo de violências exercidas na esfera interpessoal. Isso mesmo estimula alguns e algumas proponentes feministas a contestarem a autonomização analítica entre contextos de guerra declarada e outras práticas violentas, nomeadamente ocorridas em contextos de paz formal, sublinhando que entre elas não há oposição mas sim continuidade (Moser e Clark, 2001).

Discurso, conhecimento e poder são as três dimensões do projecto iluminista que dão suporte a um sistema internacional violento. Mostrada a genealogia dos conceitos produzidos nesse contexto e a sua violência (tanto instrumental como cognitiva), o que fica de proposta construtiva depois da desconstrução?

Fica seguramente uma agenda muito mais exigente do que a tradicional. Ou melhor, emergem agendas múltiplas, não necessariamente articuladas e muito menos articuladas por um princípio hierarquizador. As pazes construídas a partir das desconstruções e da identificação das genealogias dos conceitos da violência instalada fazem da diferença e não da similitude o seu chão. Nessas agendas, a emancipação é certamente o valor-guia, mas ela não se cinge ao enfrentamento da hegemonia, antes se afirma frente ao logocentrismo, a todas as meta-narrativas, à visão teleológica da História e aos universalismos a-históricos (Richmond, 2008: 146). E serão agendas de pazes tanto

mais exigentes quanto abandonarem o tique das teorias tradicionais de representarem mimeticamente o mundo e darem voz e protagonismo a muito mais realidade do que a tradição consegue captar. A rejeição dos discursos intemporais, das verdades apodícticas e das normas universais não dá lugar a qualquer grande construção alternativa, mas abre espaço para uma multiplicidade de pazes micro, que misturam resistência com empatia e vivência quotidiana. Definitivamente, o entendimento pluralista da paz é o ponto de partida para a paz pós-liberal (Richmond, 2009).

### 3. OPÇÕES PEDAGÓGICAS

Estando a unidade curricular objecto deste relatório incluída num programa de doutoramento (3º ciclo), os métodos de trabalho adoptados devem reflectir essa circunstância fundamental. Neste sentido, os conteúdos acabados de referir constituem uma reflexão de partida e não um ponto de chegada desejável do trabalho dos/as estudantes. Funcionando em regime de seminário, cada sessão desta unidade curricular visa aprofundar o guião mínimo explicitado anteriormente e adicionar-lhe – através de debates suscitados por conjuntos de leituras previamente compiladas para cada tópico – outros ângulos de abordagem das diferentes construções teóricas da paz. Esta opção será reforçada pelo método de avaliação, assente no desempenho de cada estudante nas sessões de seminário e na elaboração de um ensaio sobre uma das temáticas incluídas no programa (com um máximo de 25.000 caracteres, descontados os espaços) e respectiva defesa oral. Tudo em vista do objectivo específico, inicialmente referido, desta unidade curricular: favorecer um questionamento crítico dos discursos e das práticas da resolução de conflitos e da reconstrução pós-conflito no nosso tempo, interrogando-os a partir quer do seu lugar no universo de cosmologias sociais contemporâneas quer da disputa teórica em Relações Internacionais como expressão do debate mais fundo sobre opções teóricas em ciências sociais.

Neste contexto, a unidade curricular está organizada em treze sessões de seminário, com a duração de 3 horas lectivas. Apresentam-se de seguida os núcleos de bibliografia básica seleccionada para cada uma das sessões:

#### **1ª Sessão: *PAZ E COSMOLOGIAS SOCIAIS MATRICIAIS (1): A PAZ NAS COSMOLOGIAS SOCIAIS MATRICIAIS DO ORIENTE***

*Leituras:*

- Excertos de Muñóz, F. e López Martínez, M. (orgs.) (2000), *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos - Universidad de Granada

- Galtung, J. (1981), “Social cosmologies and the concept of peace”, *Journal of Peace Research*, 18 (2), 183-199
- Ishida, T. (1969), “Beyond the traditional concepts of peace in different cultures”, *Journal of Peace Research*, 6 (2), 133-145

