MONÇÕES
REVISTA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS DA UFGD

UFGD editora

DOI: 10.30612/rmufgd.v10i20.15608

Movimentos Sociais/Política Mundial

Social Movements/World Politics

Movimientos Sociales/Política Mundial

R. B. J. Walker
Professor de Ciência Política da Universidade de Victoria, Canadá.
Professor do Instituto de Relações Internacionais da PUC-RJ.
E-mail: rwalker@uvic.ca

TRADUTORES:
Gabriel Siracusa
Doutorando e Mestre em Ciência Política (USP)
E-mail: gabriel.siracusa@usp.br

Iago Rondello
Mestre em Ciência Política e Bacharel em Relações Internacionais (USP)
E-mail: iagorondello95@gmail.com

Resumo: Neste artigo central para perspectivas críticas das Relações Internacionais, Rob Walker discute as possibilidades e limites surgidos das tentativas de analisar movimentos sociais em relação à política mundial. Os movimentos sociais são frequentemente considerados pouco importantes para as Relações Internacionais, sendo geralmente relegados ao âmbito político doméstico. Walker evidencia o predomínio, na imaginação política moderna, de epistemologias universalizantes e baseadas na transcendência, por um lado, e fortemente enraizadas na experiência política do Estado soberano moderno, por outro. Através da análise de um movimento social indiano, o autor aponta para a real pluralidade e mobilidade de imaginações e práticas políticas existentes em movimentos sociais de diferentes localidades, enfatizando epistemologias de imanência que encontram tensões com leituras tradicionais e universalizantes de como os movimentos sociais se relacionam às dimensões internacionais da política. Walker discute tentativas de incorporar seriamente os movimentos sociais em análises da política mundial, ressaltando os limites de tais tentativas, como a ultra generalização de explicações estruturalistas e a permanência de uma perspectiva estatista, embasada no âmbito político doméstico, em concepções como as da sociedade civil global.

Palavras-chave: Movimentos sociais; Política mundial; Pensamento político moderno; Sociedade civil global.

Abstract: In this essential article to critical perspectives in International Relations, Rob Walker discusses the possibilities and limits arising from attempts to analyze social movements in relation to world politics. Social movements are often considered unimportant to International Relations and are generally relegated to the domestic political realm. Walker highlights the predominance in the modern political imagination of epistemologies that are universalizing and transcendence-based, on the one hand, and strongly rooted in the political experience of the modern sovereign state, on the other. Through the analysis of an Indian social movement, the author points to the real plurality and mobility of political imaginations and practices existing in social movements from different localities, emphasizing epistemologies of immanence that encounter tensions with traditional, universalizing readings of how social movements relate to international dimensions of politics. Walker discusses serious attempts to incorporate social movements into analyses of world politics, highlighting the limits of these efforts, such as the overgeneralization of structuralist explanations and the permanence of a statist perspective, grounded in the domestic political realm, in conceptions such as those of global civil society.

Keywords: Social movements; World politics; Modern political thought; Global civil society.

Resumen: En este artículo central para las perspectivas críticas de las Relaciones Internacionales, Rob Walker discute las posibilidades y los límites que surgen de los intentos de analizar los movimientos sociales en relación con la política mundial. Los movimientos sociales frecuentemente no son considerados importantes para las Relaciones Internacionales y a menudo quedan relegados al ámbito político nacional. Walker destaca el predominio, en el imaginario político moderno, de epistemologías universalizantes y basadas en la trascendencia, por un lado, y fuertemente arraigadas en la experiencia política del Estado soberano moderno, por otro. A través del análisis de un movimiento social indio, el autor señala la pluralidad real y la movilidad de los imaginarios y prácticas políticas existentes en los movimientos sociales de diferentes localidades, enfatizando las epistemologías de la inmanencia que encuentran tensiones con las lecturas tradicionales y universalizantes de cómo los movimientos sociales se relacionan con las dimensiones internacionales de la política. Walker analiza los intentos de incorporar seriamente los movimientos sociales en los análisis de la política mundial, destacando los límites de tales intentos, como la sobregeneralización de las explicaciones estructuralistas y la permanencia de una perspectiva estatista, basada en el ámbito político nacional, en concepciones como las de la sociedad civil global.

Palabras clave: Movimientos sociales; Política mundial; Pensamiento político moderno; Sociedad civil global.

Recebido em
06/03/2021

Aceito em
10/11/2021

ECONOMIAS DISCURSIVAS DE ESCALA

Colocar os dois termos, “movimentos sociais” e “política mundial”, em conjunção é um convite para sérios problemas conceituais[1]. À primeira vista e a despeito de fábulas como a de Davi e Golias, a transitoriedade elusiva de um não é párea para a presença monolítica do outro[2]. Duas considerações iniciais são especialmente importantes a esse respeito.

Para começar, existem as aparentemente óbvias disparidades de escala. Considerados a partir das majestosas alturas da arte de governo, os movimentos sociais são apenas mosquitos irritantes para aqueles que exigem maturidade e legitimidade nos centros da vida política. Certos mosquitos, é claro, podem ter efeitos mortais. Alguns movimentos, pode-se afirmar, tiveram tremendo impacto sobre Estados, sociedades, economias e culturas. Mas mesmo grandes movimentos são difíceis de levar a sério, quando comparados ao poder e ao alcance de uma política propriamente mundial.

Quaisquer que sejam os significados a ela atribuídos, é difícil imaginar a política mundial como algo menor ou mais fraco do que aqueles efêmeros grupos de pessoas lutando por demandas específicas em lugares particulares. A grande vitória do pequeno Davi apenas serve para confirmar a expectativa geral de vitórias inevitáveis dos gigantes, dos peixes grandes que se alimentam dos pequenos. Apesar de reivindicações ocasionais de que o pequeno é belo, a miniaturização é rentável, a explosão de pequenos átomos é traumática ou os ataques de grupos guerrilheiros são efetivos, é difícil evitar a associação entre maior tamanho e noções de força, virilidade e importância[3]. A vida política contemporânea ainda se baseia em economias discursivas de escala que informam nossa compreensão sobre o que o poder é e onde ele está. Essas economias, essas produções, reproduções e distribuições pelos múltiplos espaços da vida política moderna ainda determinam, em larga

[1] Texto originalmente publicado em inglês em 1994, por Rob Walker. Cf. WALKER, Rob. B. J. Social Movements/World Politics. *Millennium* – Journal of International Studies, v. 23, n. 3, pp.669-700, 1994.
[2] N.T.: Walker utiliza inúmeras metáforas para enfatizar a discrepância de escala entre os âmbitos da “política mundial” (Estados) e da “sociedade civil” (movimentos sociais).
[3] Cf. nota 2 acima.

medida, os contornos do julgamento político contemporâneo, ainda constrangem nossa capacidade de distinguir o significativo do não significativo e mesmo o político do apolítico. A análise de movimentos sociais é especialmente suscetível à ilusão de que maior é sempre melhor.

De forma mais crucial, algumas dificuldades surgem da aparente disjunção entre os campos nos quais os movimentos sociais e a política mundial supostamente existem. Seja como um simples sinônimo para "relações internacionais" ou como um rótulo colocado a um conjunto de forças mais complexo, a "política mundial" parece referir-se não apenas a uma grande – e, portanto, supostamente determinante – estrutura, mas, mais significativamente, a coisas acontecendo "lá fora", a processos que ocorrem em espaços localizados em algum lugar para "além" da sociedade. Já os movimentos sociais devem ser vistos precisamente como movimentos sociais, ou seja, como fenômenos que ocorrem dentro de uma sociedade; e, por sua vez, as sociedades, insistem as convenções, podem apenas existir dentro daquelas estruturas políticas que alegadamente as fazem possíveis, nomeadamente o Estado e o sistema de Estados.

Movimentos sociais e política mundial devem ser entendidos, para esta perspectiva, como expressões de dois âmbitos ontológicos distintos, o interno e o externo. Além disso, mesmo dentro do âmbito interno da sociedade os movimentos sociais são, para a imaginação política moderna, mais facilmente fixados em uma esfera da vida social que é distinta da, e mesmo contraposta à, esfera da política – dentro da chamada sociedade civil, que tem sido tão cuidadosamente, embora com problemas, distinguida dos assuntos explicitamente políticos do Estado moderno. Para que entrem em contato, os movimentos sociais e a política mundial necessitam de algum tipo de agente mediador. Primeiro, o social precisa encontrar alguma expressão dentro das práticas explicitamente políticas do Estado. Então, o Estado precisa entrar em mediação com outros Estados.

Mostrar como movimentos sociais podem ser relevantes para a emergência de algum tipo de política mundial é, assim, confrontar a dupla exclusão que é sustentada pelos códigos

predominantes do discurso político moderno. Ou, então, confrontar a dupla exclusão sustentada por uma leitura específica desses códigos, leitura esta que afirma a prioridade do princípio da soberania estatal sobre todas as outras reivindicações de possibilidade política.

A disjunção ontológica entre o que acontece dentro e o que acontece fora do Estado moderno, que é tão crucial para uma leitura estatista da política moderna, torna a aparente incongruência de escala entre movimentos sociais e política mundial ainda mais premente. O meramente doméstico precisa, obviamente, submeter-se diante das demandas do internacional ou global. Além disso, tanto a incongruência quanto a disjunção são afirmados no que é possivelmente a mais profunda reificação do discurso político moderno (mas apenas esporadicamente reconhecida): a classificação aparentemente inócua de todas as possibilidades ontológicas. Esta classificação encontrou sua expressão vaga e epifenomênica entre teóricos modernos das relações internacionais no assim chamado esquema dos "níveis de análise"[4].

É notável que muito, se não a maior parte, da análise social e política moderna possa ser entendida como um exercício de classificação de algum tipo e, ainda assim, a literatura sobre as práticas de classificação é, para dizer o mínimo, bastante espartana[5]. É especialmente sugestiva a escassez de literatura sobre o que se alcança quando se assume uma classificação particular como dada. Como uma expressão do senso comum inato do discurso político moderno, este esquema esconde a maior parte de sua significância ontológica sob um apelo casto por clareza analítica e parcimônia explanatória. Contudo,

[4] A articulação clássica – e arquetipicamente acrítica – da tipologia dos supostos "níveis" na análise das relações internacionais está em Waltz (1959). Para uma explicação das tentativas de resolver as dificuldades analíticas que surgem uma vez que uma ontologia de tais níveis é aceita, ver Buzan (1995). Para comentários críticos sobre as suposições ontológicas afirmadas por esta literatura, ver Walker (1993, pp. 125-140) e Onuf (1995).

[5] As práticas de classificação estão em contraste especialmente agudo com a atenção dada às muito mais raras práticas de explicação, confirmação empírica, construção teórica e assim por diante. Para duas mediações especialmente instrutivas da política de classificação ver Maquiavel (1988), especialmente o capítulo I, e Foucault (1970). Para uma variedade de discussões relevantes, ver MacIntyre (1971); Collier (1993); Goody (1977), especialmente os capítulos 4 e 5; Bourdieu (1984), especialmente a conclusão; Hacking (1986); Bauman (1991), especialmente a introdução e os capítulos 1, 2 e 3; Connolly (1983); e Nicholson (1990), especialmente a parte 3.

categorias que conseguem enquadrar uma explicação das territorialidades horizontais do Estado moderno como um arranjo hierárquico de inclusões e exclusões não são nem modestas, nem simplesmente analíticas em suas realizações; e a parcimônia frequentemente vem com o alto custo da simplificação conceitual excessiva e da arrogância ideológica.

Ao congelar as relações contingentes e horizontais entre Estados territoriais em uma hierarquia natural, o esquema dos níveis de análise afirma a eterna legitimidade do Estado moderno. A perigosa linha entre dentro e fora é transformada em uma série de distinções aparentemente seguras entre acima e abaixo, grande e pequeno, universalizante e particularizante, forte e fraco. Um ponto meramente contingente de transições, transgressões, idas e vindas torna-se um absoluto ontológico. Como uma reconciliação especificamente moderna entre as antigas categorias teológicas do céu e da terra e as categorias seculares do aqui e do ali, ou do Eu e do Outro, esta classificação é esteticamente elegante e retoricamente persuasiva. Como uma explicação especificamente liberal de um mundo de indivíduos, Estados e anarquias, ela torna todas as outras categorias políticas – de classe, raça, gênero, capitalismo, modernidade, e assim por diante – inteiramente supérfluas. Como em muitos outros contextos, os teóricos das relações internacionais merecem crédito por tornar explícito o que teóricos políticos normalmente tratavam como dado, mas raramente mencionavam ou mesmo reconheciam. Eles merecem muito menos crédito por reafirmar as premissas dos teóricos políticos sobre como as coisas são e devem ser.

A expressão categorial de um senso comum historicamente enraizado oferece um terreno dúbio sobre o qual armar as tendas do método empírico. Explicações da vida política – dentro de Estados ou entre eles – que tomam as densidades ontológicas desta classificação como dadas são explicitamente normativas e ideológicas. Elas afirmam uma articulação especificamente moderna das relações espaço-temporais e uma explicação especificamente

liberal da identidade política. Ao sujeito moderno idêntico a si mesmo[6] é atribuído seu lugar adequado no universo e lhe é dito qual deve ser seu destino. Especialmente quando enquadrada neste contexto, a conjunção de movimentos sociais com política mundial oferece um caso claro de impossibilidade ontológica. O pequeno não pode competir com o grande, e o inferior/interno não pode impactar o superior/externo. Em ambos os terrenos, movimentos sociais e política mundial podem ter apenas as mais tênues das conexões. Essa sensação de disjunção é produzida, reproduzida e trocada através dos discursos políticos das sociedades modernas. Como consequência, é normalmente bem difícil ver como as coisas são, foram ou podem vir a ser diferentes.

Ainda assim, o julgamento óbvio informado por esta economia discursiva coloca duas questões bastante importantes. Essas questões tornaram-se mais urgentes à medida que se acumula evidência de que o mundo não é – e talvez nunca tenha sido – da forma que as traduções modernas de exclusões espaciais em necessidades hierárquicas sugerem que ele deve ser.

