

# DEBATES SOBRE O COMUM: TRAJETÓRIAS TEÓRICAS E CONTRIBUIÇÕES DO SUL GLOBAL PARA UMA PRÁXIS DA COOPERAÇÃO

*Debates on the common: Theoretical trajectories and contributions from the Global South to a praxis of cooperation*

**Edson Mendes Nunes Junior**

Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense, Mestre e Bacharel em Ciência Política pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Bacharel em Relações Internacionais pelo IBMR. Foi professor substituto da Universidade Federal do Rio de Janeiro entre 2021 e 2023.

## Resumo

Este artigo investiga as trajetórias contemporâneas do conceito de Comum na teoria crítica, com base nas contribuições de Michael Hardt e Antonio Negri, Pierre Dardot e Christian Laval, e Bernard Harcourt. Analisam-se aproximações e tensões entre essas abordagens, especialmente quanto à subjetividade política, ao papel do Estado e à transformação social. Em seguida, o artigo propõe um diálogo com produções críticas do Sul Global, notadamente das obras de Maristella Svampa, Ailton Krenak e Arturo Escobar. Argumenta-se que, embora nem sempre mobilizem diretamente a noção de Comum, tais autoras e autores contribuem para sua reformulação conceitual e prática, a partir de cosmologias não ocidentais, práticas coletivas territoriais e resistências à razão neoliberal. Conclui-se que a articulação entre teoria crítica e epistemologias do Sul oferece caminhos para uma práxis emancipatória ancorada na justiça socioambiental, na desmercantilização da vida e na valorização de saberes ancestrais.

**Palavras-chave:** América Latina; comum; cooperação; teoria crítica; epistemologias do Sul

## Abstract

This article investigates the contemporary trajectories of the concept of the Common in critical theory, drawing on the contributions of Michael Hardt and Antonio Negri, Pierre Dardot and Christian Laval, and Bernard Harcourt. It analyzes convergences and tensions among these perspectives, particularly regarding political subjectivity, the role of the state, and social transformation. The article then proposes a dialogue with critical perspectives from the Global South, especially the works of Maristella Svampa, Ailton Krenak, and Arturo Escobar. It argues that, although these authors do not always explicitly refer to the notion of the Common, they contribute to its conceptual and practical reformulation through non-Western cosmologies, collective territorial practices, and alternative forms of resistance to neoliberal rationality. The article concludes that articulating critical theory and Southern epistemologies opens pathways to an emancipatory praxis grounded in socio-environmental justice, the decommodification of life, and the recovery of ancestral knowledge.

**Keywords:** common; cooperation; critical theory; epistemologies of the South; Latin America

## Introdução

O aprofundamento da crise ecológica, o avanço de políticas autoritárias e a intensificação das desigualdades fazem parte do que Bernard Harcourt (2023) chama de constelação de crises, que revela em sua natureza os limites das formas hegemônicas de organização e ação social baseadas na propriedade privada, na soberania estatal e na racionalidade individualista. Ao mesmo tempo, experiências e discursos que valorizam práticas de cuidado coletivo, gestão compartilhada de recursos e formas alternativas de convivência ganham visibilidade em diferentes contextos. Nesse cenário, o conceito de Comum reaparece com força renovada nos debates teóricos e políticos contemporâneos, convocando novas leituras críticas sobre cooperação, emancipação e produção da vida.

As formulações sobre o Comum, embora diversas em origem e orientação, compartilham a intenção de construir alternativas ao neoliberalismo e à sua lógica concorrencial. No entanto, a maior parte dessas contribuições provém de autores europeus e estadunidenses, o que pode limitar o escopo epistemológico e político do debate (Silva, 2021). Este artigo busca contribuir para o preenchimento dessa lacuna ao articular três abordagens centrais sobre o Comum e a Cooperação na teoria crítica recente, como em Michael Hardt e Antonio Negri, Pierre Dardot e Christian Laval e Bernard Harcourt, com contribuições oriundas do Sul Global<sup>1</sup>, especialmente as de Maristella Svampa, Ailton Krenak e Arturo Escobar. Parte-se da hipótese de que essas vozes, ainda que nem sempre mobilizem diretamente a noção de Comum, oferecem perspectivas cruciais para a sua reconstrução conceitual e prática, ao reinscrevê-la em outras cosmologias, experiências territoriais e regimes de convivência.

O objetivo geral do artigo é investigar a trajetória contemporânea do conceito de Comum e suas diferentes inflexões no campo da teoria crítica, em diálogo com produções críticas do Sul Global. Especificamente, pretende-se analisar de que maneira os aportes de Krenak, Escobar e Svampa podem qualificar os debates atuais sobre o Comum e a Cooperação, ao inscrevê-los em contextos históricos, políticos e ontológicos marcados pela colonialidade, pela devastação socioambiental e pela luta por justiça epistêmica.

Trata-se de um trabalho de caráter teórico, baseado na análise conceitual de obras representativas do debate, sem recorrer a pesquisa empírica. A escolha por esse enfoque visa contribuir para o aprofundamento crítico dos fundamentos teóricos do Comum, va-

---

<sup>1</sup> O Sul Global representa, conforme aponta Boaventura de Sousa Santos (2009), os países e regiões periféricas ou semiperiféricas que, depois da Segunda Guerra Mundial, foram denominados de Terceiro Mundo. Utilizamos o termo Sul Global aqui como uma categoria epistêmica e política que expressa resistências ao colonialismo, ao capitalismo e à modernidade eurocentrada. Para uma discussão sobre os caminhos do conceito de Sul Global e Cooperação Sul-Sul até seu significado atual como promoção de uma ordem global mais equitativa, ver Lechini (2009).

lorizando a interlocução entre diferentes tradições de pensamento.

O artigo está estruturado em duas seções, além desta introdução e das considerações finais. Na segunda seção, são apresentadas as principais abordagens contemporâneas sobre o Comum e a Cooperação, com base nas obras de Hardt e Negri, Dardot e Laval, e Harcourt. Na terceira, propomos aqui um diálogo com as contribuições de Krenak, Escobar e Svampa, identificando como suas perspectivas podem expandir os limites das teorias do Comum e discutimos as convergências, tensões e possibilidades abertas por essa interlocução. Por fim, a conclusão retoma os argumentos centrais e aponta caminhos possíveis para uma práxis crítica da cooperação enraizada na pluralidade de mundos.

## O Comum e a Cooperação na Teoria Crítica Contemporânea

O debate contemporâneo sobre o Comum tem se constituído como um campo estratégico de elaboração teórica e política frente à crise das formas tradicionais de mediação institucional, à exaustão dos mecanismos representativos e à intensificação dos dispositivos neoliberais<sup>2</sup> de governo da vida. No interior da teoria crítica, diferentes autores têm buscado reconfigurar o Comum como alternativa à dicotomia entre mercado e Estado, tensionando os limites da propriedade privada, da soberania nacional e da individualização como princípios organizadores da vida social. Esta seção tem como objetivo apresentar e discutir três contribuições centrais desse campo: as formulações de Hardt e Negri, de Dardot e Laval, e de Harcourt. A seguir, discutiremos em profundidade a proposta de Hardt e Negri, marcada por uma leitura ontológica e produtiva do Comum a partir da tradição autonomista italiana e de uma reinterpretação heterodoxa do pensamento de Marx.

Michael Hardt e Antonio Negri (2016), em *Bem-Estar Comum*<sup>3</sup>, publicado em 2009, retomam o conceito de Comum a partir da crítica às formas modernas de soberania e de produção de subjetividade. Em sua formulação, o Comum não se refere apenas aos *commons* tradicionais (bens naturais como a água, a terra ou os recursos genéticos), mas inclui também os bens imateriais produzidos coletivamente, como a linguagem, o saber, os afetos, os códigos e as redes de cooperação social. Esse deslocamento é fundamental para compreender a centralidade do Comum no capitalismo cognitivo ou biopolítico, em que os processos produtivos se estruturam cada vez mais sobre a cooperação social ampliada e o trabalho imaterial.

---

2 Seguimos aqui a definição de neoliberalismo proposta por Dardot e Laval (2017b) como uma racionalidade política que não se reduz a políticas econômicas ou ideologia, mas constitui uma forma de governamentalidade que estende a lógica da concorrência e da empresa a todos os domínios da existência. O sujeito é reconfigurado como empresário de si mesmo, responsável por seu desempenho em um mercado generalizado, enquanto o Estado atua não como antítese, mas como operador ativo da concorrência.

3 Com o título *Commonwealth*, o livro finaliza a trilogia composta pelas obras *Império* e *Multidão*.

Para Hardt e Negri (2016), o Comum não é um resíduo pré-moderno nem uma categoria subsidiária ao público ou ao privado. Trata-se de uma esfera própria da vida social, constantemente apropriada e capturada pelo capital, mas também atravessada por resistências e possibilidades instituintes. Nesse sentido, o Comum é simultaneamente o terreno da exploração e da potência. É a base da produção contemporânea e, ao mesmo tempo, o horizonte da emancipação. A luta política, portanto, passa a ser concebida como um processo de reapropriação e de autogoverno do Comum.

Essa reapropriação é articulada a partir da noção de multidão, conceito que se contrapõe à ideia de povo soberano enquanto unidade identitária e homogênea. A multidão, em Hardt e Negri (2001), é uma multiplicidade cooperante, heterogênea, constituída pela diferença e pela mobilização criativa da vida. Ao invés de reivindicar o Estado como mediador da justiça ou da distribuição, a multidão emerge como sujeito político imanente, capaz de instituir novas formas de democracia diretamente ancoradas nas práticas do Comum. É nesse ponto que os autores propõem um deslocamento radical da política: não se trata mais de tomar o poder, mas de constituir um poder destituente e constituinte enraizado nas práticas comuns.

A multidão deve tomar o poder, mas diversamente, por meio de instituições democráticas radicalmente inovadoras e do desenvolvimento de capacidades que nos permitam administrar conjuntamente o comum, no qual é escrita a vida social. Esse não é o programa de uma vanguarda, mas o de uma coalizão que exprime, de forma subversiva e antagônica, a ontologia plural da sociedade. O poder da multidão clama por um novo Príncipe (Hardt; Negri, 2018, p. 304).

A leitura de Marx realizada por Negri (2019), especialmente influenciada pelo operismo italiano, valoriza os aspectos ontológicos do trabalho e a centralidade da cooperação na produção contemporânea. Em lugar de uma concepção economicista ou determinista da história<sup>4</sup>, os autores apostam na produtividade política da subjetividade, na constituição de redes e afetos que desafiam a forma-valor e o regime de acumulação capitalista. A categoria de “trabalho vivo” é ampliada para abarcar dimensões da vida que escapam à lógica fabril, refletindo um mundo em que a produção é cada vez mais social, difusa e imaterial (e, por isso mesmo, potencialmente comum).

Essa ontologia do Comum implica também uma crítica ao modelo representativo

---

4 Ressaltamos que a interpretação de Marx desenvolvida por Negri e pelo autonomismo italiano, ainda que influente, não representa um consenso dentro da tradição marxista. Clarisse Gurgel e Alexandre Mendes (2010), por exemplo, refletem sobre a leitura negriana do “Fragmento sobre as Máquinas”, parte dos *Grundrisse* de Marx, e apontam para uma supervalorização do potencial da crise da lei do valor e no *General Intellect* como elementos emancipatórios, e, com isso, uma desvalorização da organização política e disputa de hegemonia. Nesse sentido, consideramos que o viés autonomista está mais relacionado à reinterpretação proposta por Negri do que a um imperativo do pensamento marxiano em si.

da política e ao paradigma da soberania. Para Hardt e Negri (2018), a crise da democracia liberal é inseparável da cisão entre governantes e governados e da expropriação da potência política da vida. O Comum, ao contrário, propõe uma política da copresença, da autogestão e da criação de instituições horizontais capazes de sustentar a vida comum. Nesse ponto, os autores se distanciam de estratégias reformistas ou estatocêntricas, apostando na construção de uma institucionalidade pós-hegemônica, enraizada nas práticas da multidão.

Em síntese, a proposta de Hardt e Negri ressignifica o Comum como fundamento da vida social e como horizonte político da emancipação. Ao integrar produção, subjetividade e cooperação, sua formulação busca articular uma crítica ao neoliberalismo com uma aposta em novas formas de organização da vida coletiva, para além da soberania estatal e da propriedade privada. Como veremos na seção seguinte, outras abordagens teóricas partilham desse impulso crítico, embora com ênfases e concepções distintas sobre os caminhos possíveis para a reinvenção do Comum.

Dardot e Laval (2017a) oferecem uma das mais influentes elaborações contemporâneas sobre o Comum no campo da teoria crítica. Diferentemente de concepções que o associam a um bem, recurso ou substância pré-determinada, os autores defendem que o Comum deve ser compreendido como uma práxis. Trata-se, portanto, de uma atividade coletiva instituinte que se realiza na criação de normas, regras e instituições orientadas pela lógica da partilha, da reciprocidade e da autogestão. A ênfase desloca-se de um conteúdo dado para uma forma específica de ação e organização social, profundamente ancorada na crítica ao neoliberalismo como racionalidade de governo.

A obra de Dardot e Laval (2017b) ganha destaque a partir de *A nova razão do mundo*, de 2009, em que os autores realizam uma genealogia do neoliberalismo a partir da releitura das tradições alemã e anglo-americana, com ênfase nos trabalhos de Friedrich Hayek e da Escola de Chicago. Sua tese central sustenta que o neoliberalismo não deve ser entendido apenas como um conjunto de políticas econômicas, mas como uma racionalidade que redefine profundamente as formas de subjetivação, a organização do trabalho, os modos de governar e até mesmo os afetos. Esta nova razão do mundo institui o indivíduo como uma empresa de si, permanentemente orientado pela lógica da concorrência, da maximização e da autoexploração. A expansão dessa racionalidade, sustentada por dispositivos jurídicos, discursivos e administrativos, teria reconfigurado o papel do Estado, que passa a agir não como antítese do mercado, mas como seu operador e garantidor.

É no interior desse diagnóstico que emerge a proposta política do Comum. Em *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*, lançado em 2014, Dardot e Laval (2017b) propõem que o Comum não seja tratado como simples alternativa entre público e privado. Ao invés disso, deve-se concebê-lo como um princípio normativo de organização

política e social capaz de romper com a lógica da propriedade, da autoridade hierárquica e da gestão tecnocrática. O Comum se apresenta, assim, como princípio ativo e instituidor que guia práticas de organização horizontal, deliberativa e cooperativa. Ele se constitui no próprio ato de partilhar, decidir em comum, gerir coletivamente os recursos e os modos de vida.

Essa formulação implica uma crítica dupla: por um lado, ao modelo liberal-individualista, que reduz a liberdade à propriedade e à competição; por outro, ao estatismo centralizador, que impõe formas de organização heterônomas e verticalizadas. Para os autores, a verdadeira superação do neoliberalismo exige a construção de instituições do Comum que se estabeleçam desde baixo, a partir de práticas cotidianas de autogoverno, associativismo, cogestão e produção coletiva de normas (Dardot; Laval, 2017b). Nesse sentido, o Comum não é apenas uma crítica teórica, mas uma proposta concreta de reorganização da vida social e política.

Dardot e Laval (2017b) reconhecem que a emergência do Comum enquanto princípio político encontra precedentes históricos em diversas experiências, como os conselhos operários, as comunas, os coletivos autogeridos e as assembleias populares. Contudo, o diferencial da proposta contemporânea reside na necessidade de construir uma institucionalidade própria do Comum, capaz de se sustentar ao longo do tempo sem se reduzir à forma estatal nem se dissolver nas dinâmicas mercantis. Trata-se de um projeto radical que articula democracia direta, partilha de saberes, redes de solidariedade e novas formas de subjetivação coletiva.

Em outras palavras, trata-se de instituir politicamente a sociedade, criando em todos os setores instituições de autogoverno que terão a produção do comum como finalidade e racionalidade. Nem dissolução da política na economia nem estatização burocrática e tirânica da economia, mas instituição democrática da economia (Dardot; Laval, 2017a, p. 488).

É importante destacar que, ao conceber o Comum como uma práxis normativa, Dardot e Laval (2017a) enfatizam a centralidade da política enquanto criação deliberada de regras comuns. Não há Comum sem conflito, sem disputa, sem a decisão consciente de recusar a lógica proprietária e instituir formas cooperativas de vida. Essa práxis implica uma ‘co-obrigação’ recíproca entre os participantes, um dever ético e político de engajamento ativo na construção coletiva, derivado da etimologia de *communis* (união de *cum* e *munus*, onde este denota obrigação e tarefa compartilhada), aspecto que reforça o Comum como princípio político, mas que, conforme critica Alvaro (2020), pode levar a um quietismo político ao ontologizar o conceito, desligando-o de ações transformadoras concretas em meio a contradições históricas. O Comum é, nesse sentido, uma construção

contínua, sempre situada, que exige forte empreendimento em mobilização, compromisso e invenção institucional. Sua existência não está garantida nem pela natureza nem pela tradição, mas deve ser produzida e reproduzida cotidianamente por aqueles que partilham o desejo de construir uma vida em comum.

A proposta de Dardot e Laval diferencia-se, assim, das formulações ontológicas ou mais espontaneístas do Comum, como a de Hardt e Negri. Embora compartilhem a crítica ao neoliberalismo e a busca por alternativas coletivas, os autores franceses insistem na necessidade de uma mediação institucional deliberada e em um certo aspecto pedagógico e instrutivo, sem a qual o Comum corre o risco de permanecer no plano da abstração ou da fragmentação. A práxis do Comum exige não apenas resistência, mas também proposição, normatização e consolidação de formas organizativas duráveis, orientadas por princípios democráticos e igualitários.

Essa concepção fornece elementos valiosos para o debate contemporâneo sobre as possibilidades de transformação social. Ao deslocar o Comum de uma ontologia para uma política normativa da instituição, Dardot e Laval colocam no centro da discussão a capacidade coletiva de criar novas formas de convivência. No entanto, como observa Alvaro (2020), Dardot e Laval, no *post-scriptum* de sua obra, reintroduzem o Comum como princípio metafísico<sup>5</sup>, gerando uma tensão com a ênfase prática do livro. Como veremos adiante, essa ambiguidade encontra ressonância e, ao mesmo tempo, importantes contrapontos nas contribuições críticas oriundas do Sul Global, onde a práxis territorial prevalece sobre abstrações ontológicas.

No entanto, contribuições mais recentes, ainda advindas de fora do Sul Global, têm buscado enfrentar a crescente dissociação entre crítica e prática, explorando caminhos concretos para uma política transformadora. Bernard Harcourt (2019), em *Critique & Praxis*, propõe uma revisão contundente da trajetória da teoria crítica ao longo do século XX, diagnosticando o que identifica como uma hipertrofia da crítica e uma atrofia da práxis. Em sua leitura, a teoria crítica teria se tornado cada vez mais autorreflexiva, autorreferencial e distanciada das lutas concretas, ocupando predominantemente o espaço acadêmico e abandonando sua vocação original de intervenção emancipatória.

Para Harcourt (2019), essa disjunção representa uma infidelidade ao gesto fundacional da crítica radical, cuja “certidão de nascimento” remonta à décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach. Nessa famosa passagem, Marx (1976, p. 6) afirma que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”<sup>6</sup>.

---

5 “[...] entendemos (o) ‘comum’ no sentido de *princípio*, e não no sentido de coisa, de substância ou de qualidade própria a uma coisa ou conjunto de coisas. O que é um princípio? Princípio é o que vem primeiro e fundamenta todo o resto.” (Dardot; Laval, 2017a, p. 615).

6 “The philosophers have only *interpreted* the world in various ways; the point is to *change* it.”

Esta afirmação não inaugura apenas um novo modo de fazer filosofia, mas também inscreve a crítica em uma tradição política já presente, por exemplo, em Rousseau, cujo pensamento articulava transformação teórica e ação direta. Contudo, segundo Harcourt, essa herança se perdeu ou foi esvaziada em parte significativa da teoria crítica contemporânea, que passou a privilegiar a análise, a teorização excessiva, a desconstrução e o diagnóstico, em detrimento da organização, da proposição e da mobilização.

A trajetória histórica dessa inflexão é marcada, segundo o autor, por diversos acontecimentos traumáticos e estruturantes. A ascensão do fascismo e os horrores do Holocausto, a revelação dos *gulags* soviéticos, o colapso do modelo comunista na União Soviética, as decepções do Maio de 1968 e a consolidação global da racionalidade neoliberal teriam contribuído para uma retração do ímpeto transformador da teoria crítica. Harcourt (2019) observa que, frente ao risco de engajamentos fracassados ou comprometimentos ideológicos, muitos intelectuais preferiram um refúgio epistemológico mais seguro. Essa escolha implicou o enfraquecimento da dimensão prática e a recusa da pergunta: “Que fazer?”, que deu nome ao famoso panfleto de Lênin (1979).

O próprio Adorno, um dos expoentes da Escola de Frankfurt, tornou-se símbolo dessa recusa. Em diversos momentos de sua obra, o filósofo critica, na leitura de Harcourt (2019), a “primazia da práxis” e insiste que a função da teoria crítica não é indicar caminhos práticos, mas manter-se negativamente fiel ao sofrimento do mundo, sem oferecer prescrições ou roteiros<sup>7</sup>. Harcourt, no entanto, desafia essa posição. Para ele, a fidelidade à crítica exige necessariamente uma orientação à práxis. Por isso, desloca a pergunta leninista do “Que fazer?” para um questionamento mais situado e contínuo: “O que mais devo fazer, e o que a minha práxis está efetivamente fazendo?” (Harcourt, 2019)<sup>8</sup>. Trata-se de reconectar teoria e ação não por meio de um programa universal, mas através de um engajamento ético, situado e transformador, fundado na responsabilidade individual e coletiva diante das injustiças do presente.

Essa proposta de reinvenção da crítica não se faz de maneira solitária. Harcourt (2019) reconhece e valoriza o trabalho de autoras e autores que, a seu ver, mantêm viva a tensão entre crítica e prática. Entre os nomes destacados estão Angela Davis, Chantal

---

7 Exemplos da crítica de Adorno à primazia da práxis podem ser encontrados em sua *Dialética Negativa* e em *Notas Marginais sobre Teoria e Praxis*. A crítica de Adorno à “primazia da práxis” refere-se, para Franco (2000) à rejeição de uma prática ativista que, ao buscar soluções imediatas ou concretas, desconsidera a autonomia da teoria e a complexidade estrutural do mundo. Segundo o autor, Adorno enfatiza que a tarefa da teoria crítica não é fornecer roteiros práticos, mas manter uma postura negativa que preserve a capacidade de questionar e resistir às imposições da sociedade administrada, evitando que a prática se torne fetichizada ou instrumentalizada a serviço de interesses imediatistas. Essas reflexões podem ser entendidas no contexto de sua crítica tanto à teoria do realismo crítico de Lukács quanto aos movimentos estudantis europeus dos anos 60.

8 “What more shall I do, and what work is my praxis doing?”.

Mouffe, Sara Ahmed, Stefano Harney e Fred Moten, Jack Halberstam, e também Hardt e Negri. O reconhecimento da práxis nesses autores se manifesta em suas articulações com os movimentos sociais, nas propostas organizativas e no compromisso com práticas de redistribuição de poder e reinvenção democrática. Em especial, destaca-se o papel de Hardt e Negri na promoção de formas assembleístas e mobilização da multidão, embora Harcourt (2019) observe que sua teoria ontológica orienta a práxis em vez de emergir dos movimentos reais.

A análise crítica de Harcourt ressoa com o debate em torno da chamada “melancolia da esquerda”, expressão que circula amplamente desde os anos 1990 para designar o esgotamento emocional e político de amplos setores progressistas frente à derrota histórica dos projetos revolucionários. Jodi Dean (2013), por exemplo, retoma o conceito psicanalítico de melancolia para analisar como certos discursos e práticas da esquerda atual, ao invés de confrontarem o neoliberalismo, acabam reproduzindo suas lógicas, operando como forma de “neoliberalismo de esquerda”. Esta crítica aproxima-se da advertência feita por Dardot e Laval (2017) sobre o risco de uma esquerda capturada pelas mesmas racionalidades que pretende combater, adotando práticas reformistas, tecnocráticas ou conciliadoras que, na prática, desmobilizam a possibilidade de transformação radical.<sup>9</sup>

A intervenção de Harcourt (2019), portanto, reativa o chamado à práxis em tempos de retração política. Em lugar da renúncia estratégica à ação, ele propõe uma reaproximação da teoria crítica com as práticas de organização social e de construção de alternativas concretas. Como será explorado na seção seguinte, essa virada o conduzirá à formulação de uma teoria política, econômica e social da cooperação, com base na ideia de coopoder e em uma proposta gradualista de transformação por meio de práticas culturais e políticas cooperativas. Antes, contudo, é preciso reconhecer o mérito de sua contribuição em *Critique & Praxis* como impulso restaurador do elo histórico entre crítica e transformação, resgatando a dimensão ética e prática do pensamento crítico.

Em sua obra mais recente, *Cooperation: A Political, Economic, and Social Theory*, Harcourt (2023) amplia esse diagnóstico ao abordar o que denomina como uma constelação de crises contemporâneas<sup>10</sup>: eventos climáticos extremos, pandemias, ameaças à democracia representativa, radicalização política e o aumento da polarização social. Diante desse quadro, ele identifica duas respostas predominantes, ambas insuficientes. A primeira

---

9 Uma discussão mais detalhada sobre a melancolia de esquerda e os debates possíveis a partir deste conceito podem ser encontradas em Traverso (2019) e Ferreira (2022).

10 Wolfgang Streeck (2019) chega a uma conclusão parecida, com ênfase em nuances específicas. Para ele, a crise atual do capitalismo difere das anteriores (como as de 1930 ou 1970) por sua natureza sistêmica e prolongada, pelo esgotamento das soluções tradicionais e pela ausência de alternativas viáveis. Além disso, a globalização e a financeirização transformaram crises localizadas em globais. Isso permitiu a “compra de tempo”, isto é, o adiamento dos efeitos que evita o colapso imediato, mas agrava o problema a longo prazo.

aposta no individualismo e na autossuficiência, acompanhada de profunda desconfiança em relação ao Estado. A segunda deposita uma confiança excessiva na capacidade técnica do Estado para enfrentar as crises, por meio de uma administração racional e centralizada. Segundo Harcourt, essa polarização é especialmente visível no contexto político dos Estados Unidos, onde a oposição entre o Partido Republicano, defensor da desregulamentação e contrário à forte intervenção econômica do Estado<sup>11</sup>, e o Partido Democrata, mais alinhado à expansão do Estado administrativo, materializa essa disputa.

No interior de cada uma dessas orientações, novas expressões políticas têm emergido. No campo republicano, destacam-se movimentos como o *Tea Party* e o *Make America Great Again* (MAGA); no campo democrata, iniciativas como os *Democratic Socialists of America* (DSA) indicam uma busca por alternativas à política tradicional. No entanto, Harcourt (2023) sustenta que nenhuma dessas formas tem sido capaz de atender às demandas da maioria da população. Ambas, em maior ou menor grau, estão enredadas em estruturas de poder que favorecem os grandes investidores institucionais e os interesses corporativos. A figura central que se beneficia desse arranjo é o investidor acionário (*shareholder investor*), cujo único objetivo é maximizar dividendos ou revender seus ativos a preços mais altos. Essa racionalidade, embora ideologicamente justificada como geradora de benefícios públicos por meio da busca de interesses privados, sustenta-se em uma premissa já amplamente desmentida por estudos econômicos contemporâneos. Como afirmam Piketty (2020) e os autores do *World Inequality Report 2022* (Chancel et al., 2022), as teorias da economia do gotejamento (*trickle-down economics*) não apenas fracassaram em gerar crescimento sustentável e inclusão social, como contribuíram diretamente para o aprofundamento da desigualdade global<sup>12</sup>.

Diante desse impasse, Harcourt (2023) propõe o caminho da cooperação como uma alternativa superior aos dois paradigmas. A proposta valoriza, por um lado, o papel do indivíduo na transformação social, resgatando a dimensão pessoal e cotidiana da

---

11 Embora Harcourt (2023) associe o Partido Republicano a uma postura antirregulatória, é importante observar que o [primeiro] governo Trump adotou políticas comerciais protecionistas, notadamente a partir de uma lógica chamada por Tom Wraight (2019) de “protecionismo neoliberal”: uma estratégia que, longe de romper com o neoliberalismo, buscou impor, pela força estatal, normas de mercado a economias rivais, especialmente a China.

12 A *trickle-down economics*, ou economia do gotejamento, parte da premissa de que políticas voltadas à redução de impostos para os mais ricos, à desregulamentação do mercado e à flexibilização trabalhista teriam efeitos benéficos para toda a sociedade, ao estimular investimentos e, supostamente, fazer a riqueza “gotejar” das classes altas para os demais. No entanto, como argumenta Piketty (2020), essa lógica tem servido como justificativa ideológica para a manutenção da concentração de capital no topo da pirâmide social. De modo complementar, o *World Inequality Report 2022* conclui que os “experimentos tributários de larga escala” entre 1980 e 2020 falharam em produzir os efeitos prometidos sobre crescimento e emprego. Estudos teóricos e empíricos recentes demonstram a ausência de vínculos claros entre cortes de impostos para os mais ricos e melhorias macroeconômicas sustentáveis (Chancel et al., 2022, p. 13).

práxis, conforme já indicado em sua pergunta “O que mais devo fazer, e o que a minha práxis está efetivamente fazendo?”. Por outro lado, reconhece a necessidade de atuar por dentro das instituições existentes, sem depender da ruptura total com o aparato estatal. A cooperação, nesse sentido, constitui-se como uma forma de intervenção política capaz de operar entre os extremos do individualismo atomizado e da estatolatria tecnocrática, buscando reorganizar as práticas sociais a partir de valores de interdependência, solidariedade e justiça social.

A proposta de Harcourt consolida-se como articulação teórica e prática para alternativas ao duopólio entre neoliberalismo desregulador e estatismo tecnocrático. Enquanto Hardt e Negri projetam o Comum como fundamento ontológico da vida e horizonte emancipatório radical, Harcourt, apesar de suas críticas a essa perspectiva, adota uma abordagem mais situada, enraizada em experiências concretas e articulada à cooperação como motor de transformação social. Sua proposta não visa substituir radicalmente o Estado ou o mercado, mas oferecer uma via transversal que atua por dentro das instituições e práticas existentes, ampliando espaços de democratização, solidariedade e justiça social. Diferencia-se do reformismo gradualista por priorizar invenções autônomas de baixo para cima, como em cooperativas voluntárias, sem depender de maiorias ou mediações estatais.

No centro dessa proposta está a noção de coopoder (*co-power*), conceito que designa os efeitos produtivos e instituintes da cooperação social quando organizada segundo determinados valores e princípios. Para Harcourt (2023), a cooperação não apenas soma os esforços dos indivíduos envolvidos, mas gera um excedente político e ético que fortalece os vínculos comunitários e permite novas formas de organização coletiva. Esse coopoder não se limita à eficiência organizacional, mas está intrinsecamente ligado à promoção de valores como democracia participativa, equidade na distribuição de riquezas, solidariedade, sustentabilidade, cuidado com todos os envolvidos e compromisso com o meio ambiente. Trata-se, assim, de uma potência social acumulativa, que transforma tanto os indivíduos quanto os contextos em que se inscreve.

A teoria do cooperismo proposta por Harcourt estrutura-se como uma alternativa gradualista à lógica da ruptura. Em lugar de uma transformação repentina ou revolucionária, aposta-se na disseminação progressiva de práticas cooperativas que, ao longo do tempo, substituam as formas hierárquicas e excludentes de organização política, econômica e social. O cooperismo opera como um paradigma em disputa com o que Harcourt (2023) denomina como *dirigisme*, categoria que engloba tanto o capitalismo quanto o que ele considera interpretações equivocadas do comunismo. Ambos, na leitura do autor, estão marcados por formas verticais e concentradas de exercício do poder, centradas na direção e no comando, em contraste com a lógica horizontal, deliberativa e associativa da

cooperação.

O que torna o cooperismo particularmente poderoso é o fato de que ele pode se apoiar nesses esforços de forma incremental, sem demandar uma ação coletiva massiva para transformar as relações de propriedade ou instituir um Comum. O cooperismo opera por meio de um efeito de bola de neve, estimulando progressivamente mais cooperação. Ele possibilita um círculo virtuoso de expansão da cooperação. Não exige a tomada do poder, o que, nas atuais condições de polarização crescente, tende a gerar problemas de ação coletiva. Cada um de nós pode começar a praticar o cooperismo desde já e contribuir para sua disseminação (Harcourt, 2023, p. 125)<sup>13</sup>.

Esse modelo é sustentado por sete princípios fundamentais que orientam o funcionamento das organizações cooperativas: a adesão voluntária e aberta; a gestão democrática com igualdade de voz e voto entre os membros; a contribuição equitativa; o controle autônomo; o compromisso com a educação e a formação dos membros; a colaboração entre cooperativas; o engajamento com o desenvolvimento sustentável das comunidades em que estão inseridas. Esses princípios, extraídos de experiências concretas de organização coletiva, funcionam como fundamentos normativos que orientam a prática cooperativa em distintas esferas da vida social (Harcourt, 2023).

Embora a proposta de Harcourt se pretenda ampla e aplicável a distintos contextos, ela não ignora os riscos de neutralização ideológica da cooperação. O autor reconhece que práticas cooperativas podem ser instrumentalizadas por projetos conservadores ou assimiladas por modelos liberais, esvaziando seu potencial transformador. Daí a importância de vincular a cooperação a um conjunto claro de valores e objetivos políticos, capazes de orientá-la para finalidades emancipadoras. O coopoder, nesse sentido, é inseparável de uma disputa normativa em torno dos fins da cooperação e das formas de vida que se deseja instituir por meio dela.

Essa dimensão normativa e formadora da cooperação levanta uma questão central: haveria, na prática cooperativa, um conteúdo educador e transformador? Se a resposta for afirmativa, então torna-se fundamental explorar como os saberes e as experiências oriundas do Sul Global podem ampliar e qualificar a concepção de Comum e a teoria do cooperismo. Em contextos marcados por heranças coloniais, desigualdades históricas e estruturas de dominação persistentes, a cooperação ganha novas significações e deman-

---

13 “What is particularly powerful about coöperism is that it can build on these efforts in an incremental way and does not require massive collective action to transform property relations or create a common. Coöperism uses a snowball effect to spur more and more cooperation. It allows for a virtuous circle of growth of cooperation. It does not require seizing power, which immediately creates collective-action problems in this increasingly polarized world. Each and every one of us can start working on coöperism right now and contribute to its proliferation”.

das. Mais do que uma técnica organizacional, ela se torna um instrumento de sobrevivência coletiva, de resistência sociocultural e de afirmação ontológica.

Como será discutido na próxima seção, as contribuições de autores como Ailton Krenak e Maristella Svampa evidenciam que a cooperação, longe de ser uma invenção do Norte, está enraizada em formas de vida ancestrais, práticas de convivência comunitária e cosmologias não ocidentais que desafiam a racionalidade instrumental e o paradigma individualista. A partir dessas perspectivas, o Comum e a cooperação revelam-se como realidades já existentes, ainda que em diferentes nuances, históricos e particularidades, em territórios de luta, nos saberes dos povos originários, nas economias populares e nas formas de organização social que emergem da margem e da periferia do sistema-mundo capitalista.

## **Contribuições do Sul Global: Cosmologias, Territórios e Justiça**

A teoria crítica contemporânea sobre o Comum tem avançado em diversos aspectos analíticos e normativos, mas ainda pode reproduzir marcos epistêmicos enraizados em experiências históricas, sociais e políticas do Norte Global. Embora a proposta de reorganizar a vida política e econômica a partir de princípios de cooperação, solidariedade e autogestão contenha um forte potencial emancipatório, ela corre o risco de permanecer incompleta ou abstraída se não dialogar com práticas e saberes oriundos de contextos subalternizados. Esse risco se manifesta, por exemplo, nas ontologias de Hardt e Negri ou na normatividade institucional de Dardot e Laval, que, apesar de sua ênfase na práxis, tendem a universalizar categorias eurocêntricas ou limitar-se ao cânone ocidental<sup>14</sup>, sem suficiente ancoragem em colonialidades históricas; mesmo Harcourt, com sua cooperação situada, pode se beneficiar de contrapontos sulistas para evitar uma gradualidade reformista descontextualizada. As experiências vividas nos países da periferia do capitalismo, marcadas por processos coloniais, racismo ambiental, espoliação territorial e violência epistêmica, oferecem elementos fundamentais para uma reinterpretação do Comum enquanto práxis enraizadas em lutas concretas. Mais do que contribuições externas à teoria, tratam-se de fundamentos alternativos de compreensão da vida coletiva, com implicações ontológicas, políticas e ecológicas que reposicionam os termos do debate. Como argumento aqui, essa interlocução não apenas corrige vieses epistêmicos, mas expande o Comum para uma práxis verdadeiramente plural e descolonial.

Entre as vozes mais relevantes nesse campo está Maristella Svampa, socióloga argentina cujo trabalho articula uma análise sistemática ao modelo de desenvolvimento he-

---

<sup>14</sup> Para uma discussão, por um lado, sobre as potencialidades de descolonização e, por outro lado, acerca das armadilhas coloniais na discussão de Dardot e Laval sobre o comum, ver Silva (2021).

gemônico a partir de uma perspectiva eco-territorial latino-americana. Sua reflexão sobre o Antropoceno propõe uma abordagem que rejeita tanto os consensos naturalizantes quanto os reducionismos tecnocientíficos. Em *El Antropoceno como diagnóstico y paradigma*, Svampa (2019a) argumenta que o Antropoceno deve ser compreendido não apenas como diagnóstico geológico ou ambiental, mas como um verdadeiro paradigma: um novo regime de historicidade que reorganiza os termos em que se pensa a relação entre humanidade, natureza e futuro.

A autora parte do reconhecimento de que, embora o conceito de Antropoceno denote uma era em que a ação humana passou a interferir irreversivelmente nos sistemas planetários, há diferentes maneiras de interpretá-lo. Algumas dessas leituras, como a que nomeia essa nova era de *Capitaloceno*, destacam o papel estruturante do capitalismo global na degradação ambiental e nas desigualdades sociais. Outras, como a proposta de Donna Haraway (2016) com o conceito de *Chthuluceno*, deslocam o foco da centralidade humana para enfatizar as redes multiespécies e relações de interdependência entre o humano e o não-humano. Svampa (2019a) valoriza essas disputas conceituais, mas alerta que nem todas interrogam as raízes profundas da crise civilizatória contemporânea.

Sua proposta busca pensar o Antropoceno como campo de disputa ética, epistêmica e política. A resposta à crise ecológica, para além de diagnósticos técnicos, deve ser a construção de horizontes alternativos ancorados em formas de vida e saberes outros. Desde a América Latina, isso significa voltar-se para experiências e narrativas que se nutrem de valores como reciprocidade, complementaridade, justiça social e ambiental, cuidado e harmonia nas relações de interdependência entre seres humanos e não humanos. Essa abordagem exige cruzamentos interdisciplinares, diálogos entre saberes e a invenção de linguagens de valoração capazes de incluir o não humano no espaço da decisão política.

Essa reconfiguração paradigmática é inseparável, em sua análise, das formas concretas de dominação que incidem sobre os países do Sul Global. Em *As fronteiras do neoxtratativismo na América Latina*, Svampa (2019b) aprofunda essa crítica ao examinar como, mesmo em contextos de governos progressistas, notadamente durante a chamada Onda Rosa<sup>15</sup> latino-americana, houve a reprodução de lógicas de espoliação e dependência. Ainda que esses governos tenham promovido políticas sociais, ampliado o gasto público e reduzido os índices de pobreza, falharam estruturalmente na redução das desigualdades. Em muitos casos, a desigualdade se intensificou, ao mesmo tempo em que se aprofundava

---

15 Onda Rosa é um termo utilizado por Francisco Panizza (2006) para caracterizar a ascensão de diversos governos progressistas na América Latina no início dos anos 2000. Sua classificação não deve ser confundida, contudo, com uma visão homogênea acerca das políticas públicas defendidas e pensamento político de governantes, mas em forças políticas que, em diferentes nuances, apontavam para caminhos progressistas visando superar crises deixadas por governos neoliberais durante os anos anteriores – ainda que alguns destes governos tenham feito concessões a políticas neoliberais ao longo dos anos.

a dependência das exportações de commodities minerais e agrícolas. Segundo a autora, houve uma transição do chamado *Consenso de Washington*, centrado em reformas estruturais neoliberais e ajustes fiscais, para o que ela denomina *Consenso das Commodities*: um modelo em que o crescimento econômico se ancora na exploração intensiva de recursos naturais, com consequências devastadoras para os territórios e populações afetadas. Ao apresentar os efeitos e as reações às políticas neoliberais na América Latina, Dardot e Laval (2017a) destacam que nela surgiram movimentos que possibilitaram a retomada popular do debate sobre o Comum e suas possibilidades:

Não resta dúvida de que a “batalha da água” e, em seguida, a “batalha do gás” na Bolívia foram as lutas que deram esperanças de outras vitórias em outros campos e começaram a popularizar o “retorno dos comuns”, antes mesmo das lutas em torno da remunicipalização da água na Itália (Dardot; Laval, 2017a, p. 116).

Esse modelo extrativista, mesmo quando legitimado por discursos de inclusão e desenvolvimento nacional, gerou conflitos socioambientais, criminalização de lideranças populares e destruição de ecossistemas. Para Svampa e Slipak (2015), o ingresso massivo nos últimos anos da China na América Latina acentuou esse processo, ao impor-se como sócia desigual em grandes empreendimentos de mineração, infraestrutura e agronegócio. Embora apresentada como alternativa ao imperialismo norte-americano, a presença chinesa reproduz a mesma lógica de superexploração dos recursos e das populações locais. Assim, o próprio *Consenso das Commodities* estaria, na visão dos autores, transformando-se em um *Consenso de Beijing*, com a China ocupando o lugar de papel de polo hegemônico. Trata-se, como enfatizam, de novas formas de dependência que operam sob velhas estruturas de subordinação econômica e epistemológica.

Em resposta a esse cenário, Svampa (2019b) propõe um giro ecoterritorial, que recoloca os modos de habitar e significar o mundo no centro do debate político. O território, neste sentido, deixa de ser visto como mero suporte físico ou recurso e passa a ser concebido como rede de vínculos sociais, culturais e espirituais que sustentam formas de vida coletiva. A partir de epistemologias indígenas, feminismos comunitários e experiências populares, o giro ecoterritorial propõe formas de resistência que confrontam os pilares modernos da propriedade, do desenvolvimento e da cisão entre natureza e sociedade.

Diante disso, a noção de Bem Viver (ou *buen vivir*) emerge como eixo articulador das alternativas civilizatórias sistematizadas por Svampa. Inspirada em cosmovisões andinas e amazônicas, como o *sumak kawsay*, *suma qamaña* e o *ñandarek*, essa noção rompe com os paradigmas dominantes do desenvolvimento, do crescimento econômico ilimitado e da racionalidade utilitarista moderna. O bem-viver não equivale a uma mera melhoria de condições de vida nos termos do discurso desenvolvimentista; trata-se de

uma reorganização profunda dos sentidos da existência coletiva, marcada por uma ética relacional entre os seres humanos, a natureza e os mundos espirituais.

Por isso, segundo Svampa (2019b), o bem-viver implica uma redefinição radical da ideia de progresso, deslocando o foco do acúmulo material para o fortalecimento dos vínculos comunitários, a reciprocidade nas relações e a harmonia com os ciclos da vida. Sua força está precisamente no fato de que não se apresenta como um modelo unificado ou exportável, mas como um horizonte plural, baseado em experiências concretas de povos e territórios que resistem à lógica da devastação. O bem-viver é, ao mesmo tempo, proposta normativa e práxis vivida, pois enraíza-se em formas de convivência que sobrevivem às margens do capitalismo global, frequentemente em luta contra a violência institucional, a grilagem de terras e os grandes projetos de infraestrutura.

Ao lado do bem-viver, a justiça socioambiental ocupa papel central na crítica de Svampa (2019b). Diferente das concepções liberais de justiça ambiental, que tendem a tratar os conflitos como falhas na distribuição de riscos ou externalidades mal geridas, sua proposta é estrutural e relacional. A justiça socioambiental implica reconhecer a interdependência entre destruição ecológica e exclusão social, entre racismo ambiental e colonialismo interno. Ela denuncia os padrões de injustiça sistêmica que condenam populações racializadas, indígenas e periféricas a suportar o peso da contaminação, da perda de território, da violência militarizada e do esvaziamento de direitos.

Nesse sentido, a luta por justiça socioambiental não pode ser desvinculada da crítica ao desenvolvimento e ao modelo de Estado que o sustenta. Trata-se de uma justiça que não se limita à reparação ou compensação, mas exige a transformação das estruturas que tornam a injustiça possível. É, portanto, uma justiça que se articula com a transição para outros modos de produção e de vida, inseparável de práticas comunitárias e de cosmologias que integram o cuidado com a natureza como dimensão inegociável da política.

Complementarmente, a soberania territorial se configura como dimensão concreta da práxis política desses povos e comunidades (Svampa, 2019b). A soberania territorial não se reduz ao controle sobre a terra em termos legais ou produtivos; refere-se à capacidade de definir coletivamente os usos e significados dos territórios, seus ritmos e formas de habitação. Ela implica o reconhecimento da autonomia política e epistêmica dos povos que ali vivem, e que concebem o território como espaço de memória, identidade e espiritualidade.

[...] no calor das lutas foram se afirmando outras linguagens de valorização do território, outros modos de construção do vínculo com a natureza, outras narrativas da Mãe Terra, que recriam um paradigma relacional baseado na reciprocidade, na complementaridade e no cuidado, que apontam para outros modos de apropriação e diálogo de saberes, para outras formas de organização

da vida social. [...] Essas linguagens construídas de baixo constituem pontos de partida inevitáveis no processo de construção de outro convívio, de outros modos de habitar a terra (Svampa, 2019b, p. 161).

Essa concepção rompe com a lógica liberal da propriedade privada e com a administração estatal centralizada, valorizando formas horizontais de governança baseadas na deliberação coletiva, na justiça intergeracional e na corresponsabilidade ecológica. Como destaca Svampa (2019b), a soberania territorial tem se expressado em experiências de autogestão comunitária, proteção de bens comuns naturais, agroecologia, defesa da água e reterritorialização de práticas ancestrais, que não apenas resistem ao extrativismo, mas propõem um novo pacto civilizatório.

Tais práticas e conceitos constituem o que a autora define como horizontes pós-extrativistas. São alternativas que não se restringem a demandas por mitigação ou reforma, mas que visam uma ruptura com o núcleo duro da racionalidade moderna-colonial: a separação ontológica entre natureza e sociedade, a primazia do lucro, a lógica da acumulação e a expropriação como forma de dominação. O pós-extrativismo, assim, não é apenas uma proposta ecológica, mas um campo de disputa epistêmica e ontológica que recoloca no centro da política a questão do Comum.

Ao integrar essas propostas em sua crítica ao Antropoceno, Svampa (2019a; 2019b) sinaliza que a superação da crise civilizatória exige não apenas ações técnicas ou mudanças institucionais, mas a ativação de novas linguagens de valoração, fundadas em epistemes plurais e territorializadas. Essas linguagens não são metáforas; são práticas discursivas e materiais que estruturam modos outros de viver, decidir e resistir. A valorização do cuidado, da reciprocidade e da interdependência, tal como expressa em cosmologias indígenas, feminismos comunitários e experiências populares, redefine o Comum não como princípio abstrato ou objeto de gestão, mas como relação situada e transformadora.

É nesse horizonte que Svampa (2019b) propõe um giro ecoterritorial, deslocando o debate ambiental para além dos marcos tecnocráticos do Antropoceno e reinscrevendo o território como espaço relacional e político, atravessado por saberes ancestrais e práticas insurgentes. O Bem Viver, nesse contexto, não representa um modelo homogêneo, mas princípios ético-ontológicos enraizados em formas de vida que integram o cuidado como fundamento político. Justiça socioambiental e soberania territorial, articuladas a partir dessas experiências, tornam-se categorias críticas que permitem conceber o Comum como práxis concreta: um exercício coletivo de criação e defesa de mundos habitáveis em meio à devastação neoliberal.

Na América Latina, a gramática do comum adquire dois sentidos. Por um lado, no âmbito da luta contra as diferentes formas de neoextrativismo e a extensão

do processo de mercantilização, há uma tendência de colocar o foco na defesa dos bens naturais, o que abarca desde processos de grilagem à privatização das sementes e à superexploração da natureza. Por outro lado, a noção de bens comuns também implica um olhar diferente sobre as relações sociais, a partir da importância que adquirem os espaços e as formas de cooperação social, de uso e usufruto comum (Svampa, 2019b, p. 80).

Esse deslocamento abre caminho para articular as cosmologias indígenas brasileiras, como as de Ailton Krenak, às reflexões sobre o Comum no Sul Global. Krenak (2019; 2020a) denuncia o projeto moderno de uma humanidade homogênea que universaliza valores e destrói a pluralidade dos modos de vida. Ao contrário da figura do indivíduo autônomo e proprietário, sua proposta gira em torno de *peças coletivas*, que existem em relação, por exemplo, com suas comunidades, com o território, com os rios e as montanhas. Em sua crítica ao Antropoceno, Krenak evidencia como uma certa humanidade (branca, europeia, industrial) se arrogou o direito de representar toda a espécie, excluindo outras formas de ser, saber e viver. Essa exclusão se materializa na despersonalização da natureza: quando um rio deixa de ser sujeito para virar recurso, ele é liberado para a exploração industrial. A reificação da terra, das águas e da floresta é, nesse sentido, uma violência ontológica, uma mutilação dos mundos possíveis.

Há aqui uma crítica não apenas ambiental, mas cosmológica. A técnica, separada da sabedoria, transforma-se em instrumento de destruição. A ciência, reduzida a aparato de controle e dominação, legitima o extrativismo em nome do progresso. Contra isso, Krenak (2020a) reivindica um pensamento enraizado na experiência e na escuta dos territórios. Suas reflexões caminham junto a vozes como a de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), para quem a mercadoria carrega a experiência das pessoas que a produziram, o que também é um alerta contra o apagamento da história, do trabalho e do espírito nos fluxos abstratos do capital.

Se o Comum implica um outro modo de partilha, ou, como enfatizam Hardt e Negri (2016), no comprometimento com os *commons* imateriais, a cosmovisão krenak o radicaliza ao incluir não apenas os humanos, mas também os rios, as pedras, as árvores e os espíritos na esfera do que é comum. O território, aqui, não é paisagem ou recurso, mas corpo vivo, lugar de memória, ancestralidade e futuro. O Bem Viver, nesse registro, é inseparável da justiça climática e da sobrevivência coletiva: trata-se de sustentar a vida em sua diversidade, sem submetê-la à equivalência generalizada do valor econômico.

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra,

resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos (Krenak, 2019, p. 49-50).

Essas contribuições não se limitam a diagnósticos críticos, mas abrem horizontes ontológicos e políticos que podem reconfigurar a própria noção de Comum. Frente à crise civilizatória do capitalismo global, marcada pela devastação ambiental, pela crise da democracia liberal e pela intensificação das desigualdades, o Sul Global apresenta não apenas resistências, mas também alternativas. Não se trata de idealizar essas experiências, mas de reconhecer sua densidade epistêmica, sua potência política e sua capacidade de reposicionar os termos do debate sobre o futuro comum da humanidade ou das humanidades, no plural sugerido por Krenak (2020b).

Entre os principais intelectuais do Sul Global que propõem alternativas ao modelo civilizacional hegemônico, Arturo Escobar destaca-se por sua articulação teórica e política das noções de pluriverso, autonomia e vida em comum. Em *Designs for the Pluriverse* (2018), Escobar desenvolve uma crítica radical à modernidade ocidental e ao seu projeto universalista, argumentando que a crise civilizatória contemporânea, caracterizada pela devastação ecológica, pela concentração de poder e pela colonialidade do saber, não pode ser enfrentada por meio de reformas dentro do sistema dominante. Em vez disso, ele defende a emergência de “mundos outros”, construídos a partir de ontologias relacionais que já estão em curso nas práticas de comunidades indígenas, afrodescendentes e camponesas da América Latina. Essas práticas desafiam as lógicas do capital, do Estado e da racionalidade técnica, oferecendo caminhos para a construção de um mundo onde coexistem múltiplas formas de vida, organização e saber.

O conceito de pluriverso, inspirado na máxima zapatista de “um mundo onde caibam muitos mundos”, é central na obra de Escobar (2018). O pluriverso não é apenas uma crítica à homogeneização imposta pelo universalismo eurocêntrico, mas uma proposta afirmativa que reconhece a legitimidade simultânea de diversas cosmovisões e práticas que se articulam em relação estreita com os territórios e as forças não-humanas que os habitam. Nesse sentido, o Comum, na perspectiva de Escobar, não é um modelo abstrato a ser universalizado, mas um horizonte relacional que emerge das práticas concretas de comunidades que vivem em interdependência com rios, montanhas, florestas, animais, espíritos e ancestrais. Essa concepção relacional do Comum contrasta radicalmente com a visão moderna de natureza como recurso passivo ou mercadoria, propondo, em vez disso, uma ecologia de saberes e afetos que reconfigura a política como um exercício de cuidado, reciprocidade e defesa dos modos de vida ameaçados pelo extrativismo e pela colonialidade.

Para Escobar (2018), a construção de um pluriverso exige uma reorientação radi-

cal das práticas de produção de mundos, o que ele denomina design autônomo. Diferentemente do design moderno, que frequentemente serve aos imperativos do capitalismo global e da homogeneização cultural, o design autônomo é uma prática política e ontológica que prioriza a autonomia comunitária e a interdependência radical entre humanos e não-humanos. Inspirado em práticas como as dos povos Nasa e afrocolombianos do Pacífico, Escobar (2014) propõe o conceito de *sentipensar* (sentir-pensar) como um modo de conhecimento que integra razão, afeto e vínculo com o território, desafiando dicotomias modernas como mente/corpo e sujeito/objeto.

Por meio das práticas, as ontologias criam mundos reais. Por exemplo, a imposição de premissas sobre o caráter separado da natureza, bem como a forma de conceber “economia” e “alimentação”, conduz à prática da agricultura de monocultura (em contraste, uma ontologia relacional resulta em formas de cultivo diversas e integradas, como evidenciado pela agroecologia em muitos sistemas de agricultura camponesa ou indígena). A imposição de uma ontologia na qual a montanha é percebida como um ente discreto e inerte, um objeto desprovido de vida, leva à sua eventual destruição, como ocorre na mineração a céu aberto de ouro ou carvão. Se a montanha é vista como um ser senciente, o tratamento dispensado a ela é completamente distinto (Escobar, 2014, p.58)<sup>16</sup>.

O design autônomo, portanto, não se limita à criação de objetos ou soluções técnicas, mas engaja-se em transições pluriversais, processos coletivos que possibilitam a emergência de mundos alternativos em resposta à crise civilizatória. Essas transições se materializam em práticas como a agroecologia, a defesa territorial contra o extrativismo e a revitalização de saberes tradicionais, que reafirmam a agência de entidades não-humanas e a centralidade das relações na construção de mundos justos e sustentáveis. Aqui, vemos uma ressonância direta com o Bem Viver e a crítica de Krenak (2019) à humanidade homogênea e à reificação da natureza.

Dessa maneira, foi possível apresentar como o Sul Global oferece contribuições fundamentais para o debate sobre o Comum, não apenas como crítica ao neoliberalismo ou à gestão estatal da vida, mas como abertura para outros mundos possíveis. A partir de suas cosmologias, práticas comunitárias e epistemologias, autores e autoras como Svampa, Krenak e Escobar nos convidam a repensar a própria ideia de emancipação não como cap-

---

16 “A través de las prácticas, las ontologías crean verdaderos mundos. Por ejemplo, la enacción de premisas sobre el carácter separado de la naturaleza, así como la forma de pensar en “economía” y “alimentación” lleva a la forma de agricultura del monocultivo (en contraste, una ontología relacional lleva a una forma de cultivo diverso e integral, como demuestra la agroecología para muchos sistemas de finca campesinos o indígenas); la enacción de una ontología dentro de la cual la montaña es un ser discreto e inerte, un objeto sin vida, lleva a su eventual destrucción, como en la minería a cielo abierto de oro o carbón. Si la montaña es vista como un ser sintiente, el tratamiento que se le da es completamente diferente.”

tura do Estado ou como retorno a um suposto passado autêntico, mas como construção de vínculos, territórios e subjetividades capazes de sustentar a vida em comum em meio à catástrofe ecológica e civilizatória em curso.

## **Considerações Finais**

A proposta do Comum, em sua multiplicidade conceitual e política, emerge neste artigo como uma alternativa crítica às formas dominantes de organização da vida social, econômica e política que marcam a modernidade capitalista. Longe de se restringir a uma visão eurocentrada ou apenas normativa, o Comum aqui foi reconstruído em diálogo com autores que, desde diferentes margens do sistema-mundo, pensam caminhos para além do binômio Estado-mercado, apostando na potência coletiva, na cooperação radical e na reinvenção da vida comum em tempos de crise sistêmica.

A partir das contribuições de pensadores como Hardt e Negri (2016; 2018), Dardot e Laval (2017a; 2017b), Harcourt (2019; 2023), e articulando essas formulações com epistemologias oriundas do Sul Global, em especial de Maristella Svampa (2019a; 2019b), Ailton Krenak (2019; 2020) e Arturo Escobar (2014; 2018), procuramos ampliar o escopo teórico e político do Comum. O Comum não é aqui uma essência universal nem um modelo fechado de gestão coletiva, mas sim um horizonte em disputa, profundamente enraizado nos conflitos históricos e espaciais por reconhecimento, redistribuição e reapropriação da vida.

A centralidade do Comum como paradigma político exige, portanto, um giro epistêmico e ontológico: abandonar as lógicas da separação e da reificação (humano/natureza, indivíduo/comunidade, conhecimento/território) e considerar a contribuição de cosmologias outras, que afirmam a interdependência radical entre todos os modos de existência. O Bem-Viver, a justiça socioambiental, a soberania territorial e a ideia de pessoa coletiva são expressões desse giro, que recolocam o cuidado, a reciprocidade e a pluralidade no centro da política.

Mais do que uma crítica ao neoliberalismo, ao (neo)extrativismo ou ao produtivismo, trata-se de propor uma ética de co-habitação planetária, fundada na escuta, na pluralidade e na co-construção de mundos. O Comum, assim entendido, não é apenas uma forma de organizar recursos ou resistir a expropriações; é uma maneira de habitar o mundo, de reconstruir vínculos e de reencantar a política.

Recebido em 23 de julho de 2025

Aprovado para publicação em 28 de outubro de 2025.

## Referências

- ALVARO, Daniel. Lo común: reflexiones en torno a un concepto equívoco. **Trans/Form/Ação**, v. 43, n. 4, p. 89-110, 2020.
- CHANCEL, Lucas; PIKETTY, Thomas; SAEZ, Emmanuel; ZUCMAN, Gabriel. **World Inequality Report 2022**. World Inequality Lab, 2022. Disponível em: < [https://wir2022.wid.world/www-site/uploads/2022/03/0098-21\\_WIL\\_RIM\\_RAPPORT\\_A4.pdf](https://wir2022.wid.world/www-site/uploads/2022/03/0098-21_WIL_RIM_RAPPORT_A4.pdf)> . Acesso em: 22 jul. 2025.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017a.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017b.
- DEAN, Jodi. **Communist desire**. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *The Idea of Communism: Volume 2*. Londres: Verso, 2013. p. 77-102.
- ESCOBAR, Arturo. **Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds**. Durham: Duke University Press, 2018.
- ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.
- FERREIRA, Luan C. **A melancolia da esquerda resignada: Reflexões sobre reformismo e neoliberalismo**. *Revista de Ciências Sociais (UFC)*, v. 53, n.1, p. 309-343, 2022.
- FRANCO, Renato. **A relação entre teoria e práxis segundo Adorno**. *Perspectivas*, São Paulo, v. 23, p. 85-99, 2000.
- GURGEL, Clarisse Toscano de Araújo; MENDES, Alexandre Pinto. **Negri leitor de Marx: trabalho imaterial e multidão**. *Liinc em Revista*, v. 6, n. 1, 2010.
- HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARCOURT, Bernard E. **Cooperation: A political, economic, and social theory**. New York: Columbia University Press, 2023.
- HARCOURT, Bernard E. **Critique and praxis**. New York: Columbia University Press, 2019.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Assembly: a organização multitudinária do comum**. Tradução de Lucas Carpinelli, Jefferson Viel. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2018.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro: Editora Record,

2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LECHINI, Gladys. **La cooperación Sur-Sur y la búsqueda de autonomía en América Latina: ¿Mito o realidad?** Relaciones Internacionales, n. 12, p. 55-81, 2009.

LÊNIN, Vladimir. **Que Fazer? Problemas candentes do nosso movimento**. In: \_\_\_\_\_. Obras Escolhidas, v. 1. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1979. p. 79-214.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Marx & Engels Collected Works Vol. 06: Marx and Engels: 1845-1848**. Londres: Lawrence & Wishart, 1976.

NEGRI, Antonio. **Marx além de Marx: ciência da crise e da subversão: Caderno de trabalho sobre os Grundrisse**. São Paulo: Editora Autonomia Literária, 2019.

PANIZZA, Francisco. **La marea rosa**. Análise de Conjuntura OPSA, n. 8, 2006.

PIKETTY, Thomas. **Capital e ideologia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 23-72.

SILVA, Rafael Afonso da. Para “descolonizar” o comum: Um ensaio crítico sobre a obra de Dardot e Laval. **Tempo Social**, v. 33, p. 351-370, 2021.

STREECK, Wolfgang. **Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

SVAMPA, Maristella. **El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur**. Utopía y praxis latinoamericana, v. 24, n. 84, p. 33-54, 2019a.

SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências**. São Paulo: Elefante, 2019b.

SVAMPA, Maristella; SLIPAK, Ariel. **China en América Latina: Del Consenso de los Commodities al Consenso de Beijing**. Revista Ensembles, v. 2, n. 3, p. 34-63, 2015.

TRAVERSO, Enzo. **Melancolía de izquierda: Después de las utopías**. Galaxia Gutenberg (formato digital), 2019.

WRAIGHT, Tom. **From Reagan to Trump: The origins of US neoliberal protectionism.**  
The Political Quarterly, v. 90, n. 4, p. 735-742, 2019.