**2ª Sessão: PAZ E COSMOLOGIAS SOCIAIS MATRICIAIS (2): A PAZ NAS  
COSMOLOGIAS SOCIAIS MATRICIAIS DO OCIDENTE**

*Leituras:*

- Excertos de Muñoz, F. e López Martínez, M. (orgs.) (2000), *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos - Universidad de Granada
- Galtung, J. (1981), “Social cosmologies and the concept of peace”, *Journal of Peace Research*, 18 (2), 183-199
- Ishida, T. (1969), “Beyond the traditional concepts of peace in different cultures”, *Journal of Peace Research*, 6 (2), 133-145

**3ª Sessão: O DISCURSO MODERNO SOBRE A PAZ COMO DISCURSO  
HEGEMÓNICO**

*Leituras:*

- Santos, B. S. (1994), *Pela mão de Alice. O social e o político na transição pós-moderna*. Porto: Afrontamento, 69-84
- Pureza, J. M e Moura, T. (2005), “Violência(s) e guerra(s): do triângulo ao continuum”, *Revista Portuguesa de História*, 37, 45-63
- Doyle, M. (1997), *Ways of war and peace*. Londres: W. W. Norton & Company, 41-48; 111-136; 205-212; 251-300

**4ª Sessão: CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS (1): PAZ E  
PENSAMENTO REALISTA**

*Leituras:*



- Excertos de Morgenthau, H. (1948), *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. Londres: Alfred Knopf
- Excertos de Waltz, K. (1954), *Man, the state and war. A theoretical analysis*. Nova Iorque: Columbia University Press
- Excertos de Carr, E. H. (1946), *The twenty years crisis, 1919-1939*. Londres: MacMillan (2ª edição)
- Levy, J. (1998), “The causes of war and the conditions of peace”, *Annual Review of Political Science*, 1 (1), 139-165
- James, P. (1995), “Structural realism and the causes of war”, *Mershon International Studies Review*, 39, 181-208
- Taliaferro, J. (2001), “Security seeking under anarchy: defensive realism revisited”, *International Security*, 25 (3), 128-161
- Snyder, G. (2002), “Mearsheimer’s world: offensive realism and the struggle for security: a review essay”, *International Security*, 27 (1), 149-173

**5ª Sessão: CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS (2): PAZ E PENSAMENTO LIBERAL – A) O IDEALISMO INICIAL**

*Leituras:*

- Excertos de Angell, N. (1938), *The great illusion - now*. Harmondsworth: Penguin
- Excertos de Zimmern, A. E. (1931), *The study of international relations*. Oxford: Clarendon Press
- Osiander, A. (1998), “Rereading early twentieth-century IR theory: idealism revisited”, *International Studies Quarterly*, 42, 409-432

**6ª Sessão: CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS (3): PAZ E PENSAMENTO LIBERAL – B) A PAZ PELO DIREITO**

*Leituras:*

- Excertos de Kelsen, H. (1944), *Peace through law*, Chapel Hill: University of North Carolina Press (trad. castelhana publicada em Madrid: Editorial Trotta, 2003)

- Zolo, D. (1998), "Hans Kelsen: international peace through international law", *European Journal of International Law*, 9 (2), 306-324
- Keohane, R. (1998), "International institutions: can interdependence work?", *Foreign Policy*, 110, 82-96

**7ª Sessão: CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS (4): PAZ E PENSAMENTO LIBERAL – C) A PAZ DEMOCRÁTICA**

*Leituras:*

- Doyle, M. (1983), "Kant, liberal legacies and foreign affairs (I e II)", *Philosophy and Public Affairs*, 12 (3 e 4), 205-235 e 323-353
- Huntley, W. (1996), "Kant's third image: systemic sources of the liberal peace", *International Studies Quarterly*, 40, 45-76
- Chan, S. (1997), "In search of democratic peace: problems and promise", *Mershon International Studies Review*, 41, 59-92
- Rato, V. (1998), "Mas são mesmo mais pacíficas?", *Política Internacional*, 18 (2), 93-114

**8ª Sessão: CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS (5): PAZ E PENSAMENTO LIBERAL – D) A PAZ PELO COMÉRCIO**

*Leituras:*

- Excertos de Strange, S. (1996), *The retreat of the state: the diffusion of power in the world economy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Excertos de Rosecrance, R. (1986), *The rise of the trading state. Commerce and conquest in the modern world*. Nova Iorque: Basic Books
- Copeland, D. (1996), "Economic interdependence and war: a theory of trade expectations", *International Security*, 20, 5-41
- Polachek, S. (1980), "Conflict and trade", *Journal of Conflict Resolution*, 24, 55-78