Uma questão diz respeito à escala assumida na qual as disparidades de tamanho e poder podem ser medidas, já que não está claro que a vida política tenha sido completamente organizada em relação a algum padrão universal de medida, da forma como a maior parte dos economistas acreditam ser possível usar o dinheiro como mediador universal de todas as diferenças. A vida política tende a prosperar em contradições, contingências e consequências inesperadas. Raramente as coisas são o que parecem ser, muito menos o que se espera que elas sejam. Os mistérios do poder e da autoridade ainda não foram revelados, seja por inspiração divina[7] ou pelo cálculo instrumental da escolha coletiva.

Traços abundantes dessa compreensão podem ser encontrados em muitos dos textos clássicos de teoria de relações internacionais, mas é uma compreensão que tem sido

[6] N.T.: *Self-identical*, no original.
[7] N.T.: *From on high*, no original.

largamente obstruída pela premissa anterior de que contingência e determinação podem ser reconciliadas nas fronteiras do dentro e do fora, ou do inferior e do superior. Mesmo o mais "maquiaveliano" dos "realistas políticos" considerou difícil resistir às grandes divisões entre verdade e ilusão ou tempo e eternidade que são inscritas de forma tão elegante, embora firme, nas fronteiras espaciais do Estado moderno.

A outra questão diz respeito às categorias ontológicas através das quais as disparidades de escala são representadas como expressões de diferentes âmbitos da vida política. A justaposição de afirmações sobre movimentos sociais com afirmações sobre política mundial leva a sérios problemas conceituais, no sentido de que a forma óbvia de enquadrar suas relações baseia-se em categorias prévias de análise e em concepções prévias do que a política deve ser e de onde ela deve estar. Tais concepções são possivelmente desafiadas tanto pelos processos que são normalmente descritos como política mundial, quanto por algumas das práticas explícitas evocadas sob o rótulo de movimentos sociais. Mesmo sob um olhar superficial, as práticas dos movimentos sociais nem sempre se conformam aos códigos de dentro e fora, à explicação das relações espaço-temporais que informa os horizontes normativos da política moderna. De fato, eles dificilmente seriam muito interessantes se o fizessem.

Se movimentos sociais devem ser levados a sério em suas reivindicações sobre a política mundial, ao menos alguma atenção deverá ser dada às formas pelas quais eles desafiam, ou não, as práticas constitutivas da política moderna. É fútil tentar medir a importância dos movimentos sociais sem considerar a possibilidade de que são precisamente os critérios de significância pelos quais eles devem ser julgados que estão em disputa. Os critérios que me parecem ser especialmente consideráveis neste contexto referem-se à extensão na qual alguns movimentos sociais, em algumas situações, implícita ou explicitamente desafiam a ordem normativa/ideológica reificada pelo esquema de níveis de análise e pela moderna articulação de relações espaço-temporais que lhe é constitutiva, tanto pela forma como as coisas são, quanto pela forma como as coisas devem e deveriam ser. Isto não é menos importante, pois, o que quer que eles sejam de fato – e isso está longe

de estar claro para qualquer um –, movimentos sociais são, normalmente, designados precisamente como movimentos sociais, como fenômenos que estão explicitamente em conflito com o enquadramento espacial de todas as possibilidades ontológicas, de maior e menor, mais alto e mais baixo, dentro e fora, que tornaram tão difícil vislumbrar qualquer forma de política que não seja aquela associada ao Estado moderno e seus sujeitos auto-idênticos[8].

Ainda assim, se as economias discursivas de escala e as disparidades entre dentro e fora implicam sérios problemas conceituais para qualquer tentativa de colocar "movimentos sociais" e "política mundial" em conjunção, parece sempre haver outras leituras – mais cosmopolitas ou universalistas – dos códigos da política moderna esperando para sugerir uma saída fácil. Os estóicos e Immanuel Kant são frequentemente invocados neste contexto, apesar do nível em que as filosofias estóica e kantiana têm sido apropriadas por discursos particularistas do Estado moderno, no caso da primeira, ou explicitamente moldadas em relação a eles, no caso da segunda. De forma mais geral, é possível apelar a alguma política mundial ou ética universal supostamente já existentes, como se a pele suja da política estatista moderna pudesse ser retirada para revelar, por baixo, alguma humanidade essencial ou potencial. Tais apelos estão espalhados livremente na literatura contemporânea[9].

[8] Para uma breve e resumida explicação deste tema geral, ver Walker (1995).

[9] Talvez seja apropriado enfatizar dois pontos neste contexto. Primeiro, minha preocupação com a forma pela qual reivindicações sobre ética e sobre um mundo político já existente são tão frequentemente usadas para evitar questões sobre o político não visa a sugerir nem que os discursos do Estado moderno fornecem o único contexto no qual as preocupações deste artigo possam ser formuladas, e nem que preocupações éticas sejam desimportantes. Pelo contrário, afirmações sobre a política mundial fazem os problemas de ética ainda mais difíceis do que eles são em relação ao Estado moderno, em especial porque elas questionam as explicações do sujeito moderno que se tornaram o ponto de partida comum das explicações canônicas das tradições éticas modernas, sejam individualistas ou comunitárias. Em segundo lugar, minha preocupação com as categorias da política moderna não deve ser tomada nem como afirmação da prioridade daquelas categorias, nem como uma defesa direta de alguma suposta posição pós-moderna. O recurso contínuo a categorias binárias – moderno/pós-moderno, crítica/pós-estrutural, ética/política, objetivista/relativista e assim por diante – em tantos comentários recentes sobre literaturas pós-modernas ou pós-estruturalistas neste campo é, para mim, simplesmente enigmático, especialmente dada a extensão na qual as políticas de tais categorias têm sido tratadas por tais literaturas. A distinção entre crítica e dogmática, por outro lado, ainda me parece ter bastante utilidade neste contexto, a despeito das variedades e dificuldades da opção crítica. A correlação entre a

Movimentos sociais podem, então, ser lidos como agentes desta revelação, e a política mundial pode ser lida como a comunhão da humanidade assim revelada[10]. Talvez, de forma mais interessante, seja possível apelar a uma explicação bem menos abstrata e, ao que parece, mais engajada politicamente sobre uma sociedade civil global emergente. De fato, muito da literatura recente que tenta compreender movimentos sociais/política mundial começou a basear-se profundamente na noção de uma sociedade civil global, não menos para evitar retroceder para uma certa reivindicação pré-política, ou mesmo antipolítica, de uma ética ou política mundial já existentes, através das quais os movimentos sociais pudessem agir sem confrontar os limites da política moderna no Estado moderno.

Gostaria de sugerir, contudo, que a noção de sociedade civil global é o local de um problema conceitual especialmente sério, embora seja muitas vezes sugestiva e ofereça uma saída à primeira vista fácil, mas ainda politicamente engajada, ao impasse do discurso estatista moderno. Muitas das dificuldades de analisar movimentos sociais em relação à política mundial surgem menos de categorias de inclusão e exclusão que insistem que a tarefa é, por princípio, impossível, do que de leituras dessas mesmas categorias que fazem a conjunção entre elas parecer tão fácil e mesmo inteiramente sem problemas. Reivindicações sobre uma sociedade civil global emergente, argumentarei, normalmente revelam os poderes reprodutivos do discurso estatista, mais do que a capacidade dos movimentos sociais de desafiar este discurso.

Vou desenvolver este argumento, primeiramente, fazendo alguns breves comentários sobre a análise de movimentos sociais em geral; em segundo lugar, enfatizando uma contradição crucial e exemplar, expressa na explicação neo-habermasiana dos movimentos sociais oferecida por Jean Cohen e Andrew Arato; em terceiro lugar, deslocando a atenção para alguns enigmas conectados, colocados por um movimento social atualmente ativo em partes da Índia; em quarto, tentando – e em larga medida falhando –

utilização de uma simples distinção entre modernidade e pós-modernidade; o grito de guerra contra o "relativismo"; e o apelo a uma "ética" que apele ao apelante, permanece excessivamente alta para servir de consolo.

[10] N.T.: Walker utiliza-se, aqui, de metáforas religiosas, como revelação e comunhão.

encontrar um acesso às práticas políticas de movimentos sociais em parte da literatura recente em relações internacionais que começa com algum tipo de discurso contra-soberania, especialmente em relação a reivindicações sobre uma sociedade civil global; em quinto lugar, insistindo que é porque movimentos sociais são precisamente movimentos, e porque eles nem sempre se adequam aos discursos predominantes da soberania ou a uma simples contra-soberania, que eles podem ser lidos como formas interessantes de prática política.

O que está em jogo aqui, acredito, é a necessidade de recolocar questões que são convencionalmente postas na análise de movimentos sociais de uma forma que não reproduza automaticamente as expectativas do discurso estatista moderno. Pesquisa empírica considerável precisa ser feita neste campo, mas é improvável que ela acrescente muito ao nosso conhecimento existente sem uma interrogação mais prolongada a respeito das premissas teóricas que informam os procedimentos de pesquisa empírica neste contexto. Os comentários a seguir são, assim, destinados a explorar a possibilidade de compreender a conjunção de movimentos sociais e política mundial, sem mimetizar as críticas estatistas usuais do Estado moderno e nem recair em uma estratégia romântica de "ouvir os movimentos". A conjunção de movimentos sociais e política mundial é interessante para meus propósitos aqui pelo que ela nos diz sobre as condições sob as quais nós somos agora capazes, ou não, de nos envolver em uma análise da política mundial. A conclusão à qual sou levado é a de que é menos interessante perguntar-se quão poderosos ou influentes os movimentos sociais são, ou como eles cumprem com expectativas estabelecidas do que devem ser e tornar-se, do que questionar como eles contribuem para a reconfiguração do político em condições contemporâneas.

MERAMENTE SOCIAL, SEMPRE MÓVEL

A maior parte da literatura sugerindo que uma junção entre movimentos sociais e política mundial pode ser um foco sério para pesquisa e análise tende à descrição, mas não à

elaboração teórica. Frequentemente se sugere que há muitos movimentos sociais que atuam através das fronteiras políticas estabelecidas, e afirma-se sua importância em relação a algumas das questões cruciais da política contemporânea. Pense em qualquer uma das grandes questões de nosso tempo: paz, meio ambiente, gênero, desenvolvimento ou identidade e a descrição de algum tipo de movimento social parece seguir automaticamente. Pense quem ou o que está sendo afirmado como o sujeito político relevante: os cidadãos de Estados particulares não são a única possibilidade a vir à mente.

Agir em relação ao "meio ambiente", por exemplo, é agir explicitamente em nome de forças supostamente "naturais" e interesses que se recusam a reconhecer as fronteiras meramente históricas dos Estados; contudo, é mais difícil especificar exatamente o que significa falar do meio ambiente ou agir em nome da natureza ou como a relação entre o supostamente natural e o supostamente histórico deve ser agora mediada ou quem tem a autoridade de agir em nome das florestas tropicais e dos golfinhos. Falar em nome das "mulheres" ou denunciar a constituição e os perigos da "masculinidade" é, novamente, referir-se a identidades reivindicadas através de fronteiras territoriais, opor-se à convergência entre privilégio de gênero e autoridades soberanas; ainda assim, o que significa falar em nome de todas as mulheres, ou mesmo o que significa invocar qualquer identidade unitária em torno da categoria de gênero são questões de considerável complexidade e disputa.

De forma similar, falar em "paz" ou "desenvolvimento" é, ao que tudo indica, ser cético em relação às inscrições binárias de paz e guerra ou desenvolvido e em desenvolvimento; ser cético sobre as delineações territoriais de nós e eles. Contudo, os significados de guerra ou desenvolvimento certamente não se tornam mais claros com o reconhecimento de que as violências e injustiças legitimadas através da reificação de outros como "o Outro" são intoleráveis. Sugerir que as categorias modernas de cidadão e sujeito talvez não possam exaurir as dinâmicas da política identitária contemporânea não contribui muito para indicar como identidades estão sendo agora reconstituídas ou como elas podem

se envolver em formas de vida política que não apostam tudo nos cassinos do Estado moderno.

Sugerir que direitos pertencem a alguma coisa que é de algum modo “humano”, ou que o capitalismo está tornando-se organizado globalmente, em vez de internacionalmente, é talvez reconhecer os limites dos modos estatistas de reconciliar todas as contradições. Porém, dado o peso que a cidadania e as subjetividades modernas continuam tendo para a imaginação política contemporânea, essas sugestões dizem relativamente pouco sobre o que pode significar referir-se ao humano ou ao global. Goste-se ou não, o discurso político moderno ainda iguala, em grande medida, todas as identidades políticas, seja de classe, raça, gênero, religião, humanidade ou planeta, à cidadania, à fusão de universalidade e particularidade na autoridade legítima do Estado soberano. A explicação da necessidade política expressa como uma tipologia de níveis não é nem arbitrária, nem uma mera conveniência metodológica. Suas raízes normativas e ideológicas estão fixadas muito firmemente.

É pouco controverso que as muitas formas de prática política contemporânea apelam a e agem nas bases de formas de identidade e solidariedade que não são limitadas pelas territorialidades estatistas. A migração de pássaros, os fluxos de capital, as solidariedades de mulheres e as ruas de Miami, Los Angeles e Leicester, todos oferecem imagens convincentes, que estão muitas vezes em intenso desacordo com a história oficial. A precisa importância do que significa agir através de fronteiras políticas estabelecidas, por outro lado, é certamente controverso.

A vida política contemporânea está cada vez mais espremida entre duas narrativas que atingiram, ambas, o status do óbvio e do banal. Uma, a história oficial, afirma o Estado territorial como o único lugar onde pode ocorrer vida política significativa. A outra, normalmente enquadrada como uma negação universalizante da história oficial, afirma a relativa trivialidade do Estado em relação aos fluxos de tecnologia, imagens, valores e pessoas. Cada narrativa gerou consideráveis literaturas, que são mais ou menos indiferentes

uma à outra. Quando estas narrativas entram em colisão, sob o estandarte de uma economia política internacional, por exemplo, o calor doutrinário geralmente sobrepuja a luz teórica. Em todo caso, e talvez compreensivamente, as dificuldades de repensar o político neste contexto ficaram subordinadas a tentativas de compreender as rearticulações do econômico[11]. Não é surpreendente que os critérios sobre os quais se julgam a importância ou não de práticas políticas que cruzam fronteiras sejam amplamente vistos como muito contestáveis. Descrever é uma coisa, mas aceitar os problemas teóricos postos por tais descrições é outra bem diferente.

Mesmo literaturas que buscam desenvolver análises sofisticadas dos movimentos sociais consideram mais fácil colocar questões sobre critérios de importância, a respeito das reivindicações sobre a novidade ou não dos assim chamados "novos movimentos sociais", do que sobre a tendência de alguns tipos de movimento de transbordar para fora (*to spill out of*) das fronteiras oficiais da vida política. Falar sobre os "novos" movimentos sociais é, no mínimo, fazê-lo em relação a premissas sobre como eram os "antigos". É medir suas conquistas em relação a outras práticas políticas e instituições conhecidas.

Pode haver considerável incerteza sobre como um movimento deve ser distinguido de um grupo de interesse ou de um partido político. Pode haver disputas contínuas, por exemplo, sobre as continuidades e descontinuidades a serem discernidas entre, por um lado, os movimentos de mulheres, ambientalistas, ativistas pela paz e assim por diante, que começaram a emergir nas partes mais ricas do mundo há cerca de trinta anos atrás, e, por outro lado, os paradigmas associados aos movimentos de trabalhadores de uma era anterior. Pode até mesmo haver um consenso crescente de que esses novos movimentos sociais sucumbiram à cooptação, degeneraram em grupos de interesse especiais dentre os mais privilegiados. Mas há ao menos algum tipo de base analítica (idealizada), a partir da qual avaliar similaridade e diferença, continuidade ou descontinuidade, potencial radical ou capitulação cínica. De acordo com as convenções estabelecidas, movimentos sociais apenas

[11] Para uma breve, mas útil discussão sobre as questões conceituais em jogo aqui, ver Rosow (1994); Rosow, Inayatullah e Rupert (1994); e Palen e Gills (1994).

tiveram um efeito profundo ao se transformarem em outra coisa: em movimentos de massa, coalizões, instituições organizadas de articulação de interesse, revitalização de instituições da sociedade civil, ou partidos políticos capazes de assumir maturidade e legitimidade onde realmente importa, em relação ao Estado.

Há outros problemas, talvez mais sérios, provocados pelo jogo notoriamente escorregadio de avaliar a importância dos movimentos sociais na vida política contemporânea. Para começar, movimentos são precisamente movimentos. Eles não ficarão parados. Olhe cuidadosamente, desconfie da tendência de reificar energias humanas em instituições inertes, e os movimentos se proliferam. Olhe ainda mais cuidadosamente, e tudo se move. O cético frustrado pode perguntar: o que não é um movimento social? Eles vêm e vão, ascendem e declinam, provocam uma confusão e se esvaem aos poucos[12]. Eles tomam o caminho familiar do carisma à rotina regularizada, da inventividade e paixão à burocracia, hierarquia e razão instrumental. Ou, alternativamente, eles se fraturam, se modificam, se dissipam, não fincam raízes. Estar em movimento é estar em conflito com muitos dos critérios sobre os quais a política séria veio a ser julgada. Como um rio em que não se pode entrar duas vezes, movimentos sociais não podem ser imobilizados, não podem manter seus poderes no lugar.

De acordo com aqueles estereótipos que são capturados tão efetivamente na tipologia weberiana da autoridade legítima, a autenticidade, energia e dinamismo de movimentos em desenvolvimento devem dar lugar a instituições que finquem raízes nas estruturas da sociedade. Movimentos que permanecem movimentos podem fazer protestos, mobilizar recursos, articular interesses e identidades, mas não podem se tornar realmente sérios ou importantes. De acordo com essas categorias, que ainda retêm sua capacidade de hipnotizar, eles devem permanecer meramente sociais e não se tornam políticos. A economia discursiva de escala é acompanhada por uma economia discursiva do movimento relativo, na qual um prêmio é atribuído à inércia e à longevidade. Como as tradições

[12] N.T.: *Wither on the vine*, no original.

canônicas da teoria política moderna continuaram insistindo, uma política séria exige que temporalidade e movimento sejam domados pelo terreno seguro da forma espacial. Como a análise de Warren Magnusson nos lembra, por exemplo, é necessário um esforço considerável para recapturar a explicação marxiana do capitalismo como um movimento[13]. Na análise política, é quase impossível pensar fora dos termos estabelecidos pelas arquiteturas paradigmaticamente congeladas de Hobbes.

Assim, não é surpreendente que muito da literatura sobre movimentos sociais esteja presa em um redemoinho de definições. Buscar uma definição de um movimento social, ou ainda um julgamento sobre se algum movimento particular é progressivo ou emancipatório, é trabalhar nas bordas escorregadias das categorias políticas predominantes, é exigir claras distinções onde elas não se encontram facilmente, onde o social e o político, o transitório e o estático, o particular e o geral andam juntos, bem como deslizam separadamente[14].

Tampouco é surpreendente que o estudo de movimentos sociais tenha permanecido, em larga medida, território dos sociólogos e não dos estudantes de política. Esta é uma divisão do trabalho que tem vantagens e desvantagens. Sociólogos, sem dúvida, ofereceram as mais ricas análises descritivas, e mesmo teóricas, sobre movimentos sociais[15]. Em alguma medida, eles escaparam às leituras estreitas sobre o que conta como prática política, predominantes entre estudantes de política e de relações internacionais. Isso, porém, não se traduziu com muita frequência em explicações de movimentos sociais precisamente como desafios às explicações estabelecidas do que a política deve ser e de onde ela deve estar. Por um lado, a comunidade estatal singular frequentemente permanece como o terreno tácito no qual as vantagens das teorias de mobilização de recurso ou de articulação de identidade são desenvolvidas. Por outro, tentativas de compreender movimentos sociais em relação a um sistema mundial mais amplo, como o capitalismo histórico, têm mais a dizer sobre tais

[13] (MAGNUSSON, 1994).
[14] N.T.: *Cling together as well as slide asunder*, no original.
[15] Ver, por exemplo, Melucci (1989) e Carroll (1992).

movimentos no que tange a categorias universalizantes de classe do que a categorias da vida política constituídas em relação à autoridade legítima dos Estados soberanos[16].

Tanto o redemoinho de definições, quanto a tendência, em grande parte da literatura, de assumir tácita e acriticamente a presença do Estado singular, ou subordinar o Estado à lógica única constitutiva do capitalismo global, são sintomáticos da dificuldade de pensar sobre política em termos não estatistas. Os sociólogos estão certamente corretos em pensar que as categorias estatistas oferecem apenas uma assistência limitada para compreender muitos movimentos sociais, ou que a política do Estado moderno deve, em alguma medida, ser enquadrada em relação às dinâmicas históricas e estruturais de um capitalismo universalizante. Mas, quaisquer que sejam as articulações globais das economias capitalistas, o Estado capturou e reproduziu uma explicação particularista da possibilidade política, uma explicação que não pode simplesmente ser eliminada como um sobretudo esfarrapado, não importa quão gastos os discursos do Estado moderno tenham tornado-se.

É precisamente por isso que reivindicações sobre a importância de alguns tipos de movimentos em relação a estruturas e práticas que excedam os limites das fronteiras políticas oficiais devem ser levadas a sério. Tais movimentos podem ou não ser bem-sucedidos em seus próprios termos. Eles podem ou não influenciar Estados, organizações internacionais, políticas, programas, níveis de violência ou formas de injustiça em lugares particulares. Eles podem ou não ser considerados poderosos ou influentes em relação aos entendimentos estabelecidos de poder e influência. Mas há uma razão para aqueles que afirmam a importância de tais movimentos serem cautelosos com a exploração teórica, e para aqueles que invocam a teoria tenderem a esquivar-se de um encontro direto com as dimensões internacionais ou globais de tantos movimentos sociais. Esta razão é simplesmente que, uma vez que as fronteiras oficiais das concepções estabelecidas da política, as fronteiras do Estado moderno, são cruzadas torna-se muito difícil falar sobre qualquer tipo de política. No fim, deve ser a capacidade de alguns movimentos sociais de

[16] Ver, por exemplo, Arrighi, Hopkins e Wallerstein (1989).

falar para a pobreza da imaginação política contemporânea que lhes dá importância, para além de suas demandas, conquistas e mesmo falhas imediatas.

FELICIDADE DOMÉSTICA[17]

Em uma das mais persistentes tentativas de interpretar a reflexão sobre movimentos sociais modernos, em curso desde os anos 1960, Jean Cohen e Andrew Arato desenvolveram uma linha de análise que é, ao mesmo tempo, altamente sofisticada e restrita, de maneiras que são especialmente sugestivas para uma compreensão dos limites das tentativas contemporâneas de dar sentido à conjunção entre movimentos sociais e política mundial[18]. A análise dos autores é altamente sofisticada tanto no sentido de que busca levar em consideração as duas orientações teóricas primárias que dominaram a literatura recente sobre movimentos sociais – aquelas que focam na mobilização de recursos e na articulação da identidade – quanto porque ela busca desenvolver uma explicação da sociedade civil consistente com o projeto político associado a – e amplamente estimulado por – o trabalho de Jürgen Habermas. Ao valer-se especialmente de Habermas, Cohen e Arato conseguem interpretar as experiências díspares de diversos movimentos como contribuições a uma explicação coerente e duradoura de uma política emancipatória. Sem dúvidas, esta explicação encontrou expressão importante em muitas lutas políticas recentes e continua a ser uma das inspirações principais para uma compreensão progressista da política em um contexto global. Ainda assim, é precisamente em relação a tentativas de pensar sobre movimentos sociais em um contexto global que os limites da explicação habermasiana da possibilidade política, que informa a análise de Cohen e Arato, tornam-se mais visíveis e vulneráveis.

Habermas, é claro, é agora conhecido fundamentalmente por seu apoio aos potenciais de uma razão universal ligada, historicamente, à era do Iluminismo e,

[17] N.T.: *Domestic Bliss*, no original.
[18] (COHEN; ARATO, 1992).

conceitualmente, à noção de uma competência comunicativa hipoteticamente universalizável. A elaboração teórica desta posição é notoriamente complexa e sutil, estando enraizada em um encontro contínuo com – e na apropriação de – muitas das correntes intelectuais mais influentes do século vinte. Mas a sutileza e a sofisticação com que o argumento é desenvolvido faz pouco para conter a contradição central entre o impulso universalista que embasa as aspirações políticas e éticas de Habermas e a determinação unilateral com que este impulso é canalizado em uma explicação sobre o tipo de sociedade civil possível dentro do Estado singular. Nesse sentido, a explicação de Cohen e Arato sobre os movimentos sociais contemporâneos pode ser lida como uma expressão afiada dos limites das explicações convencionais da vida política e como uma expressão da presumida relação entre movimentos sociais e premissas sobre o caráter de universalidade que precisa ser desafiado, em vez de afirmado; ou talvez que precise ser ambos, desafiado e afirmado.

No contexto dos debates anglo-americanos sobre ciência social positivista e modernidade/pós-modernidade, especialmente, Habermas tornou-se conhecido como um defensor de algum tipo de razão emancipatória e universalista, tanto contra o instrumentalismo mais limitado das ciências, burocracias e "sistemas" em geral, quanto contra os supostos relativismos e conservadorismos daqueles que compartilham suspeições pós-modernas do Iluminismo e da universalidade. Consequentemente, e paradoxalmente, Habermas foi abstraído da especificidade de muitas de suas principais preocupações.

Desde o início, no entanto, Habermas claramente demonstrou interesse no destino de sociedades particulares e, especificamente, no que ele chamou de "esfera pública" nessas sociedades, quase tanto quanto no destino de qualquer razão universal em geral. Cohen e Arato conseguem se basear em Habermas em sua explicação dos movimentos sociais contemporâneos como participantes da revitalização de sociedades civis particulares, e criticamente remodelar as observações mais recentes de Habermas sobre movimentos sociais, em linha com o que eles consideram ser as implicações de sua própria análise anterior da esfera pública, precisamente porque, a despeito de toda sua alardeada preocupação com a razão universal, Habermas tem sido, antes de tudo, um pensador

essencialmente doméstico. As extensas tentativas de Habermas de salvar o potencial emancipatório da razão universal não podem ser separadas de suas tentativas anteriores de recuperar e estender o potencial democrático e socialista que ele entendia estar presente nas sociedades civis dos Estados burgueses do século dezoito.

Em alguns aspectos, *A Transformação Estrutural da Esfera Pública*, originalmente publicado em 1962 mas apenas traduzido para o inglês em 1989, permanece o mais criativo e provocativo texto habermasiano[19]. Ele localiza o autor dentro da tradição do pensamento explicitamente político, especialmente em relação às idealizações da polis grega associadas a Hannah Arendt, às várias tentativas republicanas de sustentar comunidades políticas autônomas diante de impérios nascentes, às tentativas de escritores como Locke, Tocqueville e J. S. Mill de articular uma explicação da sociedade civil democrática como um contraponto às estruturas de governança do Estado soberano, e às várias correntes de suspeita sobre as perspectivas emancipatórias da sociedade civil burguesa, associadas a Marx, Weber, Freud e à primeira Escola de Frankfurt. Enquanto claramente persuadido por Marx, Weber e os outros de que a mercantilização e a instrumentalização de fato infligiram uma grande destruição na vida pública de Estados capitalistas modernos tardios – uma devastação retratada mais vividamente para aquelas da geração de Habermas no pessimismo terminal de Horkheimer e Adorno em *Dialética do Esclarecimento* –, e enquanto claramente crítico da polis e da república como modelos do que a esfera pública poderia se tornar, Habermas estava ainda preocupado em recuperar o momento da discussão racional, a qual ele via como conquista crucial da sociedade civil do século dezoito, especialmente no caso britânico.

Para Habermas, a sociedade civil originalmente surgiu das energias vitais da vida urbana, da sociedade de corte, da posse de propriedade e, especialmente, das novas formas de discussão e comunicação. A mídia de massa precoce, jornais de opinião, casas de café e salões, educação e literatura figuram centralmente em sua análise. De forma ainda mais

[19] (HABERMAS, 1989a).

crucial, ele foca no surgimento da família moderna como a instituição chave a mediar entre o público e o privado. Dentro da família, o Eu moderno poderia ser construído, com uma ajuda dos guias literários apropriados, como um sujeito autoconsciente interiorizado. Para fora, este sujeito, agora adequadamente autônomo, poderia olhar para além de sua própria esfera privada para levar em consideração o interesse público e desenvolver uma opinião pública ponderada em um sentido que deve algo tanto a Kant quanto a J. S. Mill, um sentido que oferece uma possibilidade atraente de se mover das preocupações políticas para as mais abstratamente filosóficas.

Mesmo neste texto inicial, Habermas está claramente persuadido da enormidade da tarefa de recuperar o que ele considera ser o núcleo emancipatório da racionalidade burguesa das garras da economia capitalista moderna, da mídia de massa, da construção de consentimento, do caráter problemático da democracia representativa, e assim por diante. Seus críticos certamente o repreenderam por imaginar um mundo que provavelmente nunca existiu, e por falhar em examinar a economia política da construção de gênero na família moderna[20]. Mais sugestivo, talvez, tem sido o caráter cada vez mais abstrato – e assim aparentemente universalizante – das explicações subsequentes de Habermas sobre a discussão racional, que ele outrora localizou tão precisamente entre as instituições e práticas da sociedade civil. A aspiração mais recente por uma competência comunicativa, enquadrada como uma evolução da razão e da comunicação em geral, é bem diferente da tentativa anterior de lidar com o legado de formas historicamente específicas de vida política[21]. A influência de Kant, é claro, está presente em ambos os casos, mesmo se a razão matemática kantiana tenha agora se transformado em uma disposição a ser razoável menos ambiciosa.

Assim como em tantas leituras descuidadas de Kant, foi fácil deslizar de uma consideração sobre os potenciais de uma racionalidade universal dentro de uma comunidade política particular, para reivindicações sobre uma racionalidade universal

[20] Ver especialmente os artigos reunidos em Calhoun (1993).
[21] (HABERMAS, 1989b); mas, mais recentemente, ver Habermas (1993).

enquanto tal. Habermas foi apropriado como um filósofo universalizante; de fato, como um dos grandes filósofos universalizantes da época, e ele participou em grau significativo desta apropriação. Mesmo quando seus horizontes escapam dos barbarismos de meados do século, que clara e compreensivamente animam suas lutas para reconstruir uma comunidade política modernizadora bem específica, em linhas mais democráticas e progressivas, ele raramente olha para além das fronteiras de uma comunidade europeia ampliada. Há algo distintamente estranho na função de Habermas como um símbolo da razão universal, dado seu firme enraizamento dentro de experiências e esperanças particulares de um continente singular.

Lido no contexto de seu trabalho inicial, ao menos, Habermas é, antes, o teórico de comunidades particulares e, depois, da razão universal, e há claras dificuldades em assumir que suas ambições por uma razão universal podem ser facilmente traduzidas para o âmbito político global, em vez do estatal. Para aqueles que estão convencidos de que princípios universalizantes devem guiar nossas tentativas de trabalhar para uma compreensão de uma política adequadamente mundial, ou podem ao menos informar uma leitura das práticas globalizantes dos movimentos sociais, Habermas apresenta um problema muito difícil, e não um padrão de julgamento já constituído.

Cohen e Arato apresentam um exemplo prismático de uma das consequências da passagem da sociedade civil para uma universalidade abstrata, que caracterizou tantas leituras habermasianas da política contemporânea. Ao menos, pode-se dizer, Cohen e Arato levam os movimentos sociais a sério. Ao menos eles tentaram considerar as implicações da crítica habermasiana da razão instrumental e distinguir os potenciais da sociedade civil da "colonização do mundo da vida" que caracteriza não apenas o Estado, mas também a vida econômica, que já foi vista como um componente crucial da sociedade civil. De fato. Ainda assim, sua vasta leitura de movimentos da paz, feministas, ecologistas e de autonomia local não recebe nem uma única referência à possibilidade de que tais movimentos possam frequentemente exceder as fronteiras de uma comunidade singular, exceto no sentido crucial de que coisas similares acontecem em outros locais.

Com efeito, o problema das relações internacionais é transformado em um problema de política comparada, isto é, de comparação a partir de um campo comum que faz possível a identificação das diferenças. O princípio das relações internacionais, é claro, surge precisamente da reivindicação de que não há campo comum, não há comunidade interpretativa comum, exceto dentro do âmbito da soberania[22]. Neste sentido, Cohen e Arato permanecem fiéis ao espírito das ambições habermasianas iniciais. Eles permanecem focados no que foi uma vez entendido como os "novos" movimentos sociais da Europa Ocidental, com um olho cuidadosamente voltado para algumas das notáveis transições mais a leste, antes e depois das dissoluções geopolíticas de 1989. O trabalho deles, assim, está em contraste especialmente forte com o de David Held, que, embora inspirado por muitas das mesmas tendências habermasianas, claramente reconhece que padrões contemporâneos de globalização constituem um desafio profundo a todas as tentativas de encorajar uma democratização dual, da sociedade civil e do Estado[23]. Para Held, a política mundial, e especialmente o tipo de política apropriado para uma era de globalização, é um problema, enquanto para Cohen e Arato ela desaparece completamente. Como eu noto abaixo, porém, é sugestivo que a análise de Held diga pouco sobre a relevância de movimentos sociais neste contexto, focando mais na possibilidade de consolidar certos direitos políticos.

Dentro de seus próprios horizontes limitados, a estratégia dual oferece uma explicação das possibilidades democráticas que seria tolo ignorar, especialmente no que é, argumenta-se, um mundo de possibilidades democráticas em encolhimento. Ainda assim, e contrariamente à impressão deixada por Cohen e Arato, este não é um foco que plausivelmente esgote as ambições ou a conquista de movimentos sociais, que continuam a agir em nome da paz, de mulheres, da natureza ou mesmo por autonomia local. A noção de

[22] Uma expressão diferente do mesmo problema aparece na leitura que Larry Ray faz de Habermas, em relação ao que ele chama "a era dos movimentos sociais globais". Neste caso, baseado em uma forma de sociologia de sistema-mundo, o campo de comparação é diferenciado por certas localidades regionais e tipos de regime político: Europa Oriental, Irã e África do Sul. Com a exceção de breves referências a relações centro-periferia e desenvolvimento dependente, o significado de "global" na descrição dos movimentos sociais identificados nestes contextos permanece inexplorado. Ver Ray (1993).

[23] (HELD, 1993; 1994).

que tais movimentos se engajaram em lutas dentro e em torno de sociedades civis internas a Estados parece bastante absurda, e continua incerto por que tantas tentativas de compreender a política dos movimentos sociais devam ser tão cautelosas das práticas políticas que se infiltram pelas bordas[24].

Quaisquer pontos fortes que possam ser atribuídos a explicações de movimentos sociais contemporâneos que localizem sua importância em relação à reconstrução do Estado e da sociedade civil dentro de fronteiras presumidas de uma comunidade territorial, é improvável que elas sejam muito instrutivas em análises daqueles movimentos que explicitamente buscam transgredir as fronteiras do Estado soberano dentro do qual a dualidade entre Estado e sociedade civil poderia, em alguns locais, se desenvolver em primeiro lugar. Política comparada não é, afinal, a mesma coisa que relações internacionais ou política mundial. A observação de que movimentos sociais participam na criação ou revitalização de sociedades civis em lugares particulares não diz muito sobre processos sistêmicos e relações entre tais sociedades. A noção de sociedade civil em si faz pouco sentido separada da noção do Estado, contra o qual ela foi originalmente articulada como uma forma de política contida dentro de suas fronteiras, uma forma de domesticidade, às vezes pública e às vezes privada, que depende antes de tudo da capacidade dos Estados de construir os domínios espaciais necessários para que qualquer tipo de política digna do nome seja constituída. A passagem de um enquadramento da racionalidade, da democracia ou da sociedade civil, em uma comunidade particular, para um enquadramento que englobe o mundo como um todo, simplesmente comete a falácia doméstica. A suposição de que sociedades diferentes são mais ou menos iguais depende de uma reivindicação de que as condições kantianas para a paz já estão sobre nós. Dessa maneira, torna-se muito mais prazeroso pensar sobre problemas filosóficos ou ambições normativas, mas abandona-se o pensar sobre política.

[24] Esta tendência encontra talvez sua expressão mais sistemática nas explicações habermasianas de autores como Georges Bataille e Michel Foucault, das quais quase não se consegue compreender suas preocupações com a construção de limites e a política da transgressão. Ver Habermas (1987).

RENASCIMENTOS IMANENTES

Há perigos óbvios, embora ainda curiosamente negligenciados, em tomar como paradigmáticas de todos os movimentos sociais as experiências dos movimentos sociais que recentemente têm prosperado nas sociedades europeias e norte-americanas modernas. Como os analistas de relações internacionais/política mundial deveriam reconhecer melhor que a maioria, a Europa e a América do Norte não são o mundo, e as experiências dos chamados novos movimentos sociais, ou tentativas de revitalizar as sociedades civis dos Estados modernos, nem sempre se traduzem facilmente em explicações de como os movimentos sociais são compreendidos em outros lugares. Às dificuldades de se enganar por discursos inapropriados em termos de escala, nível, movimento relativo e relação entre o social e o político, é necessário adicionar o perigo da insensibilidade à diversidade de experiências e práticas que, plausivelmente, poderiam representar a convergência contemporânea entre movimentos sociais e política mundial.

Considere, apenas como exemplo, uma leitura de um movimento na Índia ocidental que recentemente tem chamado a atenção de intelectuais preocupados com o que ainda é chamado de "desenvolvimento", no que costumava ser chamado de Terceiro Mundo. Trata-se de um exemplo que coloca muitos dos mesmos problemas associados às leituras habermasianas dos "novos movimentos sociais", embora, talvez, de uma maneira ainda mais acentuada. Ainda que não deva ser considerado um exemplo típico de movimentos neste contexto, especialmente dada a persistência de projetos nacionalistas em tantos lugares, o movimento indiano coloca em destaque as questões da especificidade cultural e situacional dos movimentos sociais, assim como das reivindicações de universalidade que eles inspiram.

O movimento *Swadhyaya* tem uma presença substancial e em rápido crescimento, especialmente nas centenas de comunidades de pescadores e fazendeiros dos estados de Gujarat e Maharashtra, mas também na cidade de Bombaim. Embora tenha estado ativo por aproximadamente quarenta anos, o movimento não buscou nem recebeu muita publicidade. E, embora ainda precise ser objeto de muita análise acadêmica, ele certamente chamou a

atenção de muitos dos principais estudiosos indianos dos movimentos de desenvolvimento em geral, alguns dos quais o veem como o mais interessante movimento social a emergir no país desde a independência[25]. Concretamente, é difícil ignorar tanto a escala quanto a eficácia de seus feitos. Estimativas conservadoras sugerem que seus participantes ativos chegam a várias centenas de milhares, e que eles tiveram um forte impacto em bem mais de um milhão de pessoas, podendo chegar a quatro milhões. Pelos padrões da maioria dos movimentos de desenvolvimento, e de fato por qualquer padrão que se possa querer aplicar a tentativas de melhorar as circunstâncias de vida de sociedades pobres camponesas e de pesca, o *Swadhyaya* tem sido capaz de transformar a vida social, cultural, econômica e – crucialmente – espiritual das comunidades, de formas que atraem enorme admiração de observadores que entram em contato com eles. Em sua forma atual, ao menos, este movimento apresenta uma história de sucesso inspiradora, embora as razões precisas para seu sucesso não sejam sempre fáceis de desvendar.

É especialmente difícil separar os aspectos mais práticos de seus sucessos – a revitalização de comunidades, a adoção de tecnologias adequadas, o declínio agudo na violência doméstica, e assim por diante – do fato de que este é essencialmente um movimento espiritual; talvez seja um exemplo de um ciclo conhecido de movimentos de ressurgimento hindu, mas um exemplo que certamente apresenta contraste profundo com os movimentos seculares que se tornaram tão paradigmáticos em outros contextos. O movimento *Swadhyaya* foi gerado sobretudo através de uma reelaboração altamente criativa de tradições espirituais védicas, que possuem raízes muito profundas na região.

[25] Os seguintes comentários, que dão apenas um esboço superficial de um fenômeno complexo para fins de um argumento mais geral, são informados por minhas próprias e breves observações de várias comunidades *Swadhyaya* em Dezembro de 1994, assim como por discussões extensas com vários experientes analistas desses movimentos (em alguns casos resultantes em papers ainda não publicados por eles); eu sou especialmente grato a Dhirubhai Sheth, Ashis Nandy, Imtiaz Ahmed, Madhu Kishwar, Bharat Wariavwalla, R.K. Shrivastava, N.R. Sheth, Majid Rahnema, Marc Nerfin, Christian de Laat, Bjorn Hettne, Mats Frieberg e Daniel Gold, assim como a inumeráveis *swadhyaya* por sua abertura e hospitalidade. Para uma explicação geral, ver Roy (1993).

Embora o movimento seja caracterizado por uma economia política extensivamente articulada, que o diferencia da maioria dos outros movimentos ressurgentes hindus, ou mesmo dos movimentos gandhianos que surgiram na mesma região, trata-se de um movimento que é provavelmente inimaginável em termos puramente seculares. Além disso, este é um movimento (os termos "família" e "corrente" são preferidos) que está enraizado numa compreensão especificamente imanente da divindade. Assume-se que Deus está em nós[26] e com todos nós. Não obstante as noções de irmandade entre homens, esta é uma compreensão que não encontrará ressonância imediata em culturas informadas por teologias da transcendência, sejam cristãs ou islâmicas, quanto menos em culturas que afirmam a si mesmas contra teologias de qualquer tipo.

O termo *swadhyaya* significa autoconhecimento, e a característica central deste movimento é que suas práticas são baseadas no cultivo do autorrespeito. Este Eu (*self*) é concebido como potencialmente aberto a valores "mais elevados", à ação informada pelas leis do *dharma*. Compreende-se que a realização do autorrespeito, por sua vez, gera um senso de comando sobre o próprio destino, um senso de justiça numa ordem maior e, assim, um senso de participação numa comunidade mais ampla. Esta noção do Eu dentro de uma ordem cósmica imanente serve como base primária para um extenso programa prático de construção da comunidade, enraizado numa "irmandade divina". A lei do *dharma*, por exemplo, foi reformulada como a noção da "eficiência" de si, das habilidades e potenciais que podem ser oferecidos como contribuição ao bem comum da comunidade, por tantos dias no ano (sendo os dois dias a cada mês lunar convencionalmente reservados para a devoção, mas agora destinados a ajudar os outros a realizar suas capacidades divinas, mas inexploradas). Essa noção de eficiência, por sua vez, foi expandida para uma compreensão da "riqueza impessoal", riqueza que não é exatamente coletiva no sentido das familiares tradições do socialismo secular, mas no sentido de ser devotada ao Deus que está em todos nós.

[26] N.T.: *Within us*, no original.

Uma consideração adequada de um movimento como esse requer uma elaboração mais extensa do que é possível aqui, mas uma série de temas são especialmente pertinentes no presente contexto. Por um lado, é possível comparar o *Swadhyaya* com outros movimentos de desenvolvimento, em outros lugares, e concluir que ele afirma muitos dos padrões que geralmente marcam movimentos como estes. Por outro, muitas das características deste movimento são tão específicas ao seu local, e especialmente às suas raízes em cosmologias védicas, que as possibilidades de generalização comparativa estão fadadas a ser altamente controversas, para não falar de reivindicações sobre universalização.

As possibilidades de comparação são especialmente aparentes quando se pensa sobre os tipos de problemas que um movimento dessas dimensões vai enfrentar conforme se torna maior. Como um movimento de base, por exemplo, cujas energias são mais dinâmicas dentro das comunidades rurais de Gujarat, esperar-se-ia que ele eventualmente se tornasse atraído por um tipo diferente de "eficiência", pela razão instrumental dos "sistemas" modernos. Isso é especialmente verdade na medida em que muita da energia recente no movimento foi dirigida por ativistas entre as comunidades expatriadas na América do Norte e Europa (na grande comunidade Gujarati em Leicester, por exemplo), muitos dos quais são homens de negócios muito bem-sucedidos.

As atrações dos movimentos de base nas vilas da terra natal são consideráveis, e por várias razões, mas os princípios de organização na escala envolvida em uma rede internacional em crescimento, formada por ativistas afluentes, estarão no mínimo em alguma tensão com aqueles princípios de organização que se tornaram tão efetivos nas vilas. Um sentido de "eficiência" derivado da lei do *dharma* não pode ser facilmente conciliado com um sentido de eficiência derivado dos princípios da razão instrumental, e das supostamente imutáveis leis da burocracia, embora também possa muito bem ocorrer que a capacidade de efetivar tal reconciliação acabe se tornando uma das grandes realizações deste movimento.

De forma similar, se poderia esperar que emergissem problemas da transição da autoridade carismática do fundador do movimento – Pandurang Shastri Athavale, também conhecido como *dadaji* ou irmão mais velho – para uma forma de organização mais rotinizada; dos ensinamentos do guru à construção de uma doutrina e de um programa de ação mais formais. Sobretudo, se esperaria que este se tornasse um problema dado que Athavale é um guru marcadamente modesto[27], alguém que constantemente encoraja seus seguidores a entrarem em termos com o Deus dentro deles e que parece sistematicamente evitar dizer a qualquer um o que se deve fazer. Em uma metáfora frequentemente evocada, a ênfase está no fertilizante e não na semente, na realização e cultivo do potencial divino de cada um. De formas talvez comparáveis a algumas compreensões liberais modernas do Eu, a uma autonomia kantiana reescrita em modo imanente (se tal possibilidade é concebível), ou a uma concepção junguiana de autorrealização, o foco deste movimento no autorrespeito está intrinsecamente em discordância com a codificação racional de qualquer programa de ação substantivo.

Para este observador, ao menos, muito do sucesso deste movimento parece depender de uma reelaboração bastante radical dos conceitos tradicionais védicos, e em certo nível da abertura e tolerância que estariam severamente comprometidas por qualquer tentativa de construir o tipo de pacote doutrinário que seria útil para mobilização de massa. No entanto, algumas formas de mobilização de massa certamente estão em funcionamento aqui, e não apenas no uso prolífico de novas tecnologias de vídeo, que adicionam uma aura inconfundivelmente pós-moderna a uma tradição reconstituída. Ainda está para ser visto exatamente como a ênfase em autorrespeito e auto-iniciativa serão conciliados com as demandas de uma doutrina sistemática. Talvez as tradições védicas subjacentes vão sustentar um grau suficiente de coerência. Talvez formas pós-modernas de conhecimento e comunicação tornem a tensão menos aguda do que as convenções weberianas sugeririam. Talvez a noção de um Eu concebido em relação a uma cosmologia imanente provará ser

[27] N.T.: *Self-effacing*, no original.

especialmente atrativo em outros lugares, dada a amplamente reconhecida fragilidade das noções modernas do Eu moldadas por meio de uma cosmologia da transcendência.

Este movimento coloca muitas outras incertezas que também são típicas de movimentos em outros lugares. Suas relações com formas estabelecidas de governo, por exemplo, são bastante ambíguas. O próprio movimento explicitamente evita o que ele chama de política, ou seja, a política tradicional de partidos e governo, embora, assim como ocorre com muitos outros movimentos, essa forma de antipolítica é parte da chave para sua própria política. Com efeito, o *Swadhyaya* conseguiu estruturar formas paralelas de organização social em comunidades particulares. Ainda assim, alguns ativistas possuem cargos nas burocracias seculares. Inversamente, não é difícil ver como as autoridades políticas estabelecidas podem ser atraídas a adotar uma visão benevolentemente instrumental do movimento, dadas suas impressionantes capacidades de organização e de construção das comunidades. Algo como a interface entre Estado e sociedade civil parece estar se desenvolvendo aqui, embora os paralelos sejam potencialmente problemáticos. Mais, como uma interface entre formas seculares e sagradas de organização e autoridade, o movimento poderia perfeitamente se tornar um lugar de tensões e contradições políticas, ao menos tão explosivo quanto qualquer coisa que se associe ao desenvolvimento dos próprios Estados seculares modernos.

De forma semelhante, a releitura que Athavale fez das tradições védicas em termos de autoconhecimento e autorrespeito tem implicações radicalmente igualitárias. De fato, se poderia ver como uma de suas principais realizações um ataque contínuo contra o sistema de castas, com implicações potencialmente muito mais amplas do que, por exemplo, a reelaboração que Gandhi fez da "intocabilidade"[28]. Ainda assim, por mais que o movimento tenha tido um impacto profundamente benéfico nos níveis de violência doméstica, a ênfase na igualdade continua em intensa oposição a noções mais tradicionais de diferença de gênero que ainda são sustentadas, mesmo nessa releitura radical da tradição. Se esperaria,

[28] N.T.: *Untouchability*, no original.

de fato, que questões sobre identidade e igualdade de gênero se tornassem cada vez mais voláteis conforme o movimento começasse a criar raízes em centros urbanos maiores e a absorver, ou reagir contra, formas de política de gênero articuladas em outros lugares.

Estes temas claramente sugerem padrões de especificidade, na mesma medida em que sugerem padrões de comparabilidade, talvez mais. Quatro considerações me parecem ser especialmente importantes aqui.

Primeiro, podem ser levantadas questões sobre até que ponto o sucesso desse movimento está baseado em condições que são bastante específicas da região. Ele cresceu mais resolutamente numa área que viveu sérios deslocamentos em relação à economia mundial, e que teve uma história bastante extensa de movimentos similares. Pode-se argumentar que mesmo as condições em, vamos dizer, Bihar, provavelmente não seriam tão hospitaleiras quanto aquelas em Gujarat. Além disso, apesar de sua disseminação para a cidade de Bombaim, pode-se afirmar que, como um movimento que teve seus maiores sucessos entre as vilas, ele encontrará limites distintos nas cidades que estão se tornando mais completamente integradas em novos padrões do capitalismo global.

Segundo, há a especificidade cultural da noção de Eu que informa todo o movimento. Este Eu não é separável de noções do “divino”. Não se trata do Eu quase-kantiano assumido por Habermas, que retém a marca distinta de uma cultura completamente transcendentalista. Não é o Eu moderno, pego no meio do caminho entre tempo e eternidade, entre o finito e o infinito, entre o ego e o outro. Talvez seja possível dar sentido a esse movimento impondo a ele a reivindicação, por exemplo, de que o pessoal é o político, ou de que uma política da emancipação demanda autonomia e razão; mas claramente se trataria de um sentido alcançado somente por imposição. Concepções hindus do Eu são, afinal, um dos grandes Outros contra os quais as concepções modernas do Eu foram construídas - ainda que, ocasionalmente, aquelas concepções possam ter sido atrativas para alguns pensadores modernos ou pós-modernos, que têm sido bastante céticos sobre a

plausibilidade de uma concepção de autonomia e racionalidade pessoal que se baseia numa alienação radical de Eu e mundo[29].

Terceiro, embora muitas das realizações desse movimento possam ser lidas como uma tentativa de revitalização da sociedade civil, a sociedade civil em questão não é estritamente comparável com o fenômeno invocado por Habermas ou Cohen e Arato. Dada a centralidade do impulso espiritual aqui, a vida pública não pode ser reduzida à vida cívica. Talvez o imaginário comparativo apropriado seria dado menos pelos *coffee shops* idealizados e pelos teóricos democráticos da Grã-Bretanha do século dezoito, como é para Habermas, do que pelas seitas radicais protestantes do início da modernidade, ou até pelos mórmons contemporâneos. Neste contexto, a vida pública é impregnada com idealismo religioso, não com racionalismo secular. Provavelmente, e em contrário a muitos dos dogmas arraigados do nacionalismo indiano, a vida pública neste contexto particular deve ser impregnada de idealismo religioso para gerar algum tipo de ordem cívica, uma premissa que certamente geraria considerável controvérsia em outros lugares.

Quarto, não importa o quanto elas tenham sido reconstruídas pelo fundador do movimento, ou o quanto tenham sido adaptadas para gerar uma economia política plausível de desenvolvimento apropriado, as premissas védicas que informam esse movimento estão enraizadas em reivindicações sobre uma divindade imanente. Estas premissas nem sempre viajam bem. No que tange às culturas modernas ou ocidentais, Deus pode estar morto há muito tempo, certamente muito mais tempo do que o lembrete tardio de Nietzsche um século atrás, mas os efeitos das secularizações modernas do dualismo cristão ainda são onipresentes. Os seus transcendentalismos, tanto quanto suas mercantilizações capitalistas, fazem da imanência hindu um objeto exótico. De qualquer forma, se Deus é imanente, o mundo também é imanente. Ainda que sem dúvida haja alguns poucos participantes do *Swadhyaya* que são propensos a um proselitismo universalizante, a integridade do movimento parece depender mais de encontrar Deus e o mundo no local particular, por

[29] Sobre a política de autoconstrução em contextos pós-coloniais, ver os escritos extensivos de Ashis Nandy, especialmente Nandy (1987; 1993; 1994).

exemplo dentro das comunidades de base, do que de tentar espalhar a palavra “lá fora”. Como Habermas e a cultura que ele de certo modo veio a simbolizar, este movimento não é tímido em professar uma certa universalidade. Mas não se trata, de nenhuma forma, da mesma universalidade. Os mais ecumênicos entre nós podem ser levados a sublinhar a universalidade escondida em todas as reivindicações de particularidade. Outros irão lembrar que as grandes divisões do mundo moderno, as divisões estabelecidas nas convenções territoriais de Westfália e as delimitações nem-sempre-territoriais de Civilização e Outro, foram construídas precisamente em torno de reivindicações opostas de universalidade.

Muitas tentativas de pensar sobre movimentos sociais sem os constrangimentos do Estado territorial tendem a recorrer a algum tipo de discurso universalizante, como o que agora é associado de forma indelével a Habermas. Mas a lição chave da teoria política de Habermas é que, mesmo como um princípio regulador, sua racionalidade universalizante está em última instância enraizada numa narrativa já explicitada, mas atualmente apenas tácita, de uma comunidade doméstica particular. Tentativas de transformar Habermas em um campeão da razão universal neo-kantiana só podem ser, na melhor das hipóteses, dissimuladas. Ao menos, Kant reconheceu que a articulação de uma racionalidade universalizante deve produzir o problema das relações internacionais. Em Habermas, em contrapartida, as relações internacionais misteriosamente desapareceram de vista; presumivelmente com base na premissa de que a comunidade que deve ser capaz de sustentar uma situação de discurso universal é, simplesmente, o mundo como tal. A facilidade com que este deslize mais que sutil foi negociado em tantas áreas da análise social e política contemporânea é, ao mesmo tempo, intrigante e perturbadora.

É especialmente nesse contexto que se torna útil desviar a atenção para um movimento como o *Swadhyaya*, em parte porque ele expressa um impulso universalizante que carrega alguma, embora apenas alguma, comparação com tendências neo-habermasianas, mas que também pode provavelmente provocar uma longa linha de preconceitos contra as ambições universalizantes de culturas que foram mais ou menos tiradas do *script* moderno. Quaisquer que sejam suas realizações seculares, ele não é um

movimento secular. Quaisquer que sejam suas ressonâncias com as tradições culturais e filosóficas mais familiares da Europa e América do Norte, elas são mais provavelmente dissonantes que consonantes. Comparações similares podem ser feitas com outros movimentos que expressam tradições culturais e éticas distintas: as Comunidades Eclesiais de Base, por exemplo; ou algumas das lutas de povos aborígenes; ou algumas formas de política ambiental. É uma pena que tanto do debate contemporâneo sobre estes temas tenha sido subvertido por reivindicações sobre os perigos do fundamentalismo religioso e do nacionalismo cultural, ou pelos contos góticos sobre o "fim da história" e o "choque de civilizações vindouro" levantados por Francis Fukuyama e Samuel Huntington, respectivamente[30]. Os presunçosos discursos de bem e mau claramente não desapareceram, mas eles não serão de muita ajuda para lidar com a contínua diversidade de impulsos universalizantes, e menos ainda com as rearticulações contemporâneas de identidade política enraizadas em reivindicações sobre cultura, raça e gênero.

SOCIEDADE CIVIL GLOBAL?

Existem, então, alguns problemas bastante sérios que surgem de tentativas de analisar a conjunção de movimentos sociais e política mundial quando nós "saímos" de localidades específicas, isto é, quando extrapolamos aqueles lugares nos quais aprendemos a reconhecer o que um movimento social é e julgar sua significância ou insignificância. Começando pelas reivindicações sobre esses movimentos em relação a formas estabelecidas de sociedade civil no Estado moderno, o impulso é ler a construção de uma política mundial como a descoberta de similaridades em outros lugares, isto é, como uma política comparada, ou como um espaço que é mais ou menos o mesmo que um espaço estatal, só que maior. Deslocando a atenção para o que são, de uma perspectiva eurocêntrica, experiências culturais menos familiares, também é possível oferecer uma leitura da emergência de similaridades em outros lugares, da difusão de ideias, ou uma elaboração de

[30] (FUKUYAMA, 1992; HUNTINGTON, 1993).

diásporas, por exemplo, mas também se tornar mais claramente consciente das especificidades das localidades e das tradições.

Focar em um movimento de ressurgimento hindu, embora um movimento que sustenta muitas acomodações possíveis com movimentos seculares de desenvolvimento, é ser lembrado das profundas suspeitas geradas por formas de prática política enraizadas em experiência religiosa ou filosófica, especialmente aquelas informadas por tradições de imanência. Pode-se questionar como um movimento como esse poderia sustentar uma demanda por Emancipação. A resposta moderna é que ele não pode, não importam as evidências contrárias. O espectro do relativismo cultural é sempre prontamente produzido para afirmar uma leitura da política mundial como uma convergência cultural. O espectro do fundamentalismo, igualmente, afirma a necessidade de uma base ética comum na qual uma política mundial adequada possa ser construída. A dificuldade aqui, contudo, é que enquanto os preconceitos da modernidade nos dizem como nós podemos e devemos escapar dos limites estatais da política moderna, estes mesmos preconceitos nos dizem que a política deve ser mais ou menos a mesma, tanto lá como aqui.

Consequentemente, uma vez que os limites estatais da política moderna são abandonados como base teórica, e reivindicações sobre o caráter já existente de algo como uma política mundial são levadas mais a sério, é muito difícil identificar um momento de prática política, ou encontrar uma localidade de onde se possa plausivelmente dizer que os movimentos sociais agem. Isso se torna especialmente nítido quando se lê um pouco das literaturas teóricas melhor conhecidas e mais sugestivas que buscam resistir às narrativas estatistas da política moderna. De fato, tais leituras tendem a confirmar duas proposições gerais: que quanto mais se faz um apelo em favor de reivindicações sobre a prioridade de processos e estruturas globais, mais difícil é identificar um lugar de prática política no qual alguma significância possa ser atribuída aos movimentos sociais; e, na medida em que esses lugares são identificados, eles tendem a ser enquadrados em termos de estruturas e instituições espacialmente-definidas, nas quais o caráter dos movimentos sociais como *movimentos* desaparece de vista.

Aqui, uma estratégia familiar emerge da insistência em que o desenvolvimento de um capitalismo globalizante foi a principal condição sob a qual formas estatais modernas de política foram possíveis. A perspectiva do sistema-mundo associada a Immanuel Wallerstein, por exemplo, teve o indubitável mérito, entre outros, de tomar seriamente os movimentos sociais em relação aos processos globais. Talvez de forma previsível, no entanto, o nível resultante de generalização é tão alto, e a lógica do sistema-mundo que os movimentos populares de resistência e a luta de classes ajudaram a consolidar é tão mecanicamente específica, que fica difícil ver muito da variedade e do fluxo dos movimentos sociais, seja historicamente, seja no que se afirma ser uma era fundamentalmente nova de assertividade transnacional[31].

Uma variação mais interessante nesse tema – em parte porque exemplifica um recurso crescente à noção de sociedade civil na literatura de teoria de relações internacionais – é a leitura de Justin Rosenberg sobre o sistema de Estados modernos em termos da teoria do valor e da dominação de classe de Marx, e consequentemente de uma descrição materialista-histórica do capitalismo como uma totalidade social[32]. Muito do ímpeto crítico aqui me parece ser especialmente útil, mas, deixando de lado algumas (talvez não tão pequenas) objeções à leitura que Rosenberg faz tanto de Marx quanto do registro histórico, a tendência mais surpreendente dessa análise é seu desvio de questões sobre a constituição histórica do político, em direção a uma sociologia histórica mais ou menos positivista. Questões sobre o político fazem uma breve aparição no final da análise, quando Rosenberg (1994a, p.173) invoca a possibilidade de recuperar “nossa própria agência humana coletiva nas forças e processos sociais anônimos ao nosso redor”.

No entanto, é muito difícil saber como isso deve ser atingido, a não ser que, como reivindica Rosenberg, as pessoas de alguma forma venham a enxergar o modo capitalista de produção e reprodução da vida social como um conjunto historicamente específico de relações sociais entre as pessoas. Uma elevação de consciência nessa escala é, na melhor

[31] (ARRIGHI; HOPKINS; WALLERSTEIN, 1989).
[32] (ROSENBERG, 1994a).

das hipóteses, uma perspectiva desencorajadora. É especialmente pouco claro como uma sociologia histórica positivista (ou mesmo a recuperação de alguma "imaginação internacional"[33]) faz mais do que obscurecer uma história, bastante longa e não muito edificante, de tentativas de desenvolver uma prática política capaz de desafiar as reificações da sociedade capitalista. A relação entre uma política que possa ser articulada no contexto de um capitalismo globalizante e as formas de política que se agruparam em torno do Estado moderno permanece um grande mistério, e o tipo de sociologia histórica recomendada por Rosenberg claramente enfatiza quão importante é tal mistério. Mas é especialmente difícil ver como uma perspectiva dessas pode gerar uma compreensão de movimentos contemporâneos que seja menos supergeneralizada e redutivista do que aquela desenvolvida por estudiosos da análise do sistema-mundo.

Uma outra variação nesse tema é dada pela recente tentativa de Fred Halliday de considerar[34] correntes contemporâneas dentro do estudo das relações internacionais, partindo de uma afirmação da contínua vitalidade de um entendimento materialista-histórico do amplo contexto capitalista da política contemporânea[35]. Halliday é especialmente reticente em relação a lutas contemporâneas em torno do sentido do político. Onde Rosenberg conclui com uma breve alusão a uma política da conscientização, Halliday escolhe, ao invés disso, concluir com mais um apelo à "ética", um apelo que ao menos tem a virtude de não se envergonhar pelo tipo de ética que quer afirmar, mas que ao mesmo tempo expressa um grau de convicção que continua a deixar muitas pessoas nervosas com a política por trás de narrativas universalizantes.

Halliday (1994a, p.241) insiste que

> [...] em questões de primordial preocupação normativa e política, há uma medida de consenso internacional em torno de um conjunto de valores que, de forma bastante independente em relação a suas origens, podem ser baseados na razão e que guardam, por razões que os cientistas sociais podem felizmente

[33] (ROSENBERG, 1994b). Cf. Mills (1959) e os comentários sobre o artigo de Rosenberg elaborados por Boyle (1994), Campbell (1994), Halliday (1994b), Neufeld (1994) e Smith (1994).
[34] N.T.: *Canvass*, no original.
[35] (HALLIDAY, 1994a).

> discutir, alguma relação com a prosperidade econômica e a paz, tanto doméstica quanto internacional... [I]ndependência, secularismo, igualdade, o estado de direito, e uma gama de privilégios econômicos e sociais, constituem uma boa vida, conforme definida internacionalmente.

Como uma reivindicação que anima boa parte das controvérsias políticas contemporâneas, isso talvez seja suficientemente familiar. Como um relato descritivo de um discurso hegemônico, pode até ter uma acurácia limitada. Aqueles que falam em nome dos Estados, sem dúvida, concordariam alegremente. Contudo, o retrato que Halliday faz das alternativas a esse discurso como sendo ou "fundamentalista", ou "relativista", revela uma leitura marcadamente limitada tanto das disputas chaves do debate filosófico moderno quanto da história das relações interculturais. Halliday começa a abordar temas centrais aqui, mas, de uma maneira que tem sido muito familiar à triste história da teoria de relações internacionais, rapidamente nos diz qual deve ser a resposta correta a problemas complexos. Não há dúvida que há muito a se ganhar com tentativas de compreender a emergência da política moderna em termos da emergência de um capitalismo ou sistema-mundo universalizantes, mas também há muito a se perder ao assumir, simplesmente, que interpretações unidimensionais da história da razão ocidental e confrontos caricaturados entre "a boa vida como definida internacionalmente" e "anti-hegemonismo ou simples bobagem pós-moderna" (HALLIDAY, 1994a, p.241) podem resolver os mistérios do universo, ou guiar o modo como todos nós devemos viver, de uma vez por todas.

O tipo de fé expressa por Halliday se torna especialmente problemática quando informa o que pretendem ser explicações mais embasadas sobre o lugar da ética nas relações internacionais/política mundial. Seguramente, há razão para acreditar que questões sobre ética são especialmente urgentes nessa conjuntura histórica, mas é desconcertante, para dizer o mínimo, perceber que tantos textos influentes e até mesmo construtivos sobre questões como essas permanecem tão indiferentes a qualquer coisa que não esteja enraizada no cânone recebido da filosofia ocidental moderna, enquanto

despreocupadamente reúnem reivindicações de universalidade[36]. De fato, é razoável assumir que muitas formas de prática política, nem todas "fundamentalistas" ou "relativistas", nascem de um desafio contínuo a essas premissas. É difícil, por exemplo, ver como o movimento *Swadhyaya* poderia ser compreendido como fundamentalista, no sentido que ganhou tanta aderência em muitos debates populares e mesmo intelectuais. De fato, não está claro como, em princípio, quaisquer tradições hindus podem ser enquadradas como fundamentalistas; a violência altamente publicizada perpetrada por pessoas associadas ao Partido Bharatiya Janata[37], por exemplo, provavelmente faz muito mais sentido em termos dos códigos do nacionalismo moderno do que de qualquer assalto fundamentalista religioso contra a modernidade como tal.

De qualquer forma, assim como análises que começam com uma descrição de uma estrutura global já constituída, reivindicações sobre ética frequentemente se tornaram um modo de evitar questões a respeito das condições políticas sobre as quais reivindicações éticas podem ser sustentadas. Se torna então suficiente analisar movimentos sociais, por exemplo, em relação ao grau em que eles se conformam, ou não, ao que são compreendidas como tradições éticas estabelecidas, ao invés de questionar como práticas políticas emergentes desafiam e reconstroem essas reivindicações.

Uma segunda estratégia para pensar a relação entre movimentos sociais e política mundial é oferecida por tradições que são menos fixadas nas trajetórias históricas de um capitalismo universalizante, e mais na descrição de uma sociedade internacional de algum tipo - uma "sociedade anárquica", na provocativa frase de Hedley Bull - que, assume-se, é a condição para que as reivindicações do Estado soberano possam ser sustentadas, num

[36] As duas pesquisas mais úteis nesta área são especialmente limitadas a esse respeito. Ver Nardin e Mapel (1992) e Brown (1992). Para uma discussão mais interessantemente nuançada, ver Brown (1995, pp. 90-109). Para discussões mais recentes e extensas, que exemplificam um debate em desenvolvimento neste tema dentro da teoria de relações internacionais, ver Lapid e Kratochwil (1995); Blaney e Inayatullah (1994); Darby e Paolini (1994); Alatas (1993); e a edição especial da Millennium (v.22, n.3, 1993), "Culture in International Relations".

[37] N.T.: O Partido Bharatiya Janata, ou Partido do Povo Indiano, é um partido político conservador e defensor do nacionalismo hindu. Ao lado do Congresso Nacional Indiano, é um dos dois principais partidos do país.

sistema de Estados. Aqui, ao menos, questões sobre especificidade cultural não são completamente varridas para baixo do tapete, e tem sido uma preocupação central a questão de se, nas condições contemporâneas, uma tal sociedade simplesmente sustenta um pluralismo internacional ou permite descrições mais universalistas, ou solidaristas, de uma política propriamente mundial[38].

Provavelmente, o que torna essa linha de análise interessante é menos a promessa de uma descrição sustentada da coerência geral da sociedade internacional do que a forma como ela expressa as profundas tensões entre as reivindicações de universalidade e particularidade, que são cruciais para a constituição dos Estados soberanos modernos. O trabalho de Martin Wight, Hedley Bull e John Vincent, por exemplo, podem ser criticados em uma variedade de pontos, mas eles representam uma escola de pensamento que reconhece que as categorias da teoria de relações internacionais expressam alguns problemas filosóficos e políticos bastante profundos. A política moderna, eles insistem, é uma política de divisões espaciais que alega conciliar as reivindicações concorrentes de universalidade e particularidade, conforme estas foram enquadradas por culturas e sociedades historicamente específicas. É precisamente porque aqueles que tentaram entender a emergência histórica da sociedade espacial de Estados (e fazê-lo dando alguma atenção tanto a literaturas comparativas quanto históricas) foram forçados a lutar contra o escorregadio deslize entre as demandas de universalidade e particularidade, num sistema de exclusões espaciais, que eles também foram levados a focar em algumas das difíceis questões que devem surgir nos limites espaciais da vida política moderna: a questão da intervenção humanitária; a questão dos direitos humanos internacionais/globais; e, com uma menor ênfase, que é instrutiva, as questões de cidadania, migração e refugiados[39].

[38] Ver especialmente as incisivas discussões em Wheeler (1992) e Rengger (1992).

[39] Sobre os dois primeiros desses temas, ver especialmente Bull e Watson (1984); Bull (1984); e Vincent (1974; 1986). Questões sobre direitos humanos globais, intervenção e, agora talvez até mais crucialmente, refugiados estão entre os desafios mais importantes e difíceis ao discurso político moderno; uma maneira de avaliar a importância de movimentos sociais contemporâneos seria examinar suas capacidades de enquadrar essas questões de formas que não simplesmente reproduzam as contradições binárias comuns entre cidadãos estatais e o Sujeito universal.

O que é, de várias formas, a grande força dessa linha de análise é, contudo, também sua grande fraqueza. Bull, especialmente, continuou a oscilar entre as demandas concorrentes de universalidade e particularidade sem se tornar suficientemente desconfiado da suposta inevitabilidade das opções binárias disponíveis a ele, e no fim as demandas de particularidade prevaleceram. Mais uma vez, a resolução estatista moderna de todas as reivindicações de identidade e diferença no espaço e no tempo se provou bastante irresistível[40]. O Estado moderno, e o princípio moderno de soberania estatal, poderiam então ser lidos como tendo capturado todas as reivindicações de diversidade cultural, e também todas as reivindicações de inovação política. Os códigos oficiais da política moderna, com seu senso claro de onde os movimentos sociais devem estar, permanecem mais ou menos intocados. Consequentemente, quaisquer que sejam seus outros méritos, é até mais difícil enxergar como alguém pode pensar sobre movimentos sociais e política mundial através dessa perspectiva do que através de literaturas que seguem uma sociologia histórica do capitalismo global.

É no contexto dessas duas linhas de análise que tentativas recentes de falar de algum tipo de sociedade civil internacional ou global ganham um pouco de plausibilidade, como uma forma de enquadrar as práticas de movimentos sociais contemporâneos. Se os estruturalistas globais ou aqueles preocupados com ética tendem a fugir de questões sobre o político, e se os teóricos da sociedade de Estados tendem a cair em uma afirmação do Estado como o local apropriado de qualquer política séria, então talvez seja possível postular a emergência de um novo âmbito de ação política que não seja nem estruturalmente determinado e nem fixado em Estados. A popularidade atual de reivindicações sobre uma sociedade civil global podem, assim, ser compreendidas como uma resposta parcial à falta de maneiras de se falar coerentemente sobre formas de vida política que transgridem os limites do Estado soberano. Como tal, essa resposta é às vezes muito esclarecedora. No entanto, como uma tentativa de estender para o contexto global um conceito que é tão historicamente enraizado nas experiências históricas de Estados, e de apenas alguns tipos de

[40] Para uma discussão mais ampliada, ver Walker (1993, pp. 50-80).

Estados, é um conceito que também expressa limites nítidos à nossa habilidade de reimaginar o político em condições contemporâneas.

Ao menos três usos muito diferentes deste conceito podem ser distinguidos. Talvez o mais comum, mas também o mais enganoso, é seu uso como um rótulo para descrever o lugar de uma aparente acumulação de movimentos transnacionais, organizações não governamentais, e assim por diante. Ronnie Lipschutz (1992), por exemplo, apresenta uma leitura de uma extensa gama de fenômenos, num relato da sociedade civil global como uma emergente "política da identidade coletiva" que supostamente está "se desenvolvendo ao redor do mundo". A narrativa principal, nesse caso, segue a familiar história do definhamento do Estado em resposta a uma multiplicidade de fenômenos em interação, que desafiam a utilidade funcional e a legitimidade política de autoridades soberanas e abrem espaços para novas conexões e alianças, especialmente entre atores não-estatais.

Infelizmente, sociedade civil global é um rótulo estranho para atribuir a uma narrativa dessas, apesar de um certo apelo imediato. Como muitas das tentativas dominantes de dar sentido ao "global", este apelo vem, em grande medida, da projeção de uma forma familiar de vida "interna" sobre um reino "externo". Limitada apenas pelo mundo como tal, a sociedade civil global é compreendida parcialmente como um controle sobre o Estado, e parcialmente como uma alternativa a ele. Mas, claro, o apelo desse modo de enquadrar o conceito depende da premissa de que o mundo em si pode ser constituído como uma comunidade política com limites definidos, modelada no Estado em versão ampliada. Assim como a sociedade civil é lida como tendo contido os poderes irrestritos do Estado soberano e participado na emergência das democracias modernas, também a sociedade civil global é compreendida como sendo o veículo para uma política mais democrática para uma comunidade global. O Estado é lido como o problema e a sociedade civil global é lida como a solução. Mas o Estado não é o problema central; ele mesmo é uma solução para um problema, o de fundar uma comunidade política e estabelecer algum tipo de autoridade legítima ao longo do tempo e dentro de um espaço particular. É uma solução, além disso, que foi articulada contra as reivindicações universalizantes e hierárquicas do

império e da Grande Cadeia do Ser[41]. A noção de sociedade civil é uma modificação, e não uma alternativa a essa solução. Simplesmente traduzir essa modificação em uma arena global é evitar, convenientemente, a maioria das questões difíceis e interessantes sobre política contemporânea. Como muitos que se atraem por usar o termo sociedade civil global desta forma, Lipschutz não pensou completamente nas implicações do que significa reivindicar que os Estados estão perdendo seu domínio funcional ou sua autoridade legítima. Pode ser verdade (e nisso eu acho que Lipschutz está bastante correto) que novas conexões estão sendo feitas e novas alianças forjadas, mas isso não significa que a projeção para uma arena global do que são, de qualquer forma, relatos bastante frouxos de sociedades civis dentro de Estados oferece uma estratégia muito persuasiva para interpretar o caráter ou o significado dessas novas conexões e alianças. Pelo contrário, essa projeção alimenta tanto as metáforas espaciais de contenção, que estão em discordância com uma política que leva a sério redes, conexões e movimentos, quanto uma teoria da história convergente, que pode oferecer algum conforto àqueles com inclinações quase-Habermasianas, mas nenhum conforto àqueles cuja entrada ao banquete prometido é negada.

É possível, por exemplo, compreender tal explicação sobre a sociedade civil global em termos quase-habermasianos, acolher a emergência gradual de uma esfera pública democrática enraizada numa descrição cosmopolita da racionalidade comunicativa. No entanto, parece difícil entender tal leitura em termos políticos. Uma vez arrancada de sua especificidade nas sociedades civis dos Estados modernos, essa linha de análise parece inevitavelmente se dissolver em uma ética ou filosofia infundadas. De fato, muito do ímpeto para uma leitura dessas parece se basear numa nostalgia de um mundo pré-político fantasticamente imaginado, um mundo anterior à fatídica clivagem entre homem e cidadão. Nesse sentido, a noção de uma sociedade civil global pode evocar uma imagem de uma religião universal, talvez secularizada, mas de qualquer forma universalizante em sua abrangência da humanidade como tal. Mas, como os autores do Tratado de Westfália dolorosamente souberam, há diferentes tipos de religiões universalizantes. É provavelmente

[41] N.T.: *Great Chain of Being,* no original.

possível construir uma imagem de uma sociedade civil global ao se acompanhar o ressurgimento de tradições hindus da imanência, ao menos tão facilmente quanto com base em leituras habermasianas da razão moderna sem o sujeito transcendental. Mas o que sugerem as referências a uma sociedade civil global não é tomar seriamente ressurgimentos hindus ou cosmologias imanentes, e é bastante difícil imaginar as condições nas quais possa vir a ser: certamente não quando os defensores mais progressistas da modernidade preferem lançar todos os outros nos infernos gêmeos do "fundamentalismo" ou "relativismo".

Se Lipschutz expressa um uso bastante frouxo da noção de sociedade civil global, que revela uma mobilização acrítica do que costumava ser chamado de premissas idealistas, outros tentaram desenvolver uma posição mais sistemática e crítica. Contudo, é marcante que aqueles que tentaram elaborar essa noção de forma mais criativa tenderam a se mover numa direção estruturalista. Stephen Gill, por exemplo, desenvolve uma linha de análise que ressoa, em certa medida, com aquela de Rosenberg, mas, com a ajuda de uma compreensão mais gramsciana da política, uma concepção mais braudeliana de sociologia histórica, e mesmo uma versão mais foucaultiana (embora não muito) do poder, oferece um relato mais elaborado das estruturas da estratificação global contemporânea[42]. O desenvolvimento de uma sociedade civil global é lido, por um lado, em relação à lógica estrutural e às contradições de um capitalismo crescentemente globalizado, e não menos em relação à emergência de um "panóptico global" associado a um "neo-liberalismo disciplinar", e, por outro lado, em relação à possibilidade de que movimentos sociais contra-hegemônicos possam ser capazes de desafiar essas forças sociais emergentes. Assim como com Rosenberg, no entanto, a análise estrutural de formas cambiantes de Estado e sociedade civil em relação às dinâmicas do capitalismo global é mais persuasiva do que a análise das possibilidades políticas para resistência ou reconstrução. E, apesar da ênfase na

[42] A posição de Gill é esboçada em uma série de ensaios exploratórios: ver Gill (1991; 1994; 1995). Para uma análise relacionada, e muito sugestiva, que começa de premissas bastante diferentes, ver Lash e Urry (1994).

historicidade e no dinamismo de estruturas globais, é instrutivo que Gill ainda tenda a enquadrar sua análise em termos de uma hierarquia de níveis.

Talvez ainda mais explícita em seus comprometimentos com uma compreensão hierárquica da sociedade civil num contexto global seja a tentativa de David Held de desenvolver uma explicação de uma democracia cosmopolita. A análise de Held é provavelmente a tentativa mais completamente desenvolvida e imaginativa de pensar as implicações de uma concepção da democratização como um duplo processo, envolvendo tanto Estado quanto sociedade civil em condições globalizantes. É, certamente, uma das poucas tentativas de tirar a teoria política moderna dos confortos da domesticidade estatal. Ainda assim, a visão de Held de uma democracia potencialmente cosmopolita é decididamente baseada em uma esperança de que possa ser possível, por exemplo, capturar as dinâmicas de uma economia cada vez mais globalizada dentro do que continuam sendo instituições espacialmente concebidas.

Held vislumbra um mundo de elaborados direitos de autodeterminação, conjuntos de direitos localizados dentro das e entre as várias redes de poder, novas instituições de produção e execução da lei "numa variedade de localidades e níveis", incluindo estruturas de governança regional e global, e uma concepção dos processos democráticos que sustenta uma versão revitalizada da autonomia política[43]. É uma análise que mostra o que pode ser feito, dentro do enquadramento liberal ou kantiano, uma vez que a domesticidade essencial do universalismo de Habermas é reconhecida como um problema sério. Como se poderia esperar, trata-se de uma análise que enfatiza uma política de direitos e de representações. A política mundial vem a ser entendida mais ou menos como uma extensão da política estatal, com a extensão sendo principalmente na direção de níveis adicionais de governança, a serem adicionados "acima" do Estado. Nessa leitura, movimentos sociais são lidos primeiramente em termos de suas localidades, como fenômenos do "local" ou das "organizações de base", e não como fenômenos que estão em movimento. Held é cuidadoso

[43] (HELD, 1993; 1994).

em não cair na armadilha comum de tratar local e global como simples escolhas binárias. Ele também é cuidadoso em esboçar, em algum detalhe, o tipo de arranjos institucionais práticos em que pode implicar seu entendimento de uma democracia cosmopolita. Ainda assim, sua visão permanece sendo a de uma política da contenção, uma visão da possibilidade de capturar contingências globais dentro de arranjos institucionais estendidos, inseridos numa hierarquia de níveis. Como tal, essa visão aposta consideravelmente nas capacidades das concepções modernas de direitos, representações e leis de domar e capturar um mundo de fluxos. Movimentos sociais, assim como os fluxos de capital, comunicações e tecnologia, colocam problemas interessantes para essa análise, precisamente porque não está inteiramente claro que eles sempre levam em conta a rigidez espacial.

Embora todas essas análises em grande medida desafiem a narrativa estatista da política moderna, todas elas oferecem um caminho prontamente acessível para pensar sobre a conjunção entre movimentos sociais e política mundial. De fato, é muito difícil trabalhar ao redor dessa conjunção sem recorrer, em alguma medida, a essas análises. A noção de uma sociedade civil global é especialmente sedutora nesse contexto[44]. Eu acredito, na verdade, que é sedutora demais. Ela é sobre-determinada por discursos modernistas sobre o que a política deve ser e sobre onde ela deve estar. E ela cai em todas as dificuldades recorrentes do discurso político moderno, confrontado pelos paroquialismos de seus universalismos estatistas e pela contingência de suas apostas na fortaleza espacial do sujeito moderno. Muito da animosidade que é atualmente dirigida a uma variedade de literaturas críticas, em nome do Iluminismo, da ética, do fundacionalismo, e assim por diante, é, eu acredito, utilmente entendido em relação a essas dificuldades do discurso explicitamente moderno, que de fato nunca atingiu quaisquer fundações incontestes e nunca expurgou seu medo da contingência e da morte. Se é para levarmos a sério a conjunção de movimentos sociais e política mundial, como eu acho que devemos, então o que precisa ser colocado em questão são precisamente as categorias por meio das quais nós

[44] Ver, por exemplo, a interação entre todos os três usos do termo sociedade civil global em Falk (1995).

fomos seduzidos a pensar sobre o que movimentos sociais devem ser (mesmo que esteja claro que nós não sabemos o que eles são).

CONEXÕES NÔMADES

Linhas tênues comumente delineiam práticas muito densas. Elas podem tanto traçar quanto apagar as cicatrizes do trauma. Rupturas históricas e confrontos civilizacionais desaparecem sob roteiros legais e higiene cartográfica. Problemáticas são sedadas, e o arbitrário se torna simétrico. As linhas tênues entre "movimentos sociais" e "política mundial", eu argumentei, se tornaram especialmente elegantes, e especialmente sedutoras à imaginação política moderna. O brutal abismo entre dentro e fora é muito facilmente reescrito como uma metafísica inclusiva do acima e abaixo. Faz sentido intuitivo aceitar que a extensão espacial de um movimento aqui é válida para um movimento lá; vislumbrar a convergência de forças progressivas atuando através daquelas fronteiras meramente artificiais, que ofendem a integridade planetária e a identidade das espécies. Similaridades e conexões são muito prontamente traduzidas em grandes filosofias da história que apontam para cima, para a visão projetada de uma sociedade civil global, uma governança global, e uma política propriamente *mundial*.

Uma política de conexões é, eu acredito, absolutamente crucial. Movimentos de fato se conectam, conversam, aprendem uns com os outros, e por vezes desenvolvem solidariedades parciais. Mas uma política de conexão não é necessariamente uma política de uma frente unida ou de uma estratégia contra-hegemônica. Exatamente como seria uma política de conexão não está claro. Qualquer que seja o apelo retórico e tático de um movimento de mulheres, ou de um movimento ambiental, no singular, é um apelo que não consegue disfarçar as diferenças e mesmo as intolerâncias entre esses movimentos. O que quer que venha a significar o estabelecimento de uma política de conexão, contudo, é improvável que se pareça com a política de inclusões e exclusões, da reconciliação de identidades e diferenças, expressa pelo Estado territorial moderno.

Uma política de movimento também é crucial. Porque a grande força dos movimentos sociais é que eles são capazes de expressar uma política de temporalidade, uma política que sempre aparece como fraqueza para aqueles que acreditam que Estados, por exemplo, realmente são estruturas imutáveis, para aqueles cuja visão da política afirma a veracidade do espaço contra as aparentes ilusões do tempo. Como compreendeu Maquiavel melhor que a maioria, essa concepção de ilusões é uma ilusão especialmente perigosa. É necessário perguntar como se tornou tão fácil esquecer que o capitalismo é um movimento, que Estados estão sempre se movendo, que histórias não podem sempre ser capturadas por forma territorial. É necessário perguntar como se tornou tão fácil acreditar que movimentos atuam “lá embaixo” entre os locais, entre aquelas formas de vida que são contidas dentro das estruturas maiores “acima”. Movimentos sociais que trabalham inteiramente dentro da reificação moderna das relações espaço-temporais simplesmente afirmam os limites de suas ambições.

Os limites dessa ambição são convencionalmente enquadrados em relação à eterna identidade do sujeito moderno idêntico a si mesmo. Essa é a identidade gravada tanto pelo Estado moderno quanto por projeções do Estado moderno sobre o mundo como um todo. É também a identidade que informa as categorias por meio das quais alternativas ao Estado vêm a ser enquadradas como projeções do Estado. Eu argumentei que essas são as categorias que nos dizem sobre o que os movimentos sociais devem ser. Embora a maioria das literaturas buscando explorar a conjunção entre movimentos sociais e política mundial tenda mais em direção ao descritivo e ao afirmativo, elas tendem a expressar os códigos normativos da política moderna.

Uma exploração empírica dessa conjunção começaria, de forma mais útil, por examinar se movimentos particulares expressam ou não esses códigos em suas aspirações explícitas ou práticas coletivas. Ela perguntaria sobre as articulações de identidade e diferença, Eu e outro, espaço e tempo que constrangem e informam suas capacidades de rearticular seus entendimentos do político em condições contemporâneas. Ela indagaria sobre as conexões entre tais rearticulações em diferentes localidades estruturais.

Uma política de movimento não pode ser compreendida por meio de categorias de contenção. Uma política de conexões não pode ser compreendida através de uma metafísica de inclusões e exclusões, seja de dentros e foras ou acimas e abaixos. Uma política que engloba "o mundo" não pode ser vislumbrada a partir da premissa de que aquele mundo já existe, juntamente com as categorias por meio das quais ele deve ser conhecido. Uma análise empírica de movimentos sociais, e uma interpretação sobre sua significância para o que uma política mundial pode se tornar, não tem de ser limitada pelos preconceitos da modernidade. Pelo contrário, estes preconceitos podem apenas assegurar que as linhas tênues separando nós deles nunca poderão ser transgredidas. Uma leitura empírica dos movimentos sociais pode mostrar que estas linhas tênues estão sendo transgredidas o tempo todo.

REFERÊNCIAS

ALATAS, S. F. On the Indigenization of Academic Discourse. **Alternatives**, v. 18, n. 3, pp. 307-338, verão, 1993.

ARRIGHI, G.; HOPKINS, T.; WALLERSTEIN, I. **Dilemmas of Antisystemic Movements**. Londres: Verso, 1989.

BAUMAN, Z. **Modernity and Ambivalence**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

BLANEY, D.; INAYATULLAH, N. Prelude to a Conversation of Cultures: Todorov and Nandy on the Possibility of Dialogue. **Alternatives**, v. 19, n. 1, pp. 23-52, inverno, 1994.

BOOTH, K.; SMITH, S. (eds.). **International Relations Theory Today**. Cambridge: Polity, 1995.

BOURDIEU, P. **Distinction**: A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

BOYLE, C. Imagining the World Market: IPE and the Task of Social Theory. **Millennium**: Journal of International Studies, v.23, n.2, p.351-363, 1994.

BROWN, C. International Political Theory and the Idea of World Community. In: BOOTH, K.; SMITH, S. (eds.). **International Relations Theory Today**. Cambridge: Polity, 1995. p. 90-109.

_____. **International Relations Theory**: New Normative Approaches. Nova York: Columbia University Press, 1992.

BULL, H. (ed.). **Intervention in World Politics**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

_____; WATSON, A. (eds.). **The Expansion of International Society**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

BUZAN, B. The Level of Analysis Problem in International Relations Reconsidered. In: BOOTH, K.; SMITH, S. (eds.). **International Relations Theory Today**. Cambridge: Polity, 1995. p. 198-216.

CALHOUN, C. (ed.). **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge: MIT Press, 1993.

CAMPBELL, D. Political Excess and the Limits of Imagination. **Millennium**: Journal of International Studies, v.23, n.2, p.365-375, 1994.

CARROLL, W. (ed.). **Organizing Dissent**: Contemporary Social Movements in Theory and Practice. Toronto: Garamond, 1992.

COHEN, J.; ARATO, A. Social Movements and Civil Society. In: _____; _____. **Civil Society and Political Theory**. Cambridge: MIT Press, 1992.

COLLIER, D. The Comparative Method. In: FITNIFTER, A. (ed.). **Political Science***:* the State of the Discipline II. Washington, DC: American Political Science Association, 1993. p. 105-119.

CONNOLLY, W. **The Terms of Political Discourse**. Oxford: Robertson, 1983.

DARBY, P.; PAOLINI, A. J. Bridging International Relations and Postcolonialism. **Alternatives**, v. 19, n. 3, pp. 371-397, verão, 1994.

FALK, R. **On Human Governance**: Towards a New Global Politics. Cambridge: Polity, 1995.

FOUCAULT, M. **The Order of Things**. London: Tavistock, 1970.

FUKUYAMA, F. **The End of History and the Last Man**. Nova York: Free Press, 1992.

GILL, S. Reflections on Global Order and Sociohistorical Time. **Alternatives**, v. 16, n. 3, pp. 275-314, verão, 1991.

_____. Structural Change and Global Political Economy: Globalizing Elites and the Emerging World Order. In: SAKAMOTO, Y. (ed.). **Global Transformation**: Challenges to the State System. Tóquio: United Nations University Press, 1994. p. 169-99.

_____. The Global Panopticon? The Neo-Liberal State, Economic Life and Democratic Surveillance. **Alternatives**, v. 20, n. 1, pp. 1-49, inverno, 1995.

GOODY, J. **The Domestication of the Savage Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

HABERMAS, J. Further Reflections on the Public Sphere. In: CALHOUN, C. (ed.). **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge: MIT Press, 1993. pp. 421-461.

_____. **The Philosophical Discourses of Modernity**: Twelve Lectures. Cambridge: MIT Press, 1987.

_____. **The Structural Transformation of the Public Sphere**. Cambridge: MIT Press, 1989a.

_____. **The Theory of Communicative Action** (vol.1). Cambridge: MIT Press, 1989b.

_____. **The Theory of Communicative Action** (vol.2). Cambridge: MIT Press, 1989c.

HACKING, I. Making Up People. In: WELLER, T.; et al. (eds.). **Reconstructing Individualism**. Stanford: Stanford University Press, 1986. p. 222-236.

HALLIDAY, F. **Rethinking International Relations**. Londres: Macmillan, 1994a.

HALLIDAY, F. Theory and Ethics in International Relations: the Contradictions of C. Wright Mills. **Millennium**: Journal of International Studies, v.23, n.2, p.377-385, 1994b.

HELD, D. Democracy: From City States to a Cosmopolitan Order. In: HELD, D. (ed.). **Problems of Democracy**: North, South, East, West. Cambridge: Polity, 1993. p. 13-52.

_____. Sites of Power, Problems of Democracy. **Alternatives**, v. 19, n. 2, pp. 221-236, primavera, 1994.

HUNTINGTON, S. The Clash of Civilizations? **Foreign Affairs**, v. 72, n. 3, pp. 22-49, 1993.

LAPID, Y.; KRATOCHWIL, F. (eds.). **Rethinking Culture and Identity in International Relations Theory**. Boulder: Lynne Rienner, 1995.

LASH, S.; URRY, J. **Economies of Signs and Space**. Londres: Sage, 1994.

LIPSCHUTZ, R. Reconstructing World Politics: The Emergence of Global Civil Society. **Millennium**, v. 21, n. 3, pp. 389-420, 1992.

MACINTYRE, A. Is a Science of Comparative Politics Possible? In: _____. **Against the Self-Image of the Age**, Londres: Duckworth, 1971. p. 260-279.

MAGNUSSON, W. Social Movements and the Global City. **Millennium**: Journal of International Studies, v. 23, n. 3, pp. 621-645, 1994.

MAQUIAVEL, N. **The Prince**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

MELUCCI, A. **Nomads of the Present**: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society. Philadelphia: Temple University Press, 1989.

MILLS, C. W. **The Sociological Imagination**. Nova York: Oxford University Press, 1959.

NANDY, A. **The Illegitimacy of Nationalism**: Rabrindrinath Tagore and the Politics of Self. Delhi: Oxford University Press, 1994.

_____. **The Intimate Enemy**: Loss and Recovery of Self Under Colonialism. Delhi: Oxford University Press, 1993.

_____. **Traditions, Tyranny and Utopias**: Essays in the Politics of Awareness. Delhi: Oxford University Press, 1987.

NARDIN, T.; MAPEL, D. R. (eds.). **Traditions of International Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

NEUFELD, M. Who's Afraid of Meta-Theory? **Millennium**: Journal of International Studies, v.23, n.2, p.387-393, 1994.

NICHOLSON, L. (ed.). **Feminism/Postmodernism**. Nova York: Routledge, 1990.

ONUF, N. Levels. **European Journal of International Relations**, v. 1, n. 1, pp. 35-58, 1995.

PALEN, R. P.; GILLS, B. (eds.). **Transcending the State-Global Divide**. Boulder: Lynne Rienner, 1994.

RAY, L. J. **Rethinking Critical Theory**: Emancipation in the Age of Global Social Movements. Londres: Sage, 1993.

RENGGER, N. J. A City Which Sustains All Things? Communitarianism and International Society. **Millennium**, v. 21, n. 3, pp. 353-370, 1992.

ROSENBERG, J. **The Empire of Civil Society**: A Critique of the Realist Theory of International Relations. Londres: Verso, 1994a.

ROSENBERG, J. The International Imagination". **Millennium**, v. 23, n. 1, pp. 85-108, 1994b.

ROSOW, S. J. On the Political Theory of Political Economy: Conceptual Ambiguity and the Global Economy. **Review of International Political Economy**, v. 1, n. 3, pp. 465-488, outono, 1994.

_____; INAYATULLAH, N.; RUPERT, M. (eds.). **The Global Economy as Political Space.** Boulder: Lynne Rienner, 1994.

ROY, R. Swadhyaya: Values and Message. In: WIGNARAJA, P. (ed.). **New Social Movements in the South**. Nova Delhi: Vistaar Publications, 1993.

SMITH, S. Rearranging the Deckchairs on the Ship Called Modernity: Rosenberg, Epistemology and Emancipation. **Millennium**: Journal of International Studies, v.23, n.2, p.395-405, 1994.

VINCENT, J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

_____. **Nonintervention and International Order**. Princeton: Princeton University Press, 1974.

WALKER, R. B. J. **Inside/Outside**: International Relations as Political Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. International Relations and the Concept of the Political. In: BOOTH, K.; SMITH, S. (eds.). **International Relations Theory Today**. Cambridge: Polity, 1995. p. 306-327.

WALTZ, K. **Man, the State and War**. Nova York: Columbia University Press, 1959.

WHEELER, N. J. Pluralist or Solidarist Conceptions of International Society: Bull and Vincent on Humanitarian Intervention. **Millennium**, v. 21, n. 3, pp. 463-488, 1992.