4.

Os Limites da Crítica da Paz Liberal

Our experience, our understanding, our explanations—all serve merely to ratify the conventions that sustain our sense of reality unless we appreciate the extent to which the basic "building blocks" of our experience and our sensed reality are not natural but social constructions.

(Michael Taussig, *The devil and commodity fetishism in South America*)

Esse capítulo visa analisar as inconsistências e limites da proposta de uma paz pós-liberal ou paz híbrida oferecida pelas narrativas críticas engajadas com a literatura pós-positivista. Na primeira parte, explora-se o problema da diferença. Pretende-se explicitar a partir da literatura pós-estruturalista como identidade e diferença são categorias relacionais e dependentes. Analisa-se como a proposta de paz híbrida não rompe com a dicotomia ‘internacional’/ ‘local’, reafirmando a alteridade e a hierarquia entre essas categorias.

A crítica da paz liberal defende a necessidade de se compreender a cultura ‘local’ para que o ‘internacional’ se torne mero mediador no processo de *peacebuilding* guiado pelas necessidades e vontades do ‘local’. A segunda seção lida com uma questão metodológica. A crítica defende a pesquisa etnográfica como o meio mais válido de acessar a cultura ‘local’, o que substituiria abstrações comuns ou até mesmo a negligência total com o ‘local’ por parte de abordagens mais ortodoxas. No entanto, uma leitura pós-moderna do método etnográfico na antropologia nos ajuda a questionar a etnografia como ferramenta viável para se conhecer o ‘local’ de forma não violenta.

Na terceira seção, explora-se o problema da autenticidade. Uma das preocupações centrais na narrativa crítica da paz liberal aqui tratada é a legitimidade da paz criada, que está vinculada ao reconhecimento por um grupo social de uma condição como sendo a condição de paz (ou seja, a paz autêntica segundo aquele grupo).

Na proposta de uma paz híbrida, espera-se que todos reconheçam igualmente as instituições e a paz construída como autêntica (inclusive o ‘internacional’). A partir disso, busca-se discutir as seguintes questões: Que particularidades serão suprimidas em prol do ‘bem comum’? Que diferenças são autorizadas em uma operação de *peacebuilding*? Quais atores são definidos como

o ‘local’ que deve aprovar a paz criada? Finalmente, pretende-se com esse capítulo responder a questão levantada inicialmente nesta dissertação: qual o lugar do ‘local’ na proposta de uma paz híbrida?

4.1

O hibridismo como resposta à política da identidade

A crítica pós-estruturalista da paz liberal analisada propõe a transcendência da ontologia política liberal imposta ao ‘local’ pelo ‘internacional’ por meio das operações de *peacebuilding*. Como visto anteriormente, questiona-se a legitimidade do ideal liberal exportado a esses territórios em (re)construção. Os críticos observam que na grande maioria dos casos, o que ocorre é a construção de uma paz virtual, uma institucionalização vazia de significado ‘local’ e negligente com as necessidades reais daquela população.

A proposta da paz pós-liberal ou paz híbrida se encontra na via média entre a defesa do ‘internacional’ e a defesa do ‘local’ e afirma a rejeição da universalidade das premissas em que se baseia o projeto da paz liberal, bem como a pureza de uma cultura ‘local’ particular. Ao mesmo tempo em que defendem a importância de se priorizar o ‘local’ no processo de construção de uma paz legítima, a crítica engajada com essa abordagem defende que não se deve romantizar culturas, ou seja, não se deve tratá-las como um objeto deslocado do tempo e do espaço, a que se pode atribuir uma essência boa ou ruim.

Os críticos acreditam que a superação da ontologia política liberal deva ocorrer por meio do engajamento com o ‘local’ e a descoberta de novas ontologias de paz adequadas ao contexto político, social e econômico. A crítica da paz liberal se propõe a explorar novas epistemologias – que escapam da epistemologia científica positivista pautada na observação empírica e na crença na objetividade do observador perante fatos.

Ao assumir uma nova perspectiva, os críticos argumentam que a legitimidade das operações de *peacebuilding* dependem de um comprometimento com as práticas no dia a dia, com o encontro e a relação entre ‘internacional’ e ‘local’ no contexto do cotidiano, onde uma paz híbrida surge dessa interação, da resistência e das acomodações. Dessa forma, o ‘local’ se torna um agente na condição de negociação de sua própria paz com o ‘internacional’.

Uma das principais falhas da paz liberal seria, de acordo com a crítica, a tendência homogeneizante de princípios e valores liberais que se impõem hegemonicamente ao particular. Identificado tal problema, a preocupação com a diferença se tornou central no discurso da crítica. Nas próximas subseções serão explorados os limites éticos ao comprometimento com a diferença e o paradoxo da inversão das hierarquias por meio do discurso do hibridismo.

4.1.1

O problema ético da paz híbrida

eticamente, como afirma Richmond (2009a: p.566), transcender as limitações da paz liberal significaria se comprometer com os ‘outros’ em seus contextos, desenvolver empatia, respeito e o reconhecimento da diferença. Ainda segundo sua crítica, o conceito liberal de tolerância em relação à diferença é muito limitado para produzir pluralismo ou um hibridismo equitativo (2009a: p.568).

Ao assumir uma abordagem pós-positivista, a crítica da paz liberal pretende se afastar de discursos que defendem a superioridade de um particular que reivindica a universalidade. O modelo da paz híbrida proposto pela crítica almeja captar o dinamismo associado com a paz e o conflito e a interação entre atores ‘locais’ e ‘internacionais’ (Mac Ginty, 2011: p.208) entendendo que todas as entidades, práticas e valores são produtos de negociação social (Mac Ginty, 2011: p.90).

Os críticos defendem que a paz híbrida recusa a tendência de romantizar e despolitizar o ‘local’, e entendem a resistência ‘local’ como forma de poder. Atribui-se ao ‘local’ agência na produção de uma nova subjetividade que não é resultado do encontro entre dois mundos distintos, mas de uma dinâmica complexa dessa interação.

A paz híbrida é apresentada como uma solução para o problema da identidade, como ilustra a afirmação de Mac Ginty: “*we are all hybrids. Our politics, societies, and economies are the result of long process of hybridisation*” (2011: p.1). Afere-se dessa afirmação a pretensão do autor de engajar a questão da contingência das identidades, que por sua vez, abre espaço para o questionamento sobre a existência de identidades verdadeiras ou de singularidade.

Contingência é entendida em oposição ao que é necessário e universal. Como defende Connolly (1991: p.28), isso significa que é suscetível à mudanças e ao particular. Ao contrário do certo e constante, o contingente é incerto e variável; em contraste com auto-subsistente e causal, é dependente e efeito; em contraste com o esperado e regular, é inesperado e irregular. Ao contrário do seguro e reconfortante, significa aquilo que é ameaçador e desregrado.

O problema de muitas teorias contemporâneas, como afirma Connolly é que buscam reduzir a ameaça da contingência. Em primeiro lugar, selecionam algumas dimensões do conjunto de elementos associados à contingência e tratam eles como o caráter definidor da contingência. Uma segunda resposta é adotar uma ontologia social que permita tais teorias a domesticação de determinados elementos contingentes (Connolly, 1991: p.28).

Defender a contingência das identidades significa lidar com um paradoxo ético, desde que:

Without a set of standards of identity and responsibility there is no possibility of ethical discrimination, but the application of any such set of historical constructions also does violence to those to whom it is applied. Such standards are indispensable constructions rather than either disposable fictions or natural kinds. And though some constructions are better than others in the circumstances of their application, that point, too, is compromised when people insist upon treating the set that prevails as if it were intrinsically true, as if the intersection it established between the imperatives of social life and the terms of identity/responsibility corresponded to an intrinsic design of human being itself (Connolly, 1991: p.12).

Conforme supracitado, discriminação ética deve partir necessariamente de um conjunto de padrões de identidade e responsabilidade. Dessa forma, pode-se questionar o posicionamento da crítica diante dos padrões de identidade ‘liberal’ e quaisquer alternativas que se afastem dos valores embutidos nesses padrões. O anseio de proteger as intervenções internacionais em si do escrutínio ético ao mesmo tempo em que se afirma flexibilização ontológica, epistemológica e metodológica no modo como são empreendidas, levanta uma série de problemas práticos e inconsistências discursivas por parte da crítica da paz liberal.

Mac Ginty afirma que somos todos híbridos, para posteriormente fazer a ressalva de que é possível reconhecer graus de hibridismo. Afirma o autor crítico da paz liberal que “*some actors, networks and structures are more fixed than others*” (2011: p.210). Nessa escala de hibridismo, encontramos pontos de

resistência e hierarquia entre culturas (Anthias, 2001: p.619–641). Reconhecem-se as relações de poder nas interações culturais, no entanto, até que ponto é possível velar a defesa da superioridade moral de uma cultura particular ao assumir a existência de graus de hibridismo?

A proposta da paz híbrida, rejeitando inicialmente descrever culturas como portadoras de essência ou pureza, acaba afirmando a maior fixidez de determinadas identidades, e reforçando as diferenças entre uma cultura ‘internacional’ e uma cultura ‘local’, como ilustra a citação a seguir:

While the liberal peace may be adept at top-down technocratic ministrations through national governments and ministries, local actors may be better placed to deal with aspects of peacebuilding that have emotional dimensions, such as reconciliation or tolerance. It is this interface – between the most effective elements of the liberal peace and local approaches – where the liberal–local hybrid is likely to be most evident. There is very limited evidence from the field that peacebuilders have been able to calibrate peacebuilding interventions so that they play to the strengths of local and external actors. (Mac Ginty, 2010: p.408)

Mac Ginty ainda expõe mais uma condição a respeito do caráter da paz híbrida. Seu livro, segundo ele, não advoga pelo hibridismo *per se*. Os estudos de caso apresentados pelo autor ilustram que o hibridismo é problemático e não necessariamente pacífico. Mac Ginty destaca que existem formas híbridas de guerra e injustiça, bem como de partilha e tolerância. Dessa forma, sugere a distinção “*between 'hybrid peace', or forms of hybridity that encourage inclusion, tolerance, and sustainable approaches, and wider forms of hybrid politics, economics, and security*” (2011: p.210).

Com isso, expõem-se os limites nos quais ‘internacional’ e ‘local’ negociam as condições para a paz. Se inocentes, esses “outros” devem ser convertidos. Se corrompidos por comportamentos inaceitáveis, devem ser conquistados ou eliminados de modo que a desordem e a corrupção não se espalhem.

Destaca-se o fato de que tolerância é usualmente circunscrita e tática. Seguindo essa lógica, Connolly define a tolerância como “*forbearance toward cultural practices thought to be intrinsically wrong or inferior, but also thought to contain a glimmer of truth that might evolve, with proper prodding, into realization (...)*” (1991: p.42-43)

A crítica da paz liberal falha em problematizar a diferença. A proposta de paz pós-liberal não transcende as barreiras da identidade, nem trabalha com a tensão entre o ‘internacional’ e o ‘local’, entre o particular que se pretende universal e o universal presente no particular. As identidades são reafirmadas, e com isso, a alteridade cumpre seu papel de assegurar a aparente fixidez de uma identidade particular.

4.1.2

O paradoxo identidade / diferença

Richmond (2009a: p.572) defende que o híbrido demanda o desenvolvimento de um sistema que proteja a diferença e permita a troca e a cooperação de uma maneira em que todos os participantes percebam como benéfico para que satisfaçam suas necessidades, definam a si mesmos e cooperem com os outros.

A relação complexa entre identidade e diferença e a impossibilidade de ir e vir entre as duas categorias é tratada pela abordagem pós-positivista da seguinte forma:

when one remains within the established field of identity and difference, one readily becomes a bearer of strategies to protect identity through devaluation of the other; but if one transcends the domestic field of identities through which the other is constituted, one loses the identity and standing needed to communicate with those one sought to inform. Identity and difference are bound together. It may be impossible to reconstitute the relation to the second without confounding the experience of the first. And that may help to explain the tenacity of resistance to reconstituting the tenor of these relations. (Connolly, 1991: p.44)

A estratégia com relação à diferença muitas vezes dissolve o paradoxo da diferença em um bem comum, que tanto possibilita toda a forma de alteridade a se reformar até se adequar à estrutura de uma comunidade racional como também possibilita a comunidade a se aperfeiçoar seus termos de inclusão de modo que as circunscrições excluídas possam encontrar um lugar dentro dela (Connolly, 1991: p.88).

O sucesso em definir e legalizar bens comuns “*tends to naturalize them, to make them appear as unambiguous goods lodged in nature or consent or reason or the universal character of the normal individual or ideal dialogue or a*

higher direction in being” (Connolly, 1991: p.93). Assim, condensam-se as questões de política em categorias jurídicas de direitos, justiça, obrigação, e responsabilidade e trata-se as questões remanescentes instrumentalmente como uma disputa em que os indivíduos e agregações competem dentro de regras jurídicas para avançar seus “interesses” ou “princípios” por meios racionais (Connolly, 1991: p.73-74), o que nos remete a solução da liberdade individual resolvida pelo liberalismo tratada no primeiro capítulo.

Não haveria construção da paz sem um denominador comum. Voltando ao pensamento liberal e ao nível de análise do indivíduo tratado no primeiro capítulo, o ‘local’, para a literatura crítica, é elevado à categoria de ser autônomo, capaz de fazer escolhas racionais e definir suas preferências, porém, dentro de um rol de opções limitado por princípios e valores pré-definidos.

4.2

A legitimidade da prática cotidiana

Para Pierre Bourdieu (1992: p.145), a mais óbvia mudança da prática científica resultou da transformação das relações sociais no objeto análise. Isso teria levado ao abandono da linguagem de regras e rituais, que expressava somente os limites associados à posição de mero observador externo, como também a ignorância desses limites.

O positivismo nas ciências sociais favorecia o foco no que é regular e constante, no que pode ser observado, objetivado e previsto. A filosofia da prática cotidiana que permeia a tradição antropológica e a literatura sociológica contemporânea ganha cada vez mais espaço na literatura de *peacebuilding*, a partir do descontentamento com as análises baseadas exclusivamente nas regularidades e a abertura do campo de estudos para novas epistemologias que aproximem o pesquisador do cotidiano nos cenários pós-conflito.

Para os críticos, o cotidiano representa uma porta de entrada para que se possa pensar as prioridades do *peacebuilding* em torno de valores compartilhados entre os construtores da paz e a população das sociedades pós-conflito (Roberts, 2001: p.414).

Richmond defende a possibilidade de emergência de uma paz pós-liberal, “*in which everyday local agencies, rights, needs, custom and kinship are*

recognised as discursive ‘webs of meaning’” (2010b: p.668). Essa abordagem focada nas relações cotidianas é defendida como ampliadora das condições de reconhecimento das possibilidades e das dinâmicas de agências locais e contextuais dentro na lógica do *peacebuilding* internacional.

Como já tratado na capítulo anterior, a crítica denuncia a paz criada pelas operações de *peacebuilding* como uma paz virtual, deslocada das experiências vividas no dia a dia. A narrativa e as práticas de *peacebuilding* criam um mundo virtual de instituições desconectado da população ‘local’. Os críticos da paz liberal então propõem o engajamento mais realista com o ‘local’, sem romantizá-lo ou levar ao campo presunções a respeito de suas necessidades.

As abordagens etnográficas tem sido adotadas largamente pela disciplina de Relações Internacionais. Tais abordagens são defendidas como ferramentas que permitem o engajamento com o local, com a alteridade e com o cotidiano em nome da emancipação (Vrasti, 2008: p.280).

A maior parte dos estudos mais detalhados sobre cultura e conflito surgiu em outras disciplinas como antropologia e à margem da tradição das Relações Internacionais. A prática comum era o estudo de grupos culturais em relativo isolamento das dinâmicas internacionais mais amplas. Essa tendência abriu espaço posteriormente para um maior engajamento com dinâmicas interculturais mais complexas.

A partir das leituras mais críticas do *peacebuilding*, Richmond sugere que “*an ethical reading of peacebuilding requires a willingness to recognise local ownership, human rights, culture, social and grass roots resources for self-government (...)*” (2009a: p.566).

O autor reconhece a contradição do conceito de paz quando esse conceito requer método, ontologia e epistemologia que é negociada localmente, mas sua construção é levada às últimas consequências externamente pelos agentes que devem se engajar com o ‘outro’ (2009a: p.566).

Se o hibridismo é apresentado pela crítica da paz liberal como solução para o problema da identidade, os críticos partem para a metodologia da pesquisa etnográfica para solucionar o problema da hierarquia. Na subseção a seguir, discute-se a possibilidade de engajamento com a cultura ‘local’ de modo que se dissolva o problema da imposição da paz liberal, como a crítica propõe.

4.2.1

Culturas, tradução e violência

Na antropologia, a literatura pós-moderna vem questionando, principalmente a partir da década de 1980, a legitimidade dos diferentes meios de se realizar a pesquisa etnográfica. Algumas perguntas levantadas por esses antropólogos dizem respeito ao grau de imersão necessário em determinada cultura para conhecê-la verdadeiramente, bem como a possibilidade de transpor as barreiras da diferença sem dissolver as identidades culturais.

Com o movimento pós-positivista na antropologia, antropólogos começaram a questionar a possibilidade de apreensão de uma cultura. A epistemologia pós-positivista rejeita a separação entre observador e objeto observado. Sendo assim, o conhecimento objetivo sobre uma cultura é considerado inalcançável.

O etnógrafo conhece o outro a partir de sua própria experiência. A apreensão do etnógrafo dos valores, costumes e particularidades depende de sua imersão, empatia, do que vê, como vê, e mais importante, de como relata sua experiência. A forma dominante de relatar pesquisas etnográficas é através da escrita. Por meio da escrita, o autor fornece uma visão do ‘local’ destacada do tempo. Sua descrição daquela cultura é como uma fotografia, uma tradução da compreensão pessoal do etnógrafo. Esses questionamentos são encontrados no projeto de James Clifford, “*Writing Culture* (1986)”, que resultou de uma coletânea de artigos desenvolvidos e coletados a partir de um seminário em que se discutiu o método etnográfico.

A autoridade do método etnográfico e a sua retórica se disseminou pelas disciplinas onde cultura é um objeto problemático de descrição e crítica (Clifford, 1986: p.3). As metáforas predominantes na pesquisa etnográfica são: observação-participativa, coleta de dados, e descrição cultural. Todas essas metáforas pressupõem um ponto de partida ou perspectiva de fora, de onde se torna possível objetificar, e “ler” uma realidade dada (Clifford, 1986: p.11).

A partir do momento em que culturas não são pressupostas e imaginadas visualmente – como objetos, textos e quadros passíveis de observação e interpretação – torna-se possível pensar cultura como uma interação entre vozes. O paradigma visual cede lugar ao paradigma discursivo. Dessa forma, o olho do

observador é substituído pela expressão da fala (Clifford, 1986: p.12). A voz do escritor é enunciada e situa a análise, o que pressupõe a renúncia com a retórica objetiva (Rosaldo, 1984, 1985).

A autoridade do etnógrafo é enfraquecida pela tendência geral à especificação de discursos. Os pesquisadores passam a incluir respostas às perguntas: quem fala? Quem escreve? Quando e onde? Com quem ou para quem? Sob que constrangimentos institucionais e históricos? (Clifford, 1986: p.13).

Com isso, um subgênero da escrita etnográfica emerge, caracterizado pela auto-reflexão a partir do trabalho de campo. Os encontros entre diferentes resultam em um questionamento do *self*. O discurso do analista cultural não pode simplesmente ser um do “observador” que descreve e interpreta costumes. A experiência etnográfica e o ideal de observação-participante se mostram problemáticas. Os pesquisadores então arriscam novas estratégias textuais, como escrever em primeira pessoa do singular, o que dá origem aos trabalhos autobiográficos a partir da experiência pessoal do pesquisador (ver Beaujour, 1980; Lejeune, 1975) ou ainda o retorno à estranheza do *self* a partir do encontro com o ‘outro’ (Taussig, 2010).

O etnógrafo, e não mais exclusivamente o “outro” observado, é parte da ficção e ganha um papel de protagonista. A ruptura com a objetividade da pesquisa etnográfica flexibiliza também o caráter dos tópicos discutidos. Algumas questões anteriormente consideradas irrelevantes como violência e desejo, confusões, transações econômicas com os informantes e resistência por parte desses informantes. Esses assuntos, que eram discutidos de maneira informal, mas excluídos dos textos, deixaram as margens da etnografia e passaram a ser vistos como constitutivos e inescapáveis (Honigman 1976; Clifford, 1986: p.14).

Assim como foi afirmado sobre identidade, “cultura” também é relacional, *“an inscription of communicative processes that exist, historically, between subjects in relations of power”* (Dwyer, 1977; Tedlock, 1979). Não só o método autobiográfico se desenvolveu sob essa nova ontologia. Bakhtin (1981), em defesa do processo dialógico, afirma que a “polivocalidade” era até então restrita por etnografias tradicionais que davam a uma voz a função autoral, enquanto às outras eram atribuídos papéis de fontes, ou informantes, que deveriam ser citados e parafraseados.

A partir do momento em que o dialogismo e a polifonia são reconhecidos como modos de produção textuais, a autoridade monofônica é questionada, revelando-se uma expressão de uma ciência que pretende representar as culturas (Clifford, 1986: p.15). A tendência de especificar os discursos inverte essa autoridade. O resultado é uma versão de cultura em processo que resiste a qualquer resumo final ou conclusão (Clifford, 1986: p.16).

Se não há um momento em que seja possível afirmar que se conheça uma cultura, não haverá um momento ideal em que a intervenção se legitime por meio do entendimento detalhado da cultura local, como sugerem a crítica à paz liberal aqui tratada.

Tal visão de cultura implica uma epistemologia que não se encaixa na noção de progresso científico cumulativo, e se afasta ainda mais da epistemologia positivista pela parcialidade assumida. Clifford (1986: p.18) afirma sobre cultura:

“Cultures are not scientific "objects" (assuming such things exist, even in the natural sciences). Culture, and our views of "it," are produced historically, and are actively contested. There is no whole picture that can be "filled in," since the perception and filling of a gap lead to the awareness of other gaps.”

O autor destaca o fato de que o engajamento com essa nova epistemologia na prática etnográfica permitiu o redescobrimto da alteridade e da diferença dentro das culturas do ocidente. (Clifford, 1986: p.23).

No entanto, a alteridade ainda é um conceito de difícil acesso. Comportamento “estranho” é usualmente traduzido a partir de uma rede comum de símbolos – uma base comum de entendimento válido tanto para o observador quanto para o observado. Dessa forma, o autor defende que a narrativa etnográfica de diferenças específicas pressupõe e sempre se refere a um plano abstrato de similaridade (1986: p.101). Apesar dos avanços da antropologia cultural, o processo de representação não mudou em sua essência, uma vez que a maior parte das descrições de ‘outros’ continuam a assumir e se referir a esses níveis elementares ou transcendentais de verdade (1986: p.102).

Muito do conhecimento atual sobre outras “culturas” deve ser visto como contingente, resultado de um diálogo problemático, de tradução e de projeção (1986: p.109). O que antes era apresentado como descrições empírica e interpretativa de fatos culturais generalizados, é visto agora como apenas um nível

da experiência. As versões escritas que surgem do trabalho de campo não são mais ‘a estória’, mas uma estória entre muitas outras (1986: p.109).

O método etnográfico é questionado em sua autoridade moral remanescente, expressa na busca pelo diálogo e negociação com o “outro”. É fácil constatar como é problemática a visão em relação ao outro que parte de uma sociedade frágil, ao qual é atribuída inferioridade que está implícita na insistência do intérprete em representar e dar voz a esse grupo (Clifford, 1986: p.113). O etnógrafo corre o risco de se tornar testemunha de uma essência, em busca da autenticidade.

Clifford descreve a etnografia como um processo de escrita, especificamente de textualização. Toda descrição ou interpretação “*that conceives itself as 'bringing a culture into writing', moving from oral-discursive experience (...) to a written version of that experience (...) is enacting the structure of 'salvage'.*” (1986: p.113)

Isso ocorre porque, muitas vezes, o ato de escrever, descrever e traduzir pressupõe, entre outras coisas, a inabilidade do “outro” de falar por si próprio. O etnógrafo traduz sua experiência para um texto. Existem várias maneiras de afetar a tradução, que podem ter consequências éticas e políticas significantes:

One can "write up" the results of an individual experience of research. This may generate a realistic account of the unwritten experience of another group or person. One can present this textualization as the outcome of observation, of interpretation, of dialogue. One can construct an ethnography composed of dialogues. One can feature multiple voices, or a single voice. One can portray the other as a stable, essential whole, or one can show it to be the product of a narrative of discovery, in specific historical circumstances. (...) What is irreducible, in all of them, is the assumption that ethnography brings experience and discourse into writing (Clifford, 1986: p.115)

Derrida diria que as culturas estudadas pelos antropólogos estão sempre escrevendo a si mesmas (1973; 1974), o que mina qualquer status especial do acadêmico em trabalho de campo. Algumas questões que levam a um repensar da autoridade etnográfica:

Who, in fact, writes a myth that is recited into a tape recorder, or copied down to become part of field notes? Who writes (in a sense going beyond transcription) an interpretation of custom produced through intense conversations with knowledgeable native collaborators? (Clifford, 1983, 1986: p.118).

Representação e comunicação tornam-se irreconciliáveis dentro de um ideal científico. Tyler (1986: p.123) afirma que “*every move to enhance representation threatened communication and every agreement in communication was the sign of a new failure in representation*”.

Etnografia pós-moderna privilegia o discurso sobre o texto, destaca o diálogo em oposição ao monólogo e enfatiza a natureza cooperativa e colaborativa da situação etnográfica em contraste com a ideologia de um observador. Rejeita a ideologia de observador-observado, porque não há o observador e o observado, mas a produção dialógica do discurso (Tyler, 1986: p.126).

O que tomamos como verdade hoje é dependente de evento histórico *a priori* – a emergência de uma estrutura de pensamento sobre verdade e falsidade que estabelece as condições para que uma proposição seja capaz de ser tomada como verdadeira ou falsa (Hacking, 1982).

Stephen Tyler destaca que a questão para os pós-modernos não é como criar uma etnografia pós-moderna ou que forma deve tomar, mas que independente da forma, nunca será realizada completamente. Cada tentativa será sempre incompleta e insuficiente (1986: p.136), pois as diferenças são ilusórias (se compreendemos que a realidade como uma construção subjetiva a partir do discurso) e contingentes, e as culturas não ficam paradas e imóveis para que sejam retratadas. Como explica Clifford (1986: p.139):

In contrast, the postmodern world is in a sense timeless; past, present, and future coexist in all discourse, and so we may say with equal sense that all repetitions are fictive and all differences are illusions. We may say that conservation is not of objects but of time. Objects change, but time does not, which makes it reasonable for us to say that when we see the same object twice it is not the same.

O discurso dominante engloba o conhecimento e os significados que dão sentido às coisas. Se o mundo se traduz por meio dos discursos das teorias dominantes, conclui-se que conhecimento é poder, porque é somente a partir desse conhecimento e dos significados que tal conhecimento implica que se pode falar do mundo e dar sentido a ele, como também será a partir desse conhecimento que os atores vão se definir. Contudo, esse processo é dinâmico e envolve um contínuo esforço dos discursos dominantes de se reproduzirem e alimentarem uma representação de mundo específica.

A narrativa da paz pós-liberal, que se legitima pela promessa de engajamento com o ‘local’ esbarra nas limitações epistemológicas acima analisadas. Dito isso, podem ser previstas duas formas em que a realidade ‘local’ é acessada de maneira não superficial: uma das possibilidades seria os atores ‘internacionais’ se engajarem de maneira que se dissolvam no ‘local’, que por sua vez deixa de existir como ‘local’ ou algo distinto a esses atores. Dessa forma, perde sua própria voz, sua definição e a capacidade de se comunicar a partir de sua perspectiva inicial.

Uma segunda opção ocorre com a manutenção das diferenças, o que prevê um engajamento superficial e hierárquico com o ‘local’, que terá sua cultura traduzida nos termos do tradutor para que se adeque à rede de símbolos e significados dos envolvidos e comprometidos com a ‘leitura’ do outro.

4.3

Autorização da Diferença

Como tratado nas seções anteriores, as abordagens pós-estruturalistas de pesquisa etnográfica tratam da impossibilidade de apreensão da alteridade. O ‘outro’ para os adeptos dessa abordagem, não é passível de tradução. Ontologicamente, a realidade não é fato observável objetivamente, mas um conjunto de apreensões e representações subjetivas. Sujeito e objeto, observador e observado não se separam.

Ao adotar uma ontologia pós-positivista, os pós-estruturalistas estão engajados com uma epistemologia que prioriza elementos subjetivos como os discursos, narrativas, e o mundo das ideias como fonte válida de conhecimento. As organizações culturais, sociais e políticas são compreendidas como resultado de uma complexa dinâmica de poder, reprodução, cooptação e resistência.

Os defensores da paz híbrida esbarram nas limitações ontológicas e epistemológicas da abordagem adotada. Os críticos da paz liberal justificam sua abordagem pós-estruturalista pela proposição de uma visão que preza o cotidiano, as dinâmicas do dia a dia, as contingências e são contra a tendência à romantização (ou essencialização) das culturas, no entanto, a literatura crítica ainda está engajada em buscar uma alternativa à paz liberal. Dessa forma, a paz híbrida ou paz pós-liberal acaba sendo uma tentativa de legitimar as intervenções

de *peacebuilding*. A crítica não questiona a própria normatividade das intervenções e está focada em definir de que maneira o local deve ser incluído para que a paz seja construída.

A paz híbrida pode ser interpretada como uma crítica à forma como as operações de *peacebuilding* vem sendo implementadas, que de acordo com os críticos, não contribui para a construção de uma organização política legítima. Legitimidade, por sua vez, está vinculada ao reconhecimento de algo como verdadeiro. Sob que bases teóricas a verdade é algo alcançável e identificável?

A paz híbrida seria resultado do encontro, da tensão e da negociação entre o internacional e o local. O problema é que o ‘internacional’ e o ‘local’ ainda estão sendo apresentados como categorias distintas e de fácil discriminação. Ao tratar de uma relação entre ‘internacional’ e o ‘local’, reafirma-se o caráter universal do ‘internacional’, cuja particularidade é velada por princípios que reivindicam universalidade não questionados pela crítica como direitos humanos, democracia, justiça, igualdade, sociedade civil, e autonomia.

A crítica da paz liberal está direcionada às inconsistências entre doutrina, promessas e a prática. Os autores analisam o tipo de paz criada no pós-conflito como uma tentativa frustrada da paz liberal, que denominam paz virtual. Como toda teoria *problem-solving*, os autores buscam alternativas, ou soluções para o problema da paz virtual, que tem como elemento central, a inclusão do local no processo.

Por mais que os autores busquem se afastar das narrativas que essencializam o local, ainda defendem que a inclusão do local é a fórmula para a criação de uma paz legítima. O discurso da paz híbrida ‘autoriza’ a voz do local, ou seja, estabelece os limites no qual o ‘local’ se expressa.

O ‘internacional’ permanece uma categoria romantizada, indispensável para a resolução de conflitos e construção da paz pós-conflito. A abordagem pós-positivista da crítica da paz liberal falha em questionar e problematizar os alicerces sobre os quais se fundaram os discursos da paz liberal. Por isso, apresentam propostas que se assemelham às promessas do idealismo liberal explorado no primeiro capítulo, ignorando a possibilidade de que o palco para a criação de injustiças e desigualdades esteja firme sobre esses alicerces que não passam pelo escrutínio da narrativa crítica aqui tratada.