**9ª Sessão: CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS (6): CRÍTICAS DA HEGEMONIA MODERNA – A) O ESTRUTURALISMO MARXISTA E O ESTRUTURALISMO DA DEPENDÊNCIA**

*Leituras:*

- MacLean, J. (1988), “Marxism and international relations: a strange case of mutual neglect”, *Millenium. Journal of International Studies*, 17 (2), 295-319
- Excertos de Lenine, V.: *O imperialismo, fase superior do capitalismo*. Lisboa: Edições Avante, 2000
- Caporaso, J. (1978), “Dependence, dependency and power in the global system: a structural and behavioral analysis”, *International Organization*, 32 (1), 13-43
- Targ, H. (1976), “Global dominance and dependence, post-industrialism and international relations theory”, *International Studies Quarterly*, 20 (3), 461-482

**10ª Sessão: CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS (7): CRÍTICAS DA HEGEMONIA MODERNA – C) O ESTRUTURALISMO GALTUNGUIANO**

*Leituras:*

- Galtung, J. (1969), “Violence, peace and peace research”, *Journal of Peace Research*, 6 (3), 167-191
- Galtung, J. (1971), “A structural theory of imperialism”, *Journal of Peace Research*, 8 (2), 81-117

**11ª Sessão: CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS (8): CRÍTICAS DA HEGEMONIA MODERNA – D) OS CONSTRUTIVISMOS**

*Leituras:*

- Widmaier, W. (2005), “The democratic peace is what states make of it: a constructivist analysis of the US-Indian ‘near miss’ in the 1971 South Asia crisis”, *European Journal of International Relations*, 11 (3), 431-455
- Skelly, J. (2002), “A constructivist approach to peace studies”, *Peace Review*, 14 (1), 57-60

**12ª Sessão: CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS (9): CRÍTICAS DA HEGEMONIA MODERNA – E) PAZ E TEORIA CRÍTICA**

*Leituras:*

- Cox, R. (1986), "Social forces, states and world orders. Beyond International Relations theory", em R. Keohane (org.), *Neorealism and its critics*. Nova Iorque: Columbia University Press, 204-254
- Excertos de Linklater, A. (1998), *The transformation of political community. Ethical foundations of the post-Westphalian era*. Columbia: University of South Carolina Press
- Patomäki, H. (2001), "The challenge of critical theories: peace research at the start of the new century", *Journal of Peace Research*, 38 (6), 723-737

**13ª Sessão: CONSTRUÇÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS (10): CRÍTICAS DA HEGEMONIA MODERNA – A) PAZ E PÓS-ESTRUTURALISMO**

*Leituras:*

- Excertos de George, J. (1994), *Discourses of global politics*. Boulder: Lynne Rienner
- Dillon, M e Reid, J. (2001), "Global liberal governance: biopolitics, security and war", *Millenium. Journal of International Studies*, 30 (1), 41-66
- Moura, T. (2005), "Novíssimas guerras, novíssimas pazes. Desafios conceptuais e políticos", *Revista Critica de Ciências Sociais*, 71, 77-96
- Richmond, O. (2009), "A post-liberal peace: eirenism and the everyday", *Review of International Studies*, 35, 557-580

## Referências bibliográficas

- Adolf, A. (2009), *Peace. A world history*. Cambridge: Polity Press
- Angell, N. (1938), *The great illusion - now*. Harmondsworth: Penguin
- Ashley, R. K. (1981), "Political realism and human interests", *International Studies Quarterly*, 25 (2), 204-236
- Ashley, R. K. (1988), "Untying the sovereign state: a double reading of the anarchy problematique", *Millenium. Journal of International Studies*, 17 (2), 227-262
- Barbieri, K. e Schneider, G. (1999), "Globalization and peace: assessing new directions in the study of trade and conflict", *Journal of Peace Research*, 36 (4), 387-404
- Bellamy, A. e Williams, P. (2004), "Thinking anew about peace operations", *International Peacekeeping*, 11 (1), 1-15
- Booth, K. (1991), "Security and emancipation", *Review of International Studies*, 17 (4), 313-326
- Boulding, K. (1977), "Twelve friendly quarrels with Johan Galtung", *Journal of Peace Research*, 14 (1), 75-86
- Boulding, K. (1978), "Future directions in conflict and peace studies", *Journal of Conflict Resolution*, 22 (2), 342-354
- Brown, C. (1995), "International political theory and the idea of world community", em Smith, S. (org.), *International relations theory today*. University Park: Pennsylvania State University Press, 90-109
- Brown, M. E. (1996), *Debating the democratic peace*. Cambridge: The MIT Press
- Bull, H. e Watson, A. (1984), *The expansion of international society*. Oxford: Clarendon Press
- Cano, M. J. (2000), "El pueblo de la alianza", em Muñoz, F. e López Martínez, M. (orgs.), *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos - Universidad de Granada
- Carr, E. H. (1946), *The twenty years crisis, 1919-1939*. Londres: MacMillan (2ª edição)
- Carrillo Salcedo, J. A. (1991), *El derecho internacional en perspectiva histórica*. Madrid: Tecnos

Chan, S. (1997), "In search of democratic peace: problems and promise", *Mershon International Studies Review*, 41, 59-92

Chatterjee, P. (1972), "The classical balance of power", *Journal of Peace Research*, 9 (1), 51-61

Cockburn, C. (2001), "The gendered dynamics of armed conflict and political violence", em Moser, C. e Clark, F. (orgs.), *Victims, perpetrators or actors? Gender, armed conflict and political violence*. Londres e Nova Iorque: Zed Books, 13-29

Cox, R. (1983), "Gramsci, hegemony and International Relations", *Millenium. Journal of International Studies*, 12 (2), 162-174

Cox, R. (1986), "Social forces, states and world orders. Beyond International Relations theory", em R. Keohane (org.), *Neorealism and its critics*. Nova Iorque, Columbia University Press, 204-254

Cox, R. (1987), *Production, power and world order*. Nova Iorque: Columbia University Press

Dannreuther, R. (2007), *International security. The contemporary agenda*. Cambridge: Polity Press

David, C. P. (2001), *A guerra e a paz. Abordagens contemporâneas de segurança e estratégia*. Lisboa: Instituto Piaget

Dencik, L. (1970), "Peace research: pacification or revolution? Notes on an intra-peace research conflict", *International Peace Research Association Proceedings, 3<sup>rd</sup> General Conference, vol 1*. Assen: Van Gorcum

Devetak, R. (1995), "Critical theory", em Burchill et al. (orgs.), *Theories of international relations*. Nova Iorque: St. Martin's Press, 145-177

Dillon, M e Reid, J. (2001), "Global liberal governance: biopolitics, security and war", *Millenium. Journal of International Studies*, 30 (1), 41-66

Doyle, M. (1983), "Kant, liberal legacies and foreign affairs (I e II)", *Philosophy and Public Affairs*, 12 (3 e 4), 205-235 e 323-353

Doyle, M. (1997), *Ways of war and peace*. Londres: W. W. Norton & Company

Doyle, M. (2000), "A more perfect union? The liberal peace and the challenge of globalization", *Review of International Studies*, 26, 81-94

Dupuy, R. J. (1986), *La communauté internationale entre le mythe et l'histoire*. Paris: Juillard

Enloe, C. (2000), *Maneuvers: the international politics of militarizing women's lives*. Londres: Pandora

Fetherston, B. (2000), "From Conflict Resolution to Transformative Peacebuilding: Reflections from Croatia", *Working Paper 4, Centre for Conflict Resolution, University of Bradford*

Galtung, J. (1969), "Violence, peace and peace research", *Journal of Peace Research*, 6 (3), 167-191

Galtung, J. (1971), "A structural theory of imperialism", *Journal of Peace Research*, 8 (2), 81-117

Galtung, J. (1981), "Social cosmologies and the concept of peace", *Journal of Peace Research*, 18 (2), 183-199

Gartzke, E. et al. (2001), "Investing in peace: economic interdependence and international conflict", *International Organization*, 55 (2), 391-438

Gill, S. (org.) (2007), *Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ

Gilpin, R. (1981), *War and change in world politics*. Cambridge: Cambridge University Press

Gilpin, R. (1996), "No one loves a political realist", em Frankel, B. (org.), *Realism: restatements and renewal*. Londres: Frank Cass

Hernández Herrería, A. (2004), "Hinduismo", em López Martínez, M. (dir.), *Enciclopèdia de Paz y Conflictos*, vol. I. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos - Universidad de Granada, 542-544

Herz, J. (1950), "Idealist internationalism and the security dilemma", *World Politics*, 2, pp. 157-180

Huth, P. K. e Allee, T. L. (2003), *The democratic peace and territorial conflict in the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press

Ishida, T. (1969), "Beyond the traditional concepts of peace in different cultures", *Journal of Peace Research*, 6 (2), 133-145

Jervis, R. (1976), *Perception and misperception in international relations*. Princeton: Princeton University Press

Kára, K. (1968), "On the marxist theory of war and peace", *Journal of Peace Research*, 5 (1), 1-27

Khadduri, M. (2007), *War and peace in the law of Islam*. Nova Jersey: Lawbook Exchange

Kelsen, H. (1920), *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre* (reproduzido em *Scientia Verlag, Aalen*, 1981)

Kelsen, H. (1944), *Peace through law*. Chapel Hill: University of North Carolina Press (trad. castelhana publicada em Madrid: Editorial Trotta, 2003)

Kratochwil, F. (1989), *Rules, norms and decisions. On the conditions of practical and legal reasoning in international relations and domestic affairs*. Cambridge: Cambridge University Press

Lawler, P. (1995), *A question of values. Johan Galtung's peace research*. Boulder: Lynne Rienner

Lidén, K. (2006), *Whose peace? Which peace? On the political architecture of liberal peacebuilding*. Oslo: University of Oslo

Linklater, A. (1998), *The transformation of political community. Ethical foundations of the post-Westphalian era*. Columbia: University of South Carolina Press

Linklater, A. (2007), *Critical theory and world politics. Citizenship, sovereignty and humanity*. Nova Iorque: Routledge

Martínez Guzmán, V. (2001), “La paz imperfecta. Una perspectiva desde la filosofía para la paz”, em Muñoz, F. (org.), *La paz imperfecta*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos - Universidad de Granada

McDonnald, P. (2004), “Peace through trade or free trade?”, *Journal of Conflict Resolution*, 48 (4), 547-572

Mearsheimer, J. (2001), *The Tragedy of Great Power Politics*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company

Morgenthau, H. (1948), *Politics among nations: the struggle for power and peace*. Nova Iorque: Alfred Knopf

Moser, C. e Clark, F. (orgs.) (2001), *Victims, perpetrators or actors? Gender, armed conflict and political violence*. Londres e Nova Iorque: Zed Books

Muñoz, F. e López, M. (2000), “El re-conocimiento da la paz en la Historia”, em Muñoz, F. e López Martínez, M. (orgs.), *Historia de la Paz. Tiempos, espacios y actores*. Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos - Universidad de Granada

Muñoz, F. (2001), “La paz imperfecta ante un universo en conflicto”, em Muñoz, F. (org.), *La paz imperfecta*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos - Universidad de Granada

Neufeld, M. (1995), *The restructuring of international relations theory*. Cambridge: Cambridge University Press

Nogueira, J. P. e Messari, N. (2005), *Teorias das Relações Internacionais. Correntes e debates*. Rio de Janeiro: Elsevier



Omaggio, V. (1995), *Marsilio da Padova. Diritto e Politica nel "Defensor Pacis"*. Nápoles: Editoriale Scientifica

Onuf, N. (1989), *World of our making. Rules and rule in social theory and international relations*. Columbia, University of South Carolina Press

Onuf, N. (1991), "Sovereignty: outline of a conceptual history", *Alternatives*, 16 (4), 425-446.

Osiander, A. (1998), "Rereading early twentieth-century IR theory: idealism revisited", *International Studies Quarterly*, 42, 409-432

Polachek, S. (1980), "Conflict and trade", *Journal of Conflict Resolution*, 24 (1), 57-78

Pugh, M. (2004), "Peacekeeping and critical theory", *International Peacekeeping*, 11 (1), 39-58

Pugh, M. et al. (orgs.) (2009), *Whose peace? Critical perspectives on the political economy of peacebuilding*. Londres: Palgrave

Pureza, J. M. (1998), "O príncipe e o pobre: o estudo das Relações Internacionais entre a tradição e a reinvenção", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, 363-376

Pureza, J. M. (2001), "Para um internacionalismo pós-vestefaliano", em Santos, B. S. (org.), *Globalização: fatalidade ou utopia?*. Porto: Afrontamento

Pureza, J. M e Moura, T. (2005), "Violência(s) e guerra(s): do triângulo ao continuum", *Revista Portuguesa de História*, 37, 45-63

Rasmussen, M. V. (2003), *The west, civil society and the construction of peace*. Londres: Palgrave

Rato, V. (1998), "Mas são mesmo mais pacíficas?", *Política Internacional*, 18 (2), 93-114

Reardon, B. (1985), *Sexism and the war system*. Nova Iorque: Teachers College Press

Richmond, O. (2005), *The transformation of peace*. Londres: Palgrave

Richmond, O. (2008), *Peace in International Relations*. Londres: Routledge

Richmond, O. (2009), "A post-liberal peace: eirenism and the everyday", *Review of International Studies*, 35, 557-580

Risse-Kappen, T. (1997), "Between a new world order and none: explaining the reemergence of the United Nations in world politics", em Krause, K. e Williams M. (orgs.), *Critical security studies*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Rosecrance, R. (1986), *The rise of the trading state. Commerce and conquest in the modern world*. Nova Iorque: Basic Books

Rosecrance, R. (1996), "The rise of the virtual state", *Foreign Affairs*, 75 (4), 45-61

Russett, B. (1993), *Grasping the democratic peace: principles for a post-cold war world*. Princeton: Princeton University Press

San Guinés Aguilar, P. (2004), "Confucianismo", em López Martínez, M. (dir.), *Enciclopèdia de Paz y Conflictos*, vol. I. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos - Universidad de Granada, 169-170

Santos, B. S. (1995), *Toward a new common sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition*. Londres e Nova Iorque: Routledge

Santos, B. S. (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento

Sheenan, M. (2005), *International Security. An analytical survey*. Boulder: Lynne Rienner Publishers

Schmid, H. (1968), "Peace research and politics", *Journal of Peace Research*, 5 (3), 217-232

Smith, S. (1996), "Positivism and beyond", em Smith, S. et al. (orgs.), *International theory: positivism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 11-44

Stein, A. (2002), "The realist peace and the anomaly of war", <http://www.sscnet.ucla.edu/polisci/faculty/astein/Papers/realism%20vers%203-%20for%20dist.PDF>

Tickner, J. Ann (1991), *Gender in International Relations: feminist perspectives on achieving global security*. Nova Iorque: Columbia University Press, 27-66.

Torres, M. R. (2001), "A filosofia política de Marsílio de Pádua: os novos conceitos de Pax, de Civitas e de Lex", *Mirabilia, Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num3/artigos/art9.htm>

Walker, R. J. K. (1993), *Inside/Outside. International Relations as political theory*. Cambridge: Cambridge University Press

Waltz, K. (1959), *Man, the state and war*. Nova Iorque: Columbia University Press

Waltz, K. (1988), "The origins of war in neorealist theory", *Journal of Interdisciplinary History*, 18 (4), 615-628

Wendt, A. (1992), "Anarchy is what states make of it. The social construction of power politics", *International Organization*, 46, 391-425

Wendt, A. (1999), *A social theory of international politics*. Cambridge: Cambridge University Press

Wight, M. (1973), "The balance of power and international order", em James, A. (org.), *The bases of international order. Essays in honor of C. A. W. Manning*. Oxford: Oxford University Press, 85-115

Woolf, L. S. (1916), *International government*. Nova Iorque: Brentano's

Zacher, M. (1992), "The decaying pillars of the Westphalian temple: implications for international order and governance", em Rosenau, J. e Czempiel, E. O. (orgs.), *Governance without government: order and change in world politics*. Cambridge: Cambridge University Press

Zimmern, A. E. (1931), *The study of international relations*. Oxford: Clarendon Press

Zolo, D. (1997), *Cosmopolis. Prospects for world government*. Cambridge: Polity Press

Zolo, D. (1998), "Hans Kelsen: international peace through international law", *European Journal of International Law*, 9 (2), 306-324