

TERRITÓRIO, SUBJETIVIDADE E TRABALHO: CHAVES PARA UMA LEITURA GEOGRÁFICA SOBRE O COMUM

Otávio Gomes Rocha¹

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Curitiba, PR, Brasil



Enviado em 13 out. 2023 | Aceito em 2 out. 2023

Resumo: No contexto das lutas indígenas e camponesas e disputas territoriais em diversas regiões da América Latina, a imagem de "bens comuns" ou "territórios de uso comum" aparece como elemento marcante da retórica de mobilização e fator de diferenciação e caracterização de identidades territoriais. Nos processos de luta pela defesa ou retomada de territórios, onde as disputas se expressam, na reapropriação coletiva da riqueza material expropriada ou ameaçada, e na regeneração de formas políticas não convencionais, o comum passa a ser reivindicado como aspecto central da reprodução da vida. Nesse sentido, a ideia de "comum" não é algo previamente instituído, porém processo instituinte; situar a centralidade da ação do "fazer-comum", como verbo, auxilia na compreensão do fenômeno a partir das práticas que o constroem. Entender os processos que envolvem multiplicidade e coexistência das formas sociais comunitárias como processos/sujeitos instituintes, nos leva à ruptura com a noção de comum como objeto estático, coisificado, como vem sendo tratado a partir da ideia de "bem comum". A partir da análise sobre a produção cotidiana do trabalho não-capitalista em comunidades indígenas no México, especialmente na região da Serra Nororiental de Puebla, este trabalho busca contribuir para uma leitura que supere o sentido metafórico do comum nos processos territoriais, estabelecendo uma compreensão deste em termos histórico-geográficos.

Palavras-chave: Comum, território, trabalho, subjetividade, exterioridade

TERRITORY, SUBJECTIVITY AND WORK: KEYS TO A GEOGRAPHICAL READING OF THE COMMON

Abstract: In the context of indigenous and peasant struggles and territorial conflicts in several regions of Latin America, the image of "common goods" or "common lands" appears as a suggestive element of the mobilization rhetoric and a factor of differentiation and characterization of territorial identities. In the processes of struggle for the defense or recovery of territories, where conflicts are expressed in the collective reapropriation of expropriated or threatened material wealth, and the regeneration of unconventional political forms, the common is now claimed as a central aspect of the reproduction of life. In this sense, the idea of "common" is not something established, but an instituent process; Placing the centrality of the action of "making-common", as a verb, helps to understand the phenomenon from the practices that build it. Understanding the processes that involve the multiplicity and coexistence of community social forms as instituent processes/subjects, also leads us to break with the notion of common as a static object, as has been treated from the idea of "common good". Based on the analysis of the daily basis production of non-capitalist work in Mexican indigenous communities, especially in the region of the Sierra Nororiental de Puebla, this work seeks to contribute to a reading that goes beyond the metaphorical sense of "common" in the territorial processes until their understanding in historical-geographical terms.

Keywords: Common; territory; work; subjectivity; exteriority

TERRITORIO, SUBJETIVIDAD Y TRABAJO: CLAVES PARA UNA LECTURA GEOGRÁFICA DEL COMÚN

Resumen: En el contexto de las luchas indígenas y campesinas y las disputas territoriales en varias regiones de América Latina, la imagen de "bienes comunes" o "territorios de uso común" aparece como un elemento sugestivo de la retórica de movilización y un factor de diferenciación y caracterización de identidades territoriales. En los procesos de lucha por la defensa o recuperación de los territorios, donde las disputas se expresan en la reapropiación colectiva de la riqueza material expropiada o amenazada, y en la regeneración de formas políticas no convencionales, lo común es ahora reivindicado como aspecto central de la reproducción de la vida. En este sentido, la idea de "común" no es algo instituido previamente, sino un proceso instituyente; situar la centralidad de la acción del "hacer-común", como verbo, ayuda a comprender el fenómeno a partir de las prácticas que lo construyen. Entender los procesos que involucran la multiplicidad y la coexistencia de formas sociales comunitarias como procesos/sujetos instituyentes, también nos lleva a romper con la noción de común como objeto estático, objetivado, tal como se ha tratado a partir de la idea de "bien común". A partir del análisis sobre la producción cotidiana del trabajo no-capitalista en comunidades indígenas en México, especialmente en la región de la Sierra Nororiental de Puebla, este trabajo busca contribuir para una lectura que va más allá del sentido metafórico de lo común en los procesos territoriales hasta su comprensión en términos histórico-geográficos.

Palabras-clave: Común, territorio, trabajo, subjetividad, exterioridad

Introdução

Normalmente, a ideia de “comum”, no que concerne às questões territoriais, está associada a regimes comunais de posse territorial nas sociedades camponesas. Da *mir* ou da comuna agrária russa, até os *ejidos* mexicanos, dos *kibutzim* israelenses para as diferentes territorialidades dos povos indígenas na América Latina, ou os *open fields* e *common lands*, campos e florestas comunais da Inglaterra pré-capitalista... Por todo o mundo estão presentes, em diferentes momentos históricos, expressões territoriais de coletivização dos meios de vida, da terra e dos recursos naturais. Essas territorialidades comunais, diversas e heterogêneas, aparecem quase sempre permeadas por um “*habitus* do bem comum”, uma forma de organizar a vida e a economia (produtiva e reprodutiva) cuja coesão baseia-se em racionalidades de cooperação, apoio-mútuo, reciprocidade e solidariedade.

A produção social de territórios de uso comum em diversas regiões da América Latina demonstra uma variedade de processos históricos que molda as compreensões sobre este fenômeno a partir de perspectivas distintas. Nos processos de lutas territoriais, onde as disputas se representam, de um lado, na reapropriação coletiva da riqueza material expropriada ou ameaçada e, de outro, na regeneração de formas políticas não-capitalistas, que não se limitam às esferas dominantes da política, o comum, como dimensão da sociabilidade, passa a ser reivindicado como aspecto central da reprodução da vida, pois é a tônica da relação pela qual se está lutando (GUTIERREZ, 2016, p. 32).

Uma leitura geográfica sobre o “comum” não se limita à observação ou descrição da espacialidade deste fenômeno. Ler a geograficidade de um fenômeno é reconhecer sua espacialidade como esfera da possibilidade de existência da multiplicidade, ou seja, a esfera na qual coexistem, simultaneamente, trajetórias distintas. Nas palavras de Massey (2004, p. 8), “sem espaço não há multiplicidade, e sem multiplicidade não há espaço”. Nesse sentido, a riqueza de ler um problema ou fenômeno social sob uma perspectiva geográfica é o reconhecimento da coexistência temporal das diferenças, como espaço de encontros e desencontros de trajetórias relativamente independentes, onde elas coexistem e se afetam mutuamente (MASSEY, 2004, p. 17). É precisamente esta característica que possibilita enxergar o potencial para construir novas trajetórias e ampliar o reconhecimento sobre o fenômeno das lutas sociais pelo comum como processo criativo, ativo, e não estático, romantizado ou residual.

Entender o comum e os aspectos relativos aos processos que envolvem a multiplicidade e a coexistência das formas sociais comunitárias como processos/sujeitos instituintes, nos leva, portanto, à ruptura com a noção de comum ou comunidade como objetos estáticos, coisificados, como haviam sido tratados a partir da ideia de “bem comum”. Assim como orientam estudos recentes (LAVAL e DARDOT, 2015), consideramos que o comum é ação, origina-se no fazer-comum e, portanto, está intrinsecamente associado à noção de trabalho.

Dessa forma, partimos de um breve diálogo com formulações pessimistas e otimistas em relação a dimensão do comum em processos de disputas territoriais, no sentido de ampliar as possibilidades de compreensão como fazer-comum, processo instituinte, construído no cotidiano das relações sociais comunitárias como fenômeno propositivo e em constante transformação. A reflexão se ampara, portanto, na análise sobre a experiência concreta das distintas formas de trabalho não subordinado às relações capitalistas, observadas em sociedades camponesas que se caracterizam pelo uso comunal do território, adotando como caso particular a experiência das comunidades *maseuamej* da Serra Nororiental de Puebla, porção da vertente oriental da Serra Madre mexicana.² A

² As reflexões apresentadas com este trabalho são resultados de investigação de doutorado enfocada em processos de defesa do território comunitário em contextos de conflitos provocados por projetos extrativos nesta região, amparadas

pesquisa foi desenvolvida entre 2016 e 2020, a partir de abordagens metodológicas de investigação participativa, junto a organizações comunitárias, acompanhando processos de organização para a defesa do território.

Territórios comuns, hábitos comuns

Ao longo do último século, cientistas sociais e economistas se dedicaram a interpretar as formas de organização social em torno ao uso comum da terra, chegando a diversas conclusões que, em sua variedade, têm potencial para agradar a todas as predileções ideológicas. Talvez a interpretação mais célebre seja a mais desacertada, mas que serviu de inspiração para muitos estudos situados nas intersecções entre economia, direito e meio ambiente e, conseqüentemente, para deliberações de gestores da política em todo o mundo. Influenciado pela visão neomalthusiana, o biólogo G. Hardin escreveu, em 1968, sobre o que chamou de "a tragédia dos comuns":

Imagine um pasto aberto a todos. É de se esperar que cada vaqueiro vai tentar manter o gado do maior número possível no terreno comum. Tal mecanismo pode funcionar de modo razoavelmente satisfatório durante séculos (...), no entanto, vem o dia do julgamento, ou seja, o dia em que o objetivo a longo prazo desejado de estabilidade social se torne uma realidade. Neste ponto, a lógica inerente do que é comum impiedosamente gera tragédia. Como um ser racional, cada vaqueiro procura maximizar o seu ganho. (...). Aí é que se encontra a tragédia. Cada homem está preso em um sistema que o compele a aumentar seu rebanho sem limites - num mundo que é limitado. Ruína é o destino para o qual todos os homens correm, cada um perseguindo seu próprio interesse em uma sociedade que acredita na liberdade dos bens comuns. Liberdade num terreno baldio (common) traz ruína para todos. (HARDIN, 1968, p. 4)³

O racional, para Hardin, é única e exclusivamente aquilo que pode ser circunscrito pela racionalidade da competição e do individualismo. Uma compreensão da racionalidade que separa os seres humanos e a natureza e entende os primeiros como destruidores consubstanciais desta. Sob esses preceitos, uma situação específica, condicionada a certas circunstâncias históricas e geográficas, produziu uma conclusão generalizada e a estendeu a todas as formas de organização social. Hardin, porém, não poderia compreender seu equívoco metodológico, pois não possuía condições de entender que seu conceito de racionalidade é restrito e definido por uma circunstância histórico-geográfica delimitada, a modernidade ocidental capitalista.

Partindo de uma leitura sobre o mundo real aberta à consideração de outras perspectivas para entender as relações humanas com o território, demonstrou-se economicamente que os melhores resultados podem-se obter desde sistemas de cooperação e apoio mútuo entre os sujeitos envolvidos (OSTROM, 2000). O exercício do direito sobre as coisas não se encontra exclusivamente em âmbitos público e privado. Existe uma esfera alheia a ambas modalidades, chamada de direito comum, que não corresponde à temporalidade pré-moderna ou pré-estatal, como foi descrito por juristas e economistas clássicos. Avaliando a esfera ecológica, a hipótese da tragédia é ainda mais improcedente, uma vez que as áreas na superfície global que se revelam sob modalidades de uso comum são justamente aquelas com os maiores indicadores de biodiversidade (BOEGE, 2008). Ou seja, ainda que se considere os aspectos econômicos sob uma ótica liberal, no cenário de grave crise ambiental os custos econômicos da degradação ecológica também deveriam ser considerados na quantificação da viabilidade do uso comum como prática territorial.

também na experiência pessoal vivenciada durante mais de cinco anos de atividades junto a organizações sociais e atuação como educador em projeto universitário de educação popular.

³ Tradução de Jose Roberto Bonifácio, disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5603756/mod_resource/content/1/a_tragedia_dos_comuns_por_garrett_hardin.pdf, acesso em 11 de outubro de 2022.

Nos territórios camponeses-indígenas do México, por exemplo, mesmo naqueles em que a formalidade da posse territorial não é coletiva, como nos *ejidos* e *comunidades agrarias*, expressam-se relações sociais e formas de uso e aproveitamento do território e dos recursos naturais, onde o comum é uma característica fundamental.⁴ Não obstante, a essência do comum nessas localidades não se encontra nas formas espaciais, mas na multidimensionalidade das relações sociais consuetudinárias. O aspecto central para a reprodução das comunidades tradicionais camponesas não está no território como substrato material para as atividades produtivas, mas nas relações de trabalho que produzem seu território.

Thompson (1998) explica que os pareceres modernos sobre o direito de propriedade surgiram ao longo de processos de transformação agrária no continente europeu, a partir do momento em que a terra se desata dos imperativos da subsistência e torna-se acessível ao mercado. Esta jurisprudência tornou-se instrumento para reorganizar as relações de produção nos contextos coloniais e destituir os territórios dos povos originários.

Thompson também explica que a produção, no campo das ideias, da lógica que sustenta a privatização da terra se deu a partir de John Locke, com a conformação do paradigma sobre a necessidade da individualização: sua filosofia liberal entendia que o índio americano, a diferença dos povos europeus, era pobre por não desenvolver a terra com seu *trabalho*. Esta nova concepção sobre a propriedade agrária orienta a formulação de uma teoria baseada nos princípios da *melhora*. “Nela, a propriedade como um direito ‘natural’ está baseada naquilo que Locke considera como o meio divino de tomar a terra produtiva e lucrativa, ‘melhorá-la’ (*improve it*)”. (WOOD, 2000, p. 21). Ellen Meiksins Wood argumenta que:

A interpretação convencional da teoria da propriedade de Locke sugere que o trabalho estabelece (ou funda) o direito de propriedade, mas, se lermos cuidadosamente o capítulo de Locke sobre a propriedade, veremos com clareza que o que está em questão não é o trabalho enquanto tal, mas a utilização da propriedade de modo produtivo e lucrativo, seu “melhoramento”. Um proprietário (ou senhor de terra) empreendedor, disposto a realizar os “melhoramentos” fundamenta seu direito a propriedade não pelo seu trabalho direto, mas pela exploração produtiva da sua terra pelo trabalho de outras pessoas. (WOOD, 2000, p. 21-22)

Ao atribuir o direito de propriedade à capacidade de melhora da terra, desvincula-se esta da noção de trabalho concreto, conscientemente realizado pelo ser humano na relação direta com o meio de produção e de vida (a terra). Ao contrário, o direito de propriedade se assenta sobre a capacidade de explorar outras pessoas para fazer desta terra mais produtiva, segundo os parâmetros de produtividade capitalistas. Cabe destacar que os territórios comunitários configurados, em sua estrutura formal, como mosaicos de pequenas propriedades privadas individuais não se encontram, necessariamente, mais consumidos pelas dinâmicas do capitalismo em relação a territórios caracterizados pela legalidade da posse coletiva ou pública.⁵

O domínio privado individual/familiar dos terrenos não implica na individualização dos meios de vida, pois o território se constrói a partir de escalas geográficas relacionais, quer dizer, as diferentes escalas do território comunitário estão profundamente vinculadas. Não se pode entender o território do lar ou da unidade familiar produtiva sem tudo aquilo que está ao seu redor, necessário para o

⁴ No México, a institucionalização da territorialidade comunal é nitidamente reconhecível na disposição do artigo 27 constitucional, como base do processo de reforma agrária instituído a partir da primeira metade do século XX, além da notável presença de *ejidos* e *comunidades agrarias* na estrutura fundiária deste país: mais da metade do território nacional compreende terrenos em regimes de propriedade social coletiva (LÓPEZ BÁRCENAS, 2017).

⁵ Marx expôs este argumento ao defender a continuidade da comuna agrária russa e recusar a inevitabilidade histórica da conversão das terras comunais em propriedade privada como parte do processo do desenvolvimento do capitalismo. Considerando o dualismo dessa formação social, a comuna agrária, que combinava a propriedade privada da terra habitada e territórios comunais, Marx argumenta que “tanto seu elemento propriedade pode superar o elemento coletivo quanto o contrário pode acontecer. Tudo depende do contexto histórico em que ela [a comuna agrária] se situe” (MARX, 2017, p 175).

desenvolvimento dos meios de vida. Contudo, se o comum se reproduz territorialmente no presente, em conflito constante com a expansão capitalista, quem é o sujeito responsável pela sua reprodução?

Ser de comunidade: subjetividade do comum e exterioridade

“Para nosotros que somos de comunidad, tener una planta de energía solar es difícil, pues uno de estos cuesta... Como 25 o 30 mil pesos. Pero si nos juntamos, buscamos un apoyo, algún crédito que puede ofrecer la cooperativa, pues, si puede ser posible”. Com estas palavras, um jovem *maseual* habitante de Cuetzalan, no México, explicava o interesse de sua organização em investir na geração de energia solar. *Ser de comunidade*, para o povo *maseual*, possui um significado muito mais complexo do que ter nascido e viver em uma localidade rural. Configura uma potente identidade de classe, em sentido amplo, que aglutina séculos de opressão, exclusão e violência. *Ser de comunidade* é mais que viver num espaço comunitário. *Ser de comunidade* é ser camponês em oposição ao cidadão, é ser indígena (*maseual*) em oposição ao não-indígena (*koyomej*)⁶.

O que significa “ser de comunidade”? Quem é o sujeito do comum? O profundo da subjetividade que se molda como pertencimento a algo próprio, afirmativo, porém ao mesmo tempo como negação do mundo do capital, concebe-se na reafirmação de si mesmo como “fonte viva de valor” (MARX, 2011, p.364). Quer dizer, uma subjetividade que se assume como trabalho entendido como não-capital, “trabalho vivo”, que é concebido ao mesmo tempo de forma negativa e positiva. Negativa, como “pobreza absoluta”, não como carência, mas como “completa exclusão da riqueza objetiva”, e positiva, como fonte viva de valor, ou seja, “possibilidade universal da riqueza como sujeito e como atividade” (MARX, 2011 p. 365).

Ser de comunidade é subjetividade-ação: enfatiza o lugar de enunciação como verbo, alteridade ativa desde o trabalho *não-objetivado*, nas palavras de Enrique Dussel, “el trabajo como actividad de la subjetividad humano-viviente, corporalidad, rostro y manos sensibles” (DUSSEL, 1991, p. 142). Consiste em afastar-se do mundo da acumulação capitalista, recusar a riqueza dos bens produzidos pela exploração do trabalho feito objeto, e recriar a essência do trabalho como existência antitética ao capital.

A vida em comunidade – o comum – configura, em termos dialéticos, o aspecto mais profundo da luta de classes. Da “tensão criativa” entre os aspectos positivo e negativo do processo instituinte da subjetividade-ação do comum, fundamenta-se a criação de uma subjetividade revolucionária, recriando um sentido de classe antagônico ao capital. O comum, enquanto atividade realizada pelo sujeito é a possibilidade universal da riqueza como produto do trabalho humano. Trata-se de uma potência inicialmente externa ao capital, visto por este como “pobreza absoluta”: o *pobre*, o índio, o camponês (DUSSEL, 1991). Ao referenciar-se como alguém que é de comunidade, o sujeito constitui sua alteridade como o Outro que não sujeito da modernidade. Não como sua exterioridade anterior, porém como positividade construída desde a consciência de que sua capacidade de trabalho não quer ser subsumida pelo processo do capital. O sujeito autorreferenciado como alguém que é de comunidade, compreende que seu trabalho é trabalho vivo, e que a pretensa produção de valor por parte do capital provém do fato de ter subsumido a exterioridade da fonte criadora de valor: o trabalho vivo (HOPKINS, 2016, p. 10).

Devido à profundidade do que implica pôr em perspectiva a exterioridade como elemento afirmativo e como ação, processo instituinte de subjetividades transformadoras, pode-se afirmar a

⁶ *Maseumej* e *koyomej* são as formas pluralizadas dos termos *maseual* e *koyot*, na língua Nahuatl da Serra de Puebla (ISO 639-3: ncj) e representam a dualidade da identidade indígena e não-indígena, para os habitantes da região. Mais que uma autodenominação étnica, o termo “*maseual*” faz referência à subjetividade comunitária, em oposição direta ao sujeito alheio, “*mestizo*”, “*koyomej*” ou cidadão.

riqueza em conteúdo do significado de reconhecer-se como *sujeito comunitário*. Ser de comunidade, não ser de *uma* comunidade. Significa atribuir-se a si mesmo o sentido metafísico de pertencer ao povo, ao domínio do *popular*, e à comunidade, ao “domínio do comum”, ambos como exterioridade/alteridade antitética e crítica ao capital.

De um lado, constituir-se enquanto sujeito comunitário é afirmar-se dialeticamente (como negação da negação) outra coisa, que não a burguesia, o *koyomej* ou o “*não-maseual*”. Portanto, estabelece um processo de liberação, uma subjetividade que enfrenta cara-a-cara (nas palavras de Dussel) a totalidade do capital e seu processo de dominação constituindo-se antagonismo de classe em seu sentido mais evidente. *Ser de comunidade é ser do povo* e, portanto, é ser pobre; não como algo estrito à realidade socioeconômica, mas como categoria política positiva, condição última da liberdade que é impossível de ser subsumida e negada em sua totalidade pelo capital (HOPKINS, 2016, p. 7).

A noção política de *povo*, ou do “popular”, tem sido vinculada, ao longo do último século, com o conteúdo de movimentos políticos de escalas nacionais em diversos países latino-americanos. Sob esta estampa se configuraram uma variedade de atores sociais e coletivos em cujo contexto o “popular” surge a partir da ambição de reconstruir o Estado nacional e alterar a relação entre a classe trabalhadora e o governo, ou seja, de modificar a relação de mando que organiza o vínculo estatal (GUTIÉRREZ, 2017, p. 35).

Nesse processo se enquadra uma dupla semântica da construção histórica da categoria *povo*, desde o interior da totalidade capitalista e desde sua exterioridade. Gutierrez identifica nessa dupla condição os binômios “nacional-popular” e “comunitário-popular”. Se a primeira está vinculada a atores coletivos que buscam a transformação social pelo Estado, a segunda, constituída a partir da exterioridade, relacionada com as formas de trabalho não-objetivado, ao trabalho vivo, tem no comum o seu ponto de partida.

A ação coletiva pela defesa do território está associada com a identificação coletiva a este território, e esta identificação é também autoconstrução de uma subjetividade de luta que resgata processos históricos de opressão e exploração. A exterioridade como práxis transformadora de estruturas sociais está associada à luta pela vida em comunidade, pelo comum. Uma leitura deste conflito não se pode dar a partir do interior do sistema, ou seja, desde a totalidade que compõe a modernidade ocidental capitalista.

Se a exterioridade pode ser uma metáfora geográfica para compreender a radicalidade e a heterogeneidade histórica (tensões de simultaneidades) das relações não capitalistas baseadas no trabalho não objetivado como fonte viva de valor, e os processos de produção de subjetividades e identidades comunitárias, como se produz o comum? Entendemos que o comum está relacionado a esta exterioridade, entretanto é importante caracterizar o que estamos entendendo por comum.

Dos bens comuns ao fazer-comum

Em diversos processos recentes de mobilização social associados a disputas territoriais, observando o contexto das lutas indígenas e camponesas no continente latino-americano nas três últimas décadas, a ideia do comum adquire relevância, pois constitui um dos aspectos centrais da relação que está sendo disputada, além do território em si.⁷ Assim, torna-se evidente que o comum nesses territórios não é algo instituído, mas um processo instituinte. Ou seja, o uso compartilhado e solidário do território não é anterior às práticas sociais de “comunalização”, do “pôr em comum”, ou

⁷ Este contexto vem sendo analisado de forma ampliada por autores como Raquel Gutiérrez, Raúl Zibechi, Mina Lorena Navarro, Carlos Walter Porto-Gonçalves, entre outros.

melhor, do **fazer-comum**. Como afirma Porto-Gonçalves (1999, p. 84), “não há habitat que não comporte habitus, não há instituído que não tenha processos/sujeitos instituintes portados/incorporados pelos que o habitam”. Localizar a centralidade da questão no fazer-comum, como verbo, ajuda-nos a compreender o fenômeno da produção territorial do comum além do instituído, e compreender o processo instituinte baseado nas práticas e racionalidades que o compõem. Esse raciocínio ajuda a desmistificar e desconstruir o essencialismo que tem sido produzido sobre essa palavra nas últimas décadas.

A primeira condição que confunde a compreensão sobre o fenômeno do comum nas disputas territoriais é a exclusividade do binômio público/privado no conflito entre classes e grupos sociais. Esta dualidade exclui a experiência concreta de mobilização, organização e luta social justamente nos territórios onde estão sendo construídas as resistências mais proíficas frente ao sistema capitalista. A luta pela defesa do território, da vida comunitária e da gestão coletiva da política não se enquadra na racionalidade estatal e a sobreposição destas lógicas, muitas vezes, é inconciliável.

Por um lado, a ideia de que o Estado – representante por antonomásia do âmbito público – configura a melhor oposição ante as forças do capital e, conseqüentemente, constitui-se como ator protagonista nos processos de transformação social, baseia-se na falsa dualidade entre público e privado, reduzindo a complexidade dos processos sociais. Segundo Laval e Dardot (2016, p. 5), a separação entre funcionários e usuários promove o distanciamento do cidadão da política, transformando-o em consumidor. Assim, a forma política estatal impede, por sua própria natureza, o fortalecimento da comunidade e do comum como práxis anticapitalista e distanciada conceitualmente do âmbito público. O ideário liberal engendra a oposição forjada entre sociedade e comunidade, inculcando a ideia de que esta deve ser destruída para que aquela seja paulatinamente fortalecida no progresso humano.

Laval e Dardot denominaram “segunda tragédia dos comuns” a tentativa fracassada de estabelecer um regime econômico de controle estatal sobre os territórios e recursos comuns, em nome de um “bem comum” universal, processo que os autores classificam como a captura burocrática do comum. Dessa forma ocorre a supressão do aspecto político como qualidade que emerge da diversidade da inter-relação humana, ou da dimensão de antagonismo constitutiva das sociedades humanas, que perece ante a política como conjunto de práticas e instituições através das quais se cria uma ordem social determinada (MOUFFE, 2007, p. 16). Enfatizar o aspecto político como dimensão concreta da ação humana, aclara a compreensão do comum como processo que não se resigna a dualidade público-privado.

Não obstante, frequentemente reflexões centradas no comum/comunidade como eixo central da história caminham sobre conteúdos “essencializados” e afastados da realidade social concreta. O campo de debate que emprega os conceitos de comum, comunidade ou bens comuns para analisar os conflitos sociais e disputas territoriais é amplo e, muitas vezes, impreciso, deixando espaços para interpretações romantizadas e dissociadas da práxis. Esta imprecisão se configura sob dois esquemas principais: 1) compreensões modernas oriundas da racionalidade eurocêntrica (em sua matriz filosófica, jurídica ou econômica); 2) interpretações românticas ou essencialistas que tentam deslindar-se do pensamento eurocêntrico, porém perdem-se da dimensão prática.

A tradição econômica que tem se dedicado a pesquisar os modelos de gestão comunal de terras e recursos tem Elinor Ostrom como principal referente. A autora é responsável pela exponente visibilidade do tema nas últimas décadas, conhecida pela corrente “*common studies*”. No entanto, sua análise econômica carece de um desafio político-estratégico que compreenda a produção dos comuns como horizonte de futuro e alternativa ao capital. Os territórios comunais são, sem exceção, produtos de lutas e conflitos, e de seus sujeitos históricos, mais que indivíduos gestores de recursos coletivos. Desta forma, a perspectiva que origina os “estudos do comum” fica presa à escala dos

arranjos locais, perdendo de vista o sistema social em seu conjunto e as relações de poder hierarquicamente construídas, como o racismo, o patriarcado e as estruturas econômicas.

Por outro lado, tentativas de avançar para uma perspectiva que reconheça as subjetividades do comum como horizonte concreto de libertação das sociedades humanas, muitas vezes acabam provocando o mesmo efeito de neutralizar a centralidade da ação. Apesar da pertinência do enfoque sob este prisma, o distanciamento dos pesquisadores aos processos concretos de construção do comum induz a divagações conceituais que perdem seus pontos de contato com a transformação da realidade.

O que se produz a partir do abuso da teoria é uma panaceia do comum, como se dizer que a água, as matas e os minerais já não se tratam de recursos naturais, porém de bens comuns, seria suficiente para construir uma nova utopia. O engano ocorre, muitas vezes, pela redução de toda a carga que contém o comum como prática social à ideia de bem comum ou bens comuns. Sobre estes, é importante assinalar que “los bienes comunes no nacen desde una teoría, la que sí podría ser homogénea. No son productos de escritorio. Tampoco son una cosa, aunque la palabra “bien” nos induce fácilmente a crearlo” (DIETSCHY, 2016, p. 5). Não pode existir, portanto, bem comum sem que haja comunidade, pois o “bem”, seja como “coisa” ou como “condição”, não constitui em si uma prática social e, tampouco, é o que garante a subsistência da vida comunitária. As características do que é comum dependem do tipo de atividade dos sujeitos que o instituem e os mantêm vivo. Quer dizer, um “rio comum” não é o rio, mas a conexão existente entre este rio e o coletivo que o cuida e é cuidado por ele.

Nesse sentido, o conceito de comum somente é compreensível desde a ruptura da polaridade sujeito/objeto, assim como de sociedade/natureza. Segundo Linebaugh,

Hablar de los comunes como si fueran recursos naturales es como mínimo engañoso y puede llegar a ser peligroso: los comunes son una actividad y, en cualquier caso, expresan relaciones sociales inseparables de las relaciones con la naturaleza. Sería mejor conservar la palabra como verbo, como actividad, antes que, como un nombre, un sustantivo. (LINEBAUGH, 2013, p. 283)

Além disso, tentativas de fazer do vocabulário do comum/comunal uma proposta universal para a luta antissistêmica, produzidos nos centros hegemônicos do saber, ainda que reconheçam a heterogeneidade histórico-estrutural do sistema-mundo, não são capazes de dialogar com a experiência concreta. Dessa forma, escritos como os de Hardt e Negri (2011) contém uma fragilidade fundamental⁸, pela tentativa de compelir a ideia de “comum” como algo que surge naturalmente de uma sequência lógica a partir dos conceitos de “império” e “multitude”, sendo estas, propostas construídas em sentido contrário ao que defendem em *Commonwealth* como sua sequência natural (DRISKOLL, 2011: 331). Em sua reflexão, a ideia de comum fica imobilizada na forma do “instituído” ou produto final de uma ação abstrata sem qualquer relação com a historicidade dos fatos concretos, os sujeitos sociais e a produção de territórios comunitários. Assim, todo o esforço intelectual por fazer do comum o horizonte da luta anticapitalista global é em vão, pois segue sendo um comum universal e abstrato, sem qualquer sujeito definido.

Os franceses Laval e Dardot, outros destacados autores do pensamento crítico contemporâneo, dão um passo adiante, porém a cortina que separa suas reflexões da realidade concreta também resulta em projeções político-estratégicas sobre universalidades abstratas, sem

⁸ A fragilidade conceitual reside na tomada dos conceitos foucaultianos de dispositivo e biopolítica como pontos de partida para definir o que os autores entendem por “comum”. Engendram-no a partir da separação entre o que chamam “material” e “artificial”, quer dizer, os bens materiais do território e os elementos imateriais como linguagens, imagens, conhecimentos, códigos e práticas (HARDT e NEGRI, 2011, p. 150) e situando ambos “dispositivos” como resultado final de uma ação anterior, que não podem explicar.

qualquer geograficidade. Sua contribuição é relevante por dar prioridade ao *instituinte* sobre o *instituído* (LAVAL e DARDOT, 2015, p. 477) e reivindicar a práxis instituinte do comum como práxis emancipadora que não parte de um não-lugar abstrato, mas que sempre tem que ser cumprida *in situ*, “em” e “a partir de” condições geográficas determinadas para suscitar a necessidade de uma política do comum, quer dizer, uma política que faça do comum um princípio de transformação social. Os autores afirmam que sua teoria do comum não pretende ser universal, ahistórica ou independente das condições temporais e geográficas. Não obstante, a inevitável perda do referente geográfico ao passar de uma reflexão teórica sem arraigo a uma proposta política universal contradiz os matizes antissistêmicos que ambicionam.

Para enfatizar a atualidade de suas proposições teóricas, os autores argumentam acerca das diferenças históricas em relação ao contexto analisado por Marx quando descreveu o processo de acumulação originária, no qual a supressão dos terrenos comuns permitia que a força de trabalho liberada se convertesse em ingrediente da reprodução ampliada do capital. “Já não estamos nesse momento” (LAVAL e DARDOT, 2015, p. 153), afirmam os autores, ao assinalar que o comum residiria, pois, na autonomia relativa conquistada pelos trabalhadores assalariados já separados de seus meios de produção, em sua “propriedade social” ou conjunto de direitos ou dispositivos destinados a satisfazer necessidades coletivas. Dessa forma, ignoram o desenvolvimento desigual do capitalismo, e processos como a superexploração, escravidão e saqueio permanente promovido nas periferias do sistema-mundo, que viabilizam a permanência da acumulação originária como sustentação da ampliação do capital nos centros globais.

Assim, o ensaio sobre o comum de Laval e Dardot, ao mesmo tempo em que explicita não aspirar ser uma narrativa universal, tampouco assume seus limites geográficos. Apresenta-se como proposta política para superar o capitalismo global, porém não parece ser capaz de dialogar com a produção intelectual do “resto do mundo”⁹.

A crítica de Silva (2021) vai no mesmo sentido, ao afirmar que a “arqueologia do comum” promovida por Laval e Dardot se enfoca em recuperar a trajetória filosófica de Aristóteles a Kant, mas ignora conceitos bastante conhecidos das tradições andinas, maya ou mapuche, por exemplo, apesar de registrarem a inspiração ameríndia dos movimentos que tem protagonizado a luta pelos comuns no século XXI. A mesma observação é feita por Haesbaert (2021, p. 303), ao afirmar que “embora faltem em Dardot e Laval maiores referências à múltipla experiência latino-americana, é aqui, no contexto geo-histórico da “América Latina” –ou de Abya Yala, que encontramos algumas das experiências mais ricas em termos de luta por autonomia e exercício do comum”. Uma discussão que se aferra à potencialidade revolucionária das relações sociais comunitárias, não pode se dar ao luxo de ignorar, por um lado, a heterogeneidade histórico-estrutural do modo de produção capitalista e, por outro, a coexistência das diferentes trajetórias socioespaciais ou o espaço da multiplicidade, sobre o qual nos advertiu Massey (2004).

Haesbaert, por sua vez, a partir das virtudes de uma visão geográfica, de ampla base conceitual sobre a multiterritorialidade e uma auspiciosa capacidade de absorver e valorizar as lutas socioterritoriais, aproxima-se ao debate da territorialidade do comum, tomando como caso de análise a experiência autonomista da comunidade *purépecha* de Cherán, em Michoacán, México. Os elementos de análise considerados pelo autor, bem como o método utilizado, levam-no a acentuar a importância sobre os resultados da luta do movimento autonomista – que não é menor, dada a singularidade dessa experiência social – e as imagens projetadas por este movimento político-social no território. A realização territorial do comum, para o autor, estaria vinculada ao exercício da

⁹ Da extensa lista de autores citados na obra “Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI”, a exceção de Vandana Shiva, não há qualquer menção a pensadores latino-americanos, africanos ou asiáticos.

autonomia e a necessidade de limites territoriais constituídos no processo de defesa do território, prerrogativas para o autogoverno e o exercício do comum (HAESBAERT, 2021).

Não obstante, sua análise mostra-se limitada por não incorporar a dimensão do cotidiano na produção do território (do) comum e, assim, não enxergar que as relações sociais comunitárias existentes neste caso precedem, e muito, a insurreição que deu início a seu processo autônomo, em 2011, e que o fazer-comum não se origina na *autodefensa* comunitária ou no exercício autonomista da política. É justamente o processo inverso: ele parte das cozinhas, das *milpas*, das *faenas*, festas e tradições culturais, ou melhor, do trabalho concreto realizado coletivamente em cada uma dessas instâncias. E a apreensão do cotidiano no território, para compreender as relações socioterritoriais historicamente constituídas, requer envolvimento, tempo e outros instrumentos de campo em processos de investigação.

O comum, seja como forma política, horizonte de transformação social ou prática de vida, é indissociável do território de vida em que se constrói e do coletivo que o constrói, sob determinada circunstância sociocultural, histórica e geográfica. É a construção permanente da integridade da vida e do trabalho, o trabalho não-objetivado, processo no qual *ser de comunidade* e *ser do povo* (comunitário e popular), são, ao mesmo tempo, as condições primárias de pertencimento e subjetividade. Ou seja, o comum como práxis, o fazer-comum, está relacionado, em primeira instância, ao trabalho concreto e à subjetividade comunitária como identidade e consciência de classe.

Trabalho não-objetivado e a territorialização do comum: o caso das comunidades *maseualmej* da Serra Nororiental de Puebla (México)

Diversos povos indígenas e camponeses do México, de matrizes linguísticas distintas, possuem em seu vocabulário cotidiano a palavra *tequio*, como significante das relações de apoio mútuo desempenhadas no interior das comunidades. Originário do idioma náhuatl (*tekitl*, o *tekit*, na variante linguística própria da região da Serra Nororiental de Puebla), o *tequio* está relacionado com a obrigação ("*obligación*", diria o poeta zapoteco Jaime Luna) dos integrantes da comunidade com o coletivo que a conforma. Não obstante, em contextos de ausência do aparato público do Estado – seja por omissão ou rejeição – para muitas comunidades indígenas no México, o *tequio* é peça chave para o funcionamento das relações sociais e políticas internas.

A característica do *tequio* que vincula o aspecto comunitário ao público é a que articula a coesão política no interior das comunidades. Neste sentido, o desempenho do ofício público não se encontra separado do consumo dos serviços públicos, pois o exercício dos cargos políticos nos sistemas tradicionais se vincula ao reconhecimento dos trabalhos realizados cotidianamente pelos indivíduos¹⁰. Segundo Regino Montes (1999), "es a partir de esta institución como se ha logrado construir en las comunidades la infraestructura hasta hoy existente. Los servicios comunitarios de agua, luz, caminos y otras necesidades, han logrado ponerse en marcha de manera oportuna gracias a la colaboración colectiva".

Os povos indígenas do México, em sua maioria, são constituídos por um "comunitarismo", ou uma forma de organização comunal, que se caracteriza por três valores fundamentais: autoridade rotativa como base da organização comunal, solidariedade e apoio mútuo (OTTALENGO, 2000, p. 747). Há um quarto elemento que poderíamos destacar devido a sua importância para a permanência e atualidade do trabalho comunitário e da organização comunal viva nos territórios indígenas

¹⁰ No estado de Oaxaca, por exemplo, o *tequio* se estabelece legalmente, de acordo com os usos e costumes instituídos nos municípios, obrigando as autoridades municipais a reconhecer o serviço comunitário como expressão de solidariedade e podem ser considerados por lei como pagamento de tributos municipais (Const. Oaxaca art. 12).

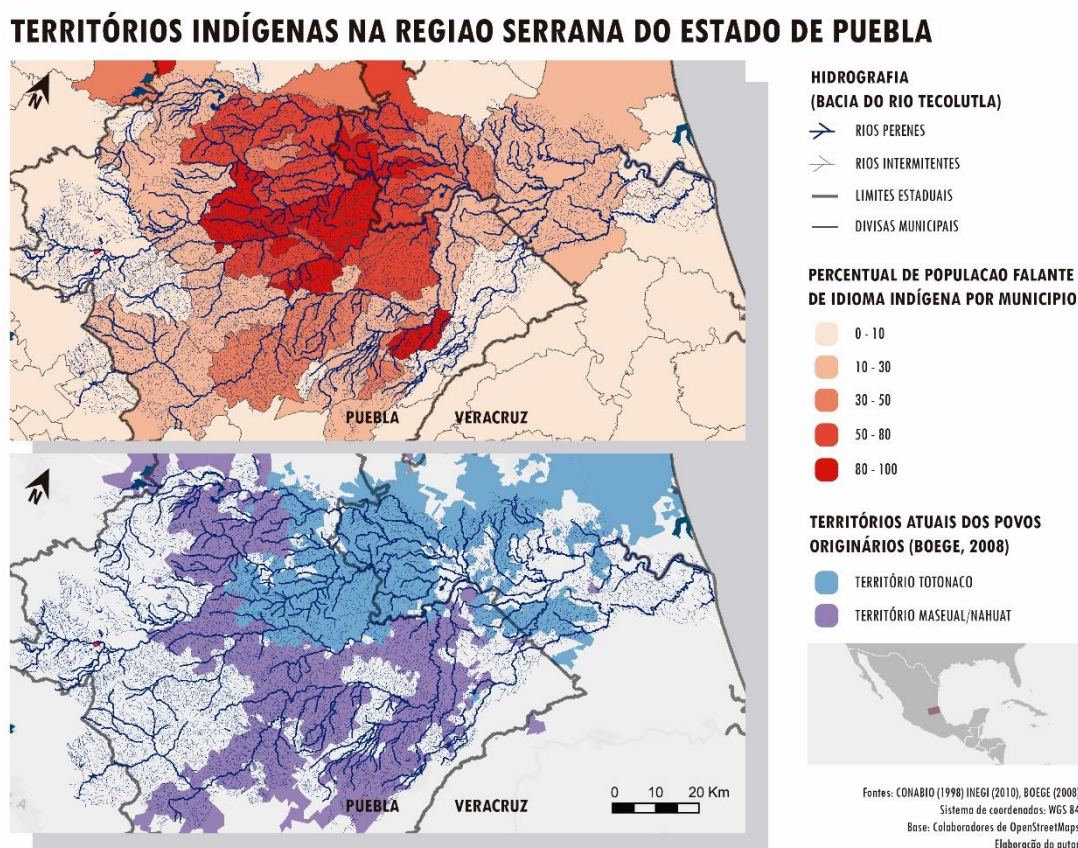
mexicanos, que é a *fiesta*. Mais que um momento de celebração, normalmente associado à esfera religiosa, as festividades comunitárias são um componente territorial indispensável para a construção permanente e intergeracional das práticas de trabalho comunitário.

Desde uma perspectiva macroescalar, esta forma de organização comunal atravessou o período colonial sob a denominação de “República de Índios” a partir da consolidação de um modelo de política colonial que buscava estabilizar estes territórios, obter vantagens econômicas e promover o catolicismo entre os povos originários. Durante o século XVIII, muitos territórios indígenas, apesar do etnocídio sistemático e permanente, preservaram em sua cotidianidade de resistência saberes e práticas culturais, como o sistema de cargos, instituições políticas próprias, manifestações culturais sincretizadas ao catolicismo popular, a prática do trabalho coletivo e as obrigações comunitárias (OTTALENGO, 2000, p. 749).

A região conhecida como Serra Nororiental do estado de Puebla é um espaço que se caracteriza pela ampla variação de altitudes em curtas distâncias, condicionando a existência de “pisos ecológicos”, ambientes de clima, solos e vegetação diferenciadas, favorecendo a possibilidade de existir, numa zona relativamente pequena, enorme agrobiodiversidade. Seu histórico de conflitos reconfigurou continuamente a relação dos povos serranos com seu território ao longo dos últimos séculos. *Maseualmej* e *Tutunakus* (totonacos), grupos étnicos que coabitam esse território e compartilham elementos culturais e grande parte de seu modo de vida, experimentaram o conflito social entre indígenas e não-indígenas desde o início da invasão colonial, de forma mais intensa nos dois últimos séculos, e são atores fundamentais no processo de reconfiguração permanente do ambiente social-natural.

O mapa representado na Figura 1 localiza a distribuição espacial de ambos grupos étnicos, assim como a presença indígena em comparação aos não-indígenas, por município.

Figura 1 - Territórios indígenas na região serrana do estado de Puebla (México)



Podemos verificar que este território abriga população de maioria indígena, que se dedica, ordinariamente, a trabalhar a terra. A alta densidade demográfica e a atividade agrícola não são fatores adversos à sustentabilidade da paisagem ecológica densa e biodiversificada, ao contrário, constituem elementos que a favorecem. Parcelas ocupadas por famílias indígenas possuem, via de regra, melhores indicadores de diversidade ecológica. Não obstante, ao contrário do cenário habitual mexicano onde o usufruto da terra por camponeses indígenas está vinculado a estruturas fundiárias coletivas, *ejidal* ou *comunal*, nesta região seus habitantes mantiveram, em decorrência de alguns eventos históricos particulares, sua territorialidade de uso e ocupação da terra sobre uma estrutura majoritariamente minifundista, como propriedades privadas individuais.

Para a produção cotidiana do território das comunidades *maseualmej*, o trabalho comunitário constitui um ente fundamental, porém a diversidade de formas na qual se expressa não permite que se estabeleça uma caracterização uniforme. Ao contrário, para compