

A COSMOPOLÍTICA DOS COMUNS

Pierre Dardot ¹

Tradução por Jean-François Deluchey (UFPA)

O título é um pouco incomum: “cosmopolítica” significa literalmente “política do mundo” e, historicamente, se refere a uma maneira de ver o mundo como um conjunto. No entanto, os “comuns” estão necessariamente localizados em lugares e territórios, e correspondem a experimentações e formas de organização que, na maioria das vezes, são localizadas. Essa dissonância de escala, que equivale a um verdadeiro salto, constitui o primeiro problema. O segundo problema diz respeito à distinção entre “cosmopolítica” e “cosmopolitismo”. Cosmopolitismo é um termo que pode levar a uma grande variedade de significados e, por este motivo, pode gerar alguma confusão, e muitas vezes gera. Em um capítulo de seu livro *Fricções*, intitulado *O amor a natureza*, a etnógrafa Anna Tsing oferece esta definição para a atitude cosmopolita: “Você não precisa ter viajado para se imaginar cosmopolita. Ser cosmopolita é estar livre do paroquialismo e se projetar no mundo”². A desvantagem dessa definição é que ela deixa escapar a dimensão da ação política, e pode perfeitamente ser aplicada a atitudes altamente díspares (as dos amantes da natureza, dos ativistas por direitos humanos universais, dos advogados e ambientalistas)³.

Para melhor dissipar essa ambiguidade, vamos primeiro nos perguntar o que a etimologia pode nos ensinar: o que torna alguém um cidadão do mundo (*cosmopolitês*) se não for o pertencimento ao mundo entendido como uma grande cidade (*cosmopolis*)? Diógenes, o inventor do termo *cosmopolitês*, rejeitou a questão da origem (“de onde você vem?”) e fez de toda a terra a sua pátria. A pergunta que nos guiará é a seguinte: de *que tipo de* mundo estamos falando quando pensamos em nós e, a fortiori, agimos enquanto cidadãos do mundo, qualquer que seja a escala dessa ação? E qual relação podemos estabelecer entre esse mundo e os comuns, única maneira de dar sentido à expressão “cosmopolítica dos bens comuns”? Como terráqueos,

¹ Filósofo. Co-fundador do Groupe d’Études sur le Néolibéralisme et Alternatives (GENA) e do grupo CNPq GENA-Amazônia.

² TSING Anna, *Friction. Délires et faux-semblants de la globalité*, Paris, La Découverte 2020, p. 206.

³ Como o reconhece a própria A. Tsing (*Ibid.*).

todos nós compartilhamos a mesma condição planetária. Portanto, essa condição é “comum” a todos nós. Mas como podemos passar dessa condição comum para a organização do mundo em comum (ou comuns)?

A insuficiência do cosmopolitismo e do internacionalismo clássico

Não podemos nos contentar em reduzir o internacionalismo à “inter”-nacionalidade no sentido de um intervalo entre nações constituídas independentemente umas das outras. Durante muito tempo, a palavra se referia a uma organização de partidos nacionais que agiam de forma coordenada em escala global. No entanto, da forma que surgiu em 1876, o internacionalismo remete ao que se situa por além das fronteiras, e a uma ação de transgressão das fronteiras, movida por uma demanda de solidariedade política. É a este sentido que precisamos voltar, isto é, a um internacionalismo das *práticas* que rompe com a internacionalidade de uma *organização*. O tempo das Internacionais acabou, mas não o tempo do internacionalismo. Tampouco podemos aceitar uma concepção de cosmopolitismo baseada na oposição abstrata entre o cidadão da humanidade e o cidadão de uma determinada cidade ou Estado. A oposição entre um internacionalismo que permanece preso à forma do Estado-nação e um cosmopolitismo fundado na ideia unitária de humanidade é intelectualmente estéril e politicamente desarmante.

Uma iniciativa notável pode nos ajudar a superar essa oposição. O ano 2000 viu o início das cúpulas continentais do movimento dos povos indígenas da América, chamado *Abya Yala*⁴, que busca desenvolver e articular estratégias para lutar contra o domínio do capitalismo neoliberal. O nome, que significa “terra viva” na língua do povo Kuna do norte da Colômbia, foi adotado pelas Nações Primeiras para designar o território hoje conhecido como “América”⁵. Só podemos concordar com o julgamento de Marcel Grondin e Moema Viezzer: “No atual contexto capitalista neoliberal, os Estados-nação não têm capacidade de resolver as questões levantadas pela agenda global”. O ciclo global dos “movimentos das praças” de ontem⁶, e hoje as greves dos jovens em defesa do clima e as

⁴ Marcel Grondin Moema Viezzer, *Le génocide des Amériques. Résistance et survivance des peuples autochtones*, Montreal, 2022, écosociété, p. 287.

⁵ *Ibid*, p. 270.

⁶ NdT: Os “movimentos das praças” remetem para o autor aos movimentos como *Occupy Wall Street* nos Estados Unidos da América (2011), *Nuit Debout* na França e até os movimentos *Ocupar a República!* em Belém do Pará (2016).

mobilizações das mulheres contra a opressão e a desigualdade de gênero, mostram que lutas globais estão sendo construídas e que relações estão sendo tecidas por além das fronteiras.

Parece-nos que o único caminho capaz de abrir o horizonte de um mundo comum é o de uma nova cosmopolítica (ou “política do mundo”) baseada em práticas e instituições democráticas e voltadas para os usos coletivos, isto é, baseada no que chamamos de *comuns*. Somente uma *cosmopolítica dos comuns* pode possibilitar a construção de um novo internacionalismo capaz de superar os limites do internacionalismo clássico, travando batalhas decisivas contra o neoliberalismo e o nacionalismo em todos os países e em todos os setores da sociedade. Não há contradição entre o internacionalismo (se for bem entendido) e a cosmopolítica que defendemos: ambos são, antes de tudo, uma questão de práticas.

Comuns de fato e comuns de instituição

É comum usar os termos “bens comuns” ou “comuns” indistintamente, pois os dois termos parecem intercambiáveis. Entretanto, como afirma o *Coletivo de Geografia Crítica do Ecuador*, os comuns não são coisas, mas consistem em práticas sociais e em relações sociais⁷. Isto significa que os comuns devem ser *instituídos* por coletivos humanos, e devem sua existência apenas a atos de instituição. Em outras palavras, embora possa existir “comuns de fato”, no sentido de que uma determinada realidade geográfica é comum a vários países, esses comuns não são comuns de instituição. Por exemplo, o Aquífero Guarani, terceira maior reserva de água subterrânea do mundo, é compartilhado por quatro países (Argentina, Uruguai, Brasil e Paraguai), mas esse comum *de fato* não é um comum *de instituição*: em vez de um governo transfronteiriço composto por representantes dos cidadãos dos quatro países, há uma competição entre os Estados para bombear a água da reserva para fins industriais, com todos os fenômenos de superexploração e poluição que isso acarreta. A principal limitação do acordo de 2010 entre esses quatro países é que ele se fundamenta no conceito de soberania estatal e que, por consequência, o escopo da obrigação de cooperação permanece indefinido. Ora, na ausência de qualquer coobrigação, não pode haver verdadeiros comuns. Essa observação também se aplica às vacinas:

⁷ Colectivo de Geografia Crítica del Ecuador, *Geografiando por la resistencia. Mirar los Communes para defenderlos*, 2018, p. 22. Cf. <http://geografiacriticaecuador.org>

a OMS⁸ busca garantir a igualdade de acesso às vacinas recomendando que os detentores de patentes cedam uma licença gratuita e não exclusiva à OMS, mas isso é apenas uma “recomendação” e não uma obrigação. O estabelecimento de um comum mundial das vacinas implicaria que a produção de vacinas pudesse escapar da lógica da propriedade intelectual, o que os governos se recusam a fazer: a livre coprodução de patentes determinaria então a coobrigação.

Os comuns como instituições de autogoverno coletivo

Mas o que dizer dos comuns da forma como eles existem hoje? A primeira coisa que chama a atenção quando se examina a pluralidade dos comuns, tal como pode ser observada em tantos países, é sua extrema *diversidade*. É isso que o já mencionado *Coletivo de Geografia Crítica* enfatiza na conclusão de seu trabalho de cartografia dos comuns: “os comuns são essencialmente diversos, seja por remeterem a diferentes temas (meio ambiente, produção agrícola, turismo etc.), seja pelas formas segundo as quais estes se organizam em torno desses temas”⁹. De fato, os exemplos dados pelo Coletivo refletem essa diversidade: um conselho comunitário de água que se reúne com frequência para administrar a irrigação em sua área, um grupo de mulheres que se organizam para criar e gerir uma creche cooperativa em seu bairro, uma assembleia comunitária que se mobiliza para decidir como governar seu território e conter a ingerência de empresas ou do Estado etc. Mas, por além dessa diversidade, precisamos focar nas práticas sociais que comunicam entre si mais frequentemente e que se alimentam mutuamente. É por isso que o princípio do comum não deve ser entendido como um princípio unitário que imporia as mesmas formas de organização e as mesmas regras, independentemente do objeto dos comuns e das condições de sua instituição. Não se trata de um princípio superior, mas de um princípio *transversal* que emerge da experiência multifacetada dos comuns. Ele não precede as práticas sociais e políticas, mas ele as informa por dentro, respeitando sua diversidade: por isto as próprias práticas da democracia (do conselho de governo à assembleia) experimentadas em relação ao princípio do comum são tão diversas. É fundamental entender que os comuns *são instituições de autogoverno coletivo* que implementam o princípio do comum enquanto princípio da democracia.

⁸ NdT: Organização Mundial da Saúde.

⁹ *Ibid*, p. 22.

Por que enfatizar a dimensão *institucional* dos comuns? O que queremos dizer com “instituição”? Certamente não é um aparelho de poder que funciona pela coação, submetendo os indivíduos. A desconfiança em relação à abordagem institucional tem sido alimentada por motivações muito diferentes (por exemplo, em nome da primazia dos mecanismos disciplinares sobre as instituições). Aqui, trata-se de “fazer direito” (*faire droit*) no sentido ativo do termo: o ato de instituir é mais ato *instituinte* de que o instituído já existente (a escola, o hospital, o exército, a prisão etc.). Instituir é dar existência a algo novo, mas a partir do que já existe. Duas formas são particularmente importantes: criar novas instituições porque as existentes se tornaram obstáculos (por exemplo, criar uma cooperativa autogerida), ou transformar ou alterar o instituído que já existe quando valer a pena salvar o que ainda pode ser salvo (por exemplo, democratizar um serviço público). Falamos então de *práticas instituintes* “criativas” ou “alteradoras”, todas contribuindo à produção coletiva de regras por meio de deliberação comum. Por exemplo, os *cabildos* ou assembleias de bairro que surgiram no Chile em 2019 são derivados de práticas instituintes, assim como as assembleias locais do movimento Coletes amarelos (*Gilets jaunes*) na França. Entretanto, essa distinção entre práticas criativas e alteradoras é por demais esquemática. De uma perspectiva ecofeminista, Silvia Federici viu a importância dos “comuns reprodutivos” por meio dos quais o trabalho reprodutivo é colocado em comum, por além da estrutura da família e do trabalho assalariado. De certa forma, esses comuns já existem, assim como os comuns de subsistência, mas seu fortalecimento e desenvolvimento dependem de uma reinvenção que se apoia em práticas muitas vezes bem antigas.

Territórios e *milieux* de vida¹⁰

A segunda característica dos comuns é que eles estão localizados em um território. Não existe um comum “fora ou acima da terra” (*hors sol*). Mas esse território pode ser muito diferente de um comum para outro. Há territórios mais ou menos contínuos que ocupam uma área bastante grande. Esse é, obviamente, o caso dos territórios ancestrais das

¹⁰ NdT: escolhi manter a palavra “milieu/milieux” e não a tradução literal em português (ambiente/s) porque o “milieu” é um conceito-chave as ciências sociais que se refere ao ambiente social, cultural e físico em que uma pessoa ou grupo está inserido; serve para entender como evoluir em ambientes de vida pode moldar a vida social.

comunidades indígenas na América Latina, que encontram forças para se re-instituir nas lutas contra a lógica produtivista e extrativista imposta pelo Estado, como no caso do povo Nasa na Colômbia, que está lutando para recuperar as terras das quais ele foi expropriado. Esse também é o caso das chamadas “Zonas a Defender” (ZADs, *Zones à Défendre*) na França, como a de Notre-Dame-des-Landes (NDDL), zona próxima à cidade de Nantes que vem sendo defendida há mais de 10 anos contra um projeto de construção de novo aeroporto. Há também territórios muito pequenos, concentrados e organizados em torno de um lugar apenas. Isso é particularmente verdadeiro no caso de comuns urbanos centrados em edifícios e prédios dentro de uma cidade. Um bom exemplo é o Huerto Roma Verde, no centro da Cidade do México, uma área de quase 10.000 m² construída e autogerenciada pelos moradores depois que o Estado abandonou o bairro após o terremoto de 1985.

O já mencionado *Coletivo Equatoriano* faz do território o elemento que todos os comuns possuem em comum: “Os comuns são caracterizados pela necessidade de sua implantação em um ou mais espaços concretos”. Mas essa dimensão territorial é ao mesmo tempo uma dimensão conflituosa: “Nesses espaços, as comunidades, associações e coletivos que os defendem entram em conflito com outros atores”, o que significa que “os processos de criação do comum envolvem necessariamente o exercício de uma *territorialidade disputada...*”¹¹. Ainda precisaríamos chegar a um acordo sobre a noção de território. Aí, precisamos diferenciar o território *administrativo* e o território como *milieu de vida*. O território sobre o qual o Estado moderno exerce sua soberania é um espaço de projeção do poder político, e qualquer porção desse território pode ser medida exatamente como uma subdivisão administrativa. O território como *milieu de vida* é, além disso, irredutível ao espaço físico ao qual corresponde: ele é composto de vínculos múltiplos entre um ou mais coletivos humanos e coletivos não humanos, os mesmos podendo ser mais ou menos diversificados. É por isso que esses territórios dificilmente podem ser confinados em fronteiras administrativas ou descrições puramente geográficas. A seu respeito, é melhor falar de *limites* que de fronteiras: esses limites são determinados por regras coletivas produzidas pelos atores dos comuns. Podemos ver, então, que o território como *milieu de vida* está intimamente ligado à dimensão instituinte dos comuns.

¹¹ *Ibid* (nossa ênfase).

O autogoverno dos *milieux de vida*, por além do sujeito e do objeto

Devido a esse vínculo com os territórios, os comuns não são coisas, e os atores dos comuns não são sujeitos que teriam de lidar com coisas. Um comum é um vínculo vivo entre um ou mais coletivos de atores humanos e uma realidade natural ou artificial (uma terra, um rio, uma floresta, um terreno em um distrito urbano, um prédio ocupado em um bairro etc.). Precisamos entender que esses coletivos *são parte* do próprio comum, longe de serem um acessório a mais. Assim sendo, não podemos apenas designar por “autogoverno” uma ação exclusiva de um coletivo humano encarregado de gerenciar um *milieu de vida* por fora deste. O prefixo “auto” não tem por função significar uma relação de si para si que excluiria toda forma de alteridade, como é mais ou menos o caso em qualquer metafísica do poder. Por exemplo, o autogoverno de uma floresta não é apenas o governo da floresta pelos humanos que vivem nela, mas o governo da floresta por todos os que vivem nela, sejam os seres vivos humanos ou os outros seres vivos. Nesse sentido, ele se enquadra na categoria de “alter-política”, ou seja, uma política baseada na “atenção a outro modo de ser, que nesse caso envolve outros tipos de seres vivos”¹². Nesse sentido, os comuns frustram a oposição sujeito/objeto tão característica da filosofia ocidental. De acordo com essa oposição, herdada em parte do direito romano, existe uma relação entre dois polos preexistentes e pré-constituídos: de um lado, o sujeito de um domínio e, de outro, um objeto inerte, desprovido de consciência e oferecido à captura soberana do sujeito. Várias tentativas foram feitas para frustrar essa oposição. Muito se falou sobre a decisão do Parlamento da Nova Zelândia, em março de 2017, de conceder personalidade jurídica a uma entidade viva, o rio Wanganui. Desde então, essa operação, que consiste em criar ficções por meio do direito, tem se multiplicado: rios, montanhas, ondas, baleias e golfinhos já receberam personalidade jurídica¹³. Isso pode ser interpretado como uma extensão da categoria de sujeito jurídico, que visa reorganizar a divisão entre pessoas e coisas, sem sair da lógica jurídica. Mas esse exemplo também pode ser entendido como

¹² Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Paris, Seuil, «Points Essais», 2017, p. 46.

¹³ Isabelle Gerretsen, Martha Henriques, Katherine Latham, Lucy Sherriff e Jocelyn Timperley. “Seven quiet breakthroughs for climate and nature in 2024 you might have missed”. Publicado no site da BBC em 16 dezembro de 2024. <https://www.bbc.com/future/article/20241216-seven-quiet-breakthroughs-for-climate-and-nature-in-2024-you-might-have-missed>.

uma afirmação da *inseparabilidade* dos coletivos humanos e dos *milieux de vida* que é tão característica dos comuns: para os Maoris, o rio não é uma pessoa no sentido do direito ocidental, mas um *milieu de vida* que é compartilhado por humanos e não humanos e que, portanto, nesse sentido, é um comum. Dessa forma, os Maoris garantiram que qualquer abuso ou dano ao rio fosse considerado um abuso ou dano ao próprio coletivo humano. Desta forma, a questão não é tanto se a natureza, que é separada dos seres humanos, deve ser elevada ao status de sujeito de direito, mas sim a questão de como superar a oposição entre sujeito de direito e objeto de direito. Desde o início, os comuns consistem em *relações* cujos termos não são previamente postos.

Qual é a relação dos comuns ao Estado?

Apenas por eles existirem, os comuns desafiam a dualidade entre o público e o privado, que tem sido a divisão consumada do direito ocidental desde o século XVI. Essa divisão impõe uma lógica infernal: o Estado se apresenta como o único garantidor do interesse geral e se arroga o monopólio do público, de modo que tudo o que não é público é relegado à esfera privada. No início de abril de 2018, o Estado francês evacuou à força os ocupantes da Zona a Defender de Notre-Dame-des-Landes, alegando que eles se recusavam a registrar os “projetos agrícolas individuais” exigidos pela prefeitura. De um lado, o público estatal, do outro, os agricultores reduzidos a atores privados. Os ocupantes tiveram que apresentar cerca de quarenta “projetos nominativos”, representando a diversidade das associações presentes no terreno, para que a situação fosse desbloqueada. O direito permanece em grande parte prisioneiro dessa divisão, e tem dificuldade em aceitar que atores coletivos autônomos em relação ao Estado possam se constituir em torno de interesses comuns *sem* serem atores privados e, mesmo assim, serem plenamente legítimos. Fato é que os comuns borram a leitura dos confrontos entre o Estado, que detém o poder público, e os atores privados, sejam eles individuais ou não (empresas ou outros). Eles geralmente entendem a si próprios como uma espécie de *público não-estatal*. Pode-se dizer de muitos comuns que eles abrem espaço para esse tipo de acepção do público, ao mesmo tempo em que abrem a possibilidade de *desestatização* dos serviços públicos por meio da participação direta dos usuários em sua gestão coletiva.

Esse ponto é decisivo porque toca na questão da relação entre os comuns e o Estado. Estatistas e anarquistas (pelo menos no sentido dado

ao termo por E. O. Wright¹⁴) consideram que essas duas coisas devem permanecer separadas: os primeiros em nome da primazia do Estado, que supostamente detém o monopólio do interesse geral, e os últimos em nome da recusa de qualquer relação com o Estado. A realidade é que o Estado foi transformado em um sentido neoliberal, internalizando cada vez mais as normas de direito privado, das quais ele tende a se tornar o guardião. É por isso que acreditamos que a lógica dos comuns, em vez de ficar confinada às margens, deve se espalhar por toda a sociedade e até mesmo dentro do próprio Estado, de modo a transformar seu funcionamento e suas estruturas. Desse ponto de vista, o exemplo dos serviços públicos é insubstituível. Com muita frequência, considera-se que esses serviços derivam do poder soberano do Estado e apenas o prolongam, quando são, ao contrário, uma obrigação positiva do Estado para com seus próprios cidadãos: o Estado tem uma dívida com eles que deve ser paga. O projeto de constituição rejeitado no Chile em 4 de setembro de 2022 não hesitou em tornar a proteção e a garantia dos direitos individuais e coletivos o fundamento do Estado e o princípio orientador de todas as suas ações. No entanto, para que o Estado cumpra seus deveres em relação aos serviços públicos, ele deve garantir que sua gestão se torne uma preocupação de todos os cidadãos, não apenas dos funcionários desses serviços, mas também de seus usuários. Atender a esse requisito significa, portanto, tirar esta gestão do domínio da burocracia estatal. Em última análise, o objetivo é transformar os serviços públicos em verdadeiros *comuns*. Portanto, o Estado dos serviços públicos só pode ser um Estado transformado por serviços públicos, transformados por sua vez pela participação direta dos cidadãos. Comunizar os serviços públicos para comunizar o Estado, por assim dizer.

Se essa tarefa se impõe hoje como necessária, é porque o público e o privado foram historicamente construídos com base no direito de propriedade. De um lado, a propriedade estatal; do outro, a propriedade privada. Ora, existe uma certa simetria entre esses dois tipos de propriedade, que decorre de uma lógica exclusivista comum: a soberania do Estado implica um monopólio sobre um território, e o direito de propriedade tem sido frequentemente considerado como uma “soberania sobre a coisa”. No direito romano clássico, *dominium* e *proprietas* eram sinônimos, sugerindo uma notável homologia entre a soberania do Estado (*imperium*) e a soberania do proprietário privado (*dominus*). O comum, e essa é a quinta característica, desafia essa primazia da propriedade ao privilegiar o uso. O

¹⁴ Erik Olin WRIGHT, *Utopies réelles*, Paris, La Découverte, 2017.

direito moderno considerou o uso como uma forma inferior e degradada do direito de propriedade, estabelecendo uma hierarquia entre três níveis bem distintos: o uso simples (*usus*), o usufruto (*usufructus*) e, finalmente, o direito de usar e abusar (*abusus*), que representava a forma consumada do direito de propriedade. Ao ser subordinado à propriedade dessa forma, o uso é atraído para o consumo e a destruição (o *abusus*). Por outro lado, os comuns abrem caminho para uma reelaboração do conceito de uso que tem implicações de grande alcance: o uso comum assume então o significado de uma atividade de vigilância, de preservação e de cuidado, à qual deve se subordinar o uso enquanto consumo.

Um mundo que abre espaço para mundos múltiplos

Essa inserção nos mais diversos lugares é de extrema importância. A politização democrática do *lugar*, com a qual nos referimos tanto a comunidades de residentes quanto a coletividades de trabalho, tanto a municípios e quanto a sítios de produção, tem sido a característica marcante dos últimos anos. Ela confere um caráter original e comum às mais variadas formas de resistência global ao neoliberalismo. O que chamamos de “comuns”, no sentido muito amplo de instituições autogovernadas que protegem, apoiam e favorecem, por meio de sua estrutura democrática, os usos coletivos mais igualitários e cuidadosos da natureza, podem e devem ser concebidos como as bases do novo sistema mundial. E isso tanto por um motivo empírico quanto estratégico. Empírico, porque de um extremo a outro do planeta, em sociedades com diferentes tradições, religiões e estruturas, há uma aspiração crescente por uma democracia “real”, que comece da base da sociedade e permita que a participação de muitos aos assuntos públicos e às atividades produtivas, e estabeleça uma relação completamente diferente com o meio ambiente. Estratégico, porque a construção de uma nova cosmopolítica não pode ter como projeto uma centralização do poder em nível global, uma espécie de superestado que planejará a vida em toda o planeta. Da mesma forma, não pode se basear no antigo conceito de tomar de assalto os estados nacionais. Essa reorganização política deve partir das realidades locais e ser concebida, desde já, como o fruto de longo prazo do trabalho de coordenação e de federação das lutas, mobilizações e experimentos que estão ocorrendo em centenas de milhares de lugares dispersos e, muitas vezes, sem ligação alguma uns com os outros. Isso não significa que desprezaremos políticas nacionais alternativas que sejam mais justas do ponto de vista social e ecológico, porque, diante dos

desastres causados pelo capitalismo, qualquer coisa que possa desacelerá-lo ou confrontá-lo já seria útil, e não acreditamos nem por um momento que devamos esperar, como fazem alguns marxistas, que a aceleração de processos destrutivos leve a uma espécie de salvação por meio do pior. Mas como o tempo dos Estados soberanos deve chegar ao fim, porque eles são incapazes de responder aos imperativos de salvaguarda da humanidade e da vida na Terra, a esquerda radical se define de agora em diante por essa única tarefa, imensa, porém necessária, que é a reorganização política da humanidade por meio da *interconexão dos locais de vida e produção*.

O movimento zapatista apontou o caminho para esse movimento de interconexão ou federação. Na Quarta Declaração da Selva Lacandona¹⁵, do 1º de janeiro de 1996, a famosa frase “O mundo que queremos é um onde caibam muitos mundos” apareceu pela primeira vez. Essa frase merece ser lida com atenção. Ela vai muito além da conhecida frase “outro mundo é possível”. Inicialmente, a frase se referia à diversidade de maneiras de fazer mundo entre os povos indígenas do México e, portanto, às diferenças internas na Nação¹⁶. Mais tarde, foi ampliada para significar uma multiplicidade dos mundos em escala planetária. Nesse último sentido, que assumiu desde *Encontro Intercontinental* no verão de 1996 mencionado no início deste texto, ela nos convida a combinar três escalas: a construção da autonomia dos territórios rebeldes de Chiapas, as iniciativas nacionais que visam transformar o México e a organização de encontros intercontinentais que promovem a formação de redes de resistências e rebeliões em escala global¹⁷. Essa construção de escalas de ação e suas relações recíprocas está no princípio da cosmopolítica, entendida como a política das multiplicidades ou a política *dos mundos*.

¹⁵ NdT: Esta declaração, assinado por o Comitê Clandestino Revolucionário Indígena e o Comando Geral do Exército Zapatista de Libertação Nacional, no México, está disponível no site seguinte: <https://www.nodo50.org/insurgentes/textos/zapatismo/04lacandona.htm>.

¹⁶ NdT: A sequência do trecho da referida Declaração citado por Pierre Dardot é a seguinte: “A Pátria que queremos construir é uma onde caibam todos os povos e suas línguas; que todos os passos a caminhem, que todos a riam, que todos a façam amanhecer”.

¹⁷ Referimo-nos aqui à explicação de Jérôme Baschet sobre essa fórmula, em sua contribuição para o Colóquio de Cerisy de junho de 2022: “Communalisme planétaire et cosmopolitique des multiplicités” (a ser publicado).

A composição dos mundos por meio da transversalização de práticas

Não existe um mundo comum. Mas também não há um processo de uniformização e homogeneização do mundo sob o poder do capital. Não há um mundo comum nem um mundo homogêneo. A ideia de uma “globalização linear e uniforme” é precisamente uma ilusão da qual precisamos nos livrar¹⁸. O essencial é entender que *o mundo comum não é um fato consumado*. Ele precisa ser construído *contra* a evidência ilusória de um mundo compartilhado por todos, justamente por meio da invenção de novas *formas de vida*. O ponto de partida não é um mundo compartilhado, mas um “*conflito de mundos*”¹⁹. Se houvesse um mundo comum, não precisaríamos lutar para criá-lo. Se houvesse um mundo homogêneo e uniforme, nem teríamos a possibilidade de lutar para criar um mundo comum.

A multiplicidade de mundos é, portanto, essencial para a constituição de um mundo comum. Mas o que queremos dizer com “mundo”? Precisamos ir além do quadro de classificação dos modos de identificação e das ontologias. Um mundo é *um determinado arranjo de práticas que envolvem relacionamentos com outros humanos e não humanos* e, nesse sentido, implica um vínculo de dependência recíproca entre coletivos e seu *milieu de vida*. Então, como devemos entender a multiplicidade de mundos? Devemos entender que um mundo comum seria um mundo de mundos, e que esse mundo seria um mundo *composto de mundos*? O enigma então se torna o modo de composição pelo qual os mundos dão origem a um mundo.

O que exatamente significa “composição”? Precisamos distinguir três significados de composição (*cum-ponere*: “colocar, pôr junto”). Em primeiro lugar, refere-se à maneira pela qual os elementos ou partes se unem para formar um todo. Depois, há o significado intransitivo de “tratar, lidar”, que é um empréstimo semântico do latim: na diplomacia, falaríamos em “compor (ou lidar) *com* um inimigo” e, mais tarde, “compor (ou tratar) *com* preconceito”. Por fim, um terceiro significado surgiu nos séculos XVII e XVIII: falar-se-á então de dinâmica de composição de movimentos, ou de composição das velocidades, ou de composição de forças. As forças físicas se compõem *umas com as outras*, mas sem compor um todo no sentido de

¹⁸ Ler, sobre esse ponto, Philippe DESCOLA, *La composition des mondes*, Entretiens avec Pierre Charbonnier, Flammarion, 2014, p. 306, e Anna LOWENHAUPT TSIN, *Friction*, *op. cit.* pp. 144-146, que insiste na “heterogeneidade do capitalismo” e pede para “liberar imaginações críticas do espectro da conquista neoliberal - monolítica, universal, global”.

¹⁹ Léna BALAUD e Antoine CHOPOT, *Nous ne sommes pas seuls*, Seuil, 2021, p. 107.

uma entidade superior às partes, ao contrário das partes que compõem um todo superior a elas.

Na expressão “um mundo de mundos”, o verbo “compor” não deve ser entendido nem no primeiro nem no segundo sentido. Não no primeiro sentido, porque os mundos não são elementos dos quais o mundo comum que virá seria feito. *Assim como os mundos múltiplos não são elementos, o mundo comum não é um Todo*. Mas também não no segundo sentido: não é por meio da negociação e da diplomacia que os diferentes mundos podem se relacionar com o mundo dominante, o qual pretende à unicidade excluindo todos os outros mundos (o “unimundo”). O erro de Bruno Latour é acreditar que os problemas ligados à mudança climática podem ser resolvidos com a extensão do espaço das negociações entre Estados-nação às delegações não-estatais: “envolver para compor”, como ele diz²⁰. O modelo de negociações entre “partes” não é politicamente relevante aqui, especialmente porque anda de mãos dadas com a extensão do modelo de representação parlamentar aos não humanos: na ausência de um Tudo superior composto por partes no sentido de elementos, não se pode inferir que só haveria espaço para “partes” no sentido diplomático. Mais fundamentalmente ainda, “a diplomacia supõe que devemos negociar em todas as circunstâncias”, “mas o problema é que nem todo mundo quer necessariamente negociar”²¹. É por isso que somente o sentido dinâmico da composição de forças pode ser mantido, desde que seja tomado em um sentido analógico: as forças físicas se compõem não no sentido de que são partes de um todo maior, mas no sentido de que, quando são direcionadas na mesma direção e têm o mesmo ponto de aplicação, sua resultante é uma força aplicada ao mesmo ponto seguindo a mesma direção, cuja intensidade é a soma das intensidades das forças componentes. O interesse do esquema físico da composição de forças é que ele nos permite pensar na maneira como as forças se somam umas às outras ao serem aplicadas ao mesmo ponto sem gerar uma entidade superior: os mundos alternativos são análogos às forças que se compõem umas com as outras sem formar um todo superior.

Para melhor entender a natureza dessa relação entre os mundos e o mundo, precisamos voltar ao significado da fórmula zapatista: “um mundo onde caibam muitos mundos”. Essa fórmula merece ser lida com

²⁰ B. Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 332.

²¹ Eduardo Viveiros de Castro, *Le regard du jaguar*, « Une bonne politique, c’est une politique qui multiplie les possibles ! », in *Le regard du jaguar Introduction au perspectivisme amérindien*, Editions La Tempête | Poche, 2021, p. 225.

atenção. Ela vai muito além da conhecida fórmula antiglobalização de que “outro mundo é possível”. A imensa vantagem da fórmula zapatista reside no fato de que ela não apenas evoca a possibilidade de outro mundo, mas diz o que esse outro mundo deve ser, afirmando que precisamos construir um mundo onde caibam muitos mundos. Esses muitos mundos não são “partes” no sentido de componentes ou elementos: o fato de haver espaço para tal número não implica, de forma alguma, que o mundo seja *composto por* esses mundos, mas que esses mundos *cabem uns nos outros* ou que *uns abrem espaço para os outros*²². Nas palavras de Jérôme Baschet, “não se trata de pequenas diferenças, de opinião ou ideologia, mas de uma multiplicidade de formas de fazer-mundo, o que implica formas profundamente heterogêneas de ser, de fazer e de se relacionar com os outros”. Portanto, temos que tirar a seguinte conclusão: “Na ecologia de mundos múltiplos, não há espaço para os mundos que não abrem espaço para outros mundos”²³.

Compatibilidade e alterabilidade recíproca

O que está em jogo é a relação de um mundo com os outros mundos, representada pelo “abrir espaço”. O que está em jogo é se esta relação é de incompatibilidade ou compatibilidade. Mundos incompatíveis não podem abrir espaço uns para os outros. Mas não há aqui nenhuma questão de

²² NdT: na tradução da Quarta Declaração da Selva Lacandona em francês, a expressão original foi traduzida por “um mundo que abra espaço para muitos mundos” quando na tradução em português, a tradução foi “um mundo onde caibam muitos mundos”. Isto traz alguma diferença para a análise. Pierre Dardot (e Jérôme Baschet) pensam a partir da ideia de “abrir espaços para outros mundos”, o que determina um caminho para suas reflexões que não pode compreendido a partir da tradução em português (onde caibam muitos mundos). O texto original, em espanhol, é o seguinte: “*El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos*”. A versão traduzida para o português parece então mais próxima da declaração original de que a sua tradução em francês. Isto não tira nenhuma riqueza e valor heurístico à reflexão de Pierre Dardot sobre a necessidade de “abrir espaço para outros mundos”. A versão original em espanhol da Declaração pode ser encontrada no site seguinte: <https://enlacezapatista.czln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.

²³ Jérôme Baschet, *Basculements Mondes émergents, possibles désirables*, Paris, 2021, La Découverte, p. 173.

“compossibilidade” no sentido leibniziano²⁴. É simplesmente uma questão de *compatibilidade dos mundos* atuais ou em formação, em relação a um critério que não é outro senão o da habitabilidade da Terra. O mundo dominante, que é o mundo da acumulação e circulação de capital, garantidas pela soberania do Estado, tende ao *monocosmismo*, e por isso, ele é incompatível com a multiplicidade de mundos. Os muitos mundos mencionados na fórmula zapatista são mundos compatíveis, e por isso que mundos que devem unir forças contra o mundo dominante.

Mas devemos ir além da compatibilidade, que, considerada por si mesma, só tem um significado negativo, pois ela implica apenas a *não* exclusão, ou seja, o fato de poder existir ao mesmo tempo. Esse é um ponto fundamental. Vimos acima que a composição no sentido dinâmico apenas podia corresponder à exigência de uma aliança entre todas as forças que lutam contra o mundo dominante caso fosse compreendida como uma somação de forças que são exercidas na mesma direção e com o mesmo ponto de aplicação. Precisamos nos perguntar qual é a condição de possibilidade política de tal composição dinâmica, em outras palavras, qual é a lógica da aliança, ou melhor, das alianças que devem ser criadas para se opor ao mundo dominante: que relação entre as forças é necessária para que a aliança não seja definida apenas por uma oposição a esse mundo.

A esse respeito, certos movimentos ecologistas são muito promissores em termos da inventividade de seus métodos de ação e pelo chamamento à ação que eles dirigem por além das fronteiras nacionais. O exemplo dado pelas 30.000 pessoas que manifestaram em Sainte-Soline, na região de Deux-Sèvres, na França, em 25 de março de 2023, é altamente instrutivo. Em primeiro lugar, porque essa mobilização girou em torno da questão da água: o objetivo era protestar contra o uso generalizado de “Megas-bacias” (*Méga bassines*), reservatórios artificiais de água para irrigação agrícola. Para chegar a constituir essas reservas, é necessário cavar bacias do tamanho de 10 campos de futebol (8 a 18 hectares) e torná-las impermeáveis (são piscinas gigantes). Essas bacias são abertas ao ar livre, o que produz evaporação e gera algas e bactérias. O objetivo é enchê-las durante o inverno, bombeando água dos lençóis freáticos e dos rios, para que possam ser cultivadas plantas que não são adequadas a esse tipo de terreno (como o milho). Essas infraestruturas muito caras precisam de uma estação de bombeamento

²⁴ Para Leibniz, são os possíveis que são ou não são compossíveis (ou possíveis em relação uns aos outros), e não os *mundos*, que são todos *igualmente* possíveis por serem todos igualmente coerentes e ordenados.

para trazer a água de diferentes aquíferos ou rios, assim como toda uma rede de abastecimento da água bombeada para os campos do agronegócio. Como se pode observar, essas infraestruturas monopolizam e privatizam um recurso cada vez mais escasso, a água, em benefício de uma agricultura produtivista que é prejudicial ao clima e aos ecossistemas. O mundo das “*Soulèvements de la Terre*” (Revoltas da Terra), como se autodenominam os grupos que organizaram a manifestação de Sainte-Soline, é um mundo *incompatível* com o mundo dominante²⁵.

O que merece toda a nossa atenção é a maneira pela qual a luta comum transformou profunda e exemplarmente as relações entre os coletivos e as organizações envolvidas. A *Confédération paysanne* (Confederação camponesa) e a *Soulèvements de la Terre* (Revoltas da Terra) têm histórias políticas diferentes. A primeira é um sindicato que preza formas legais de ação e defende um programa de reforma da *Política Agrícola Comum* (PAC) da União Europeia. Os últimos são ecologistas radicais que preferem ficar escondidos e desafiam a lógica dos subsídios públicos e das normas administrativas que regem a agricultura. A construção do comum pela ação permitiu que essas forças ultrapassassem as identidades específicas que herdaram ao longo da história, promovendo uma transformação em suas relações mútuas. Para cada uma delas, o desafio é testar sua capacidade de se deixar alterar pelos outros, uma capacidade que abre caminho para uma *ética de alterabilidade recíproca*, que é, ao mesmo tempo e de forma inseparável, uma *patêmica*. De acordo com a oposição tradicional entre ética e patêmica, a ética seria uma disposição para agir, e a patêmica uma disposição para o sofrimento e a paixão (pejorativamente associada à passividade na filosofia clássica). Por outro lado, de acordo com a ética política da alterabilidade recíproca, o agir comum implica uma aptidão a co-sofrer²⁶. Com essa ideia, surge um novo sentido de composição, não mais

²⁵ NdT: para encontrar maiores informações em português sobre as “Revoltas da Terra” (*Soulèvements de la Terre*) na França, veja o site do coletivo: <https://lessoulevementsdelaterre.org/pt-pt/blog>.

²⁶ NdT: Mais exatamente, a verbo *co-pâtir* tem o sentido de sofrer juntos as mesmas consequências ou sofrimentos. Se a tradução “co-sofrer” dá o sentido geral do expresso em francês, poderíamos também pensar no sentido próximo de “co-apanhar”. Essa ideia joga com o duplo sentido sofrer juntos das consequências das ações em comum, mas também remete às possibilidades de sofrimento criadas pela relação de um com o outro. Assim, há um “sofrer junto” e um “sofrer com”, e os dois sofrimentos não são exclusivos.

simplesmente a composição enquanto adição de forças contra o inimigo comum, mas a composição que torna essa adição de forças possível, não apesar das diferenças entre essas forças, mas bem por causa delas. Assim compreendida, a aliança *entre* as forças forma a base da aliança de todas as forças *contra* o inimigo comum.

Essa lógica de alianças é estrategicamente decisiva. O mundo comum não é um mundo único; ele só pode ser construído com base nos mundos alternativos que estão sendo inventados hoje, mas esses mundos se comunicam entre si por meio das práticas que os atravessam. Como vimos, a compatibilidade é geralmente definida pela aptidão a existir em conjunto, mas, ao nos contentarmos com essa definição, esquecemos que compatível e compatibilidade derivam etimologicamente do radical *compati*, “sofrer com”: os mundos “compatíveis” não simplesmente coexistem externamente, eles sofrem juntos uns dos outros, e é assim que eles abrem caminho para um mundo comum. Precisamos enfatizar a maneira pela qual os vários participantes podem, de uma forma difícil de prever, transformar os tipos de relações nas quais estiveram envolvidos até agora, a ponto de fazer-mundo de um modo inédito.

Mundo comum e multiplicidade dos mundos

A própria noção de “mundo”, portanto, precisa ser reproblematicada a partir da articulação entre multiplicidade de mundos e mundo comum.

a/ Há muito tempo, o mundo no singular tem sido entendido, dentro de toda uma tradição teológica e filosófica, enquanto “*universo*” ou “*todo*” (significado 1). Trata-se, portanto, de um todo que não faz parte de outro todo. Esse sentido do mundo como universo não pode mais constituir para nós um princípio de obrigação ética ou política, nem pode servir de fundamento para uma cosmopolítica.

b/ Por outro lado, o mundo no sentido de “*este mundo*”, ou seja, *nosso mundo terrestre* em sua unicidade ou singularidade (significado 2), é de grande importância para uma cosmopolítica digna desse nome: sua unicidade é o resultado de uma história que é a própria história da vida, da qual surgimos e à qual pertencemos em virtude de nossa condição de terráqueos. Essa condição faz com que seja nosso dever preservar a habitabilidade deste mundo, por este ser o único que temos: como se diz, “não existe Planeta B”.

c/ Mas esse mundo está ameaçado, se não em sua existência, pelo menos em sua habitabilidade para todos os seres vivos. Com efeito, o mundo

dominante (significado 3), o do capital e do Estado soberano, tende a excluir qualquer multiplicidade. A esse *monocosmismo* destrutivo, devemos opor o argumento de que a singularidade de nosso mundo terrestre não exclui, mas, ao contrário, *implica* a multiplicidade de mundos. Diferentemente da simples “diversidade”, a “multiplicidade” é irredutível à unidade.

d/ Esses mundos não são “mundos possíveis”, mas são mundos *atuais* ou mundos em formação que remetem a *múltiplas maneiras de “fazer-mundo”* (significado 4), maneiras compatíveis umas com as outras porque subordinadas à exigência da habitabilidade dos vivos.

e/ Finalmente, o que temos chamado de *mundo comum* (significado 5) é um mundo a ser construído a partir das múltiplas maneiras de “fazer mundo”, mas *contra* o mundo *atual* dominante. Essa construção, longe de implicar uma “composição diplomática” com o mundo dominante, exige que o “conflito dos mundos” que caracteriza nosso mundo terrestre hoje em dia, seja levado até o fim.

De modo que, como vimos, as maneiras de fazer mundo não se encaixam umas nas outras, mas são compostas umas com as outras dentro de relações complexas, a *transversalização das práticas*, com todas as interseções de escalas que isso implica, adquire uma importância bem estratégica. Não se trata de se conformar com as escalas dadas pela geografia física, mas de construir escalas de ação que frustrem a lógica do imbricamento de níveis interligados tão característico do federalismo estatal. A cosmopolítica não é uma *política mundial*, que resultaria de uma autodepreciação das políticas nacionais ao adicionar uma dimensão extra, também não é uma política de unificação do mundo, mas uma *política de multiplicação de mundos por meio da construção de escalas de ação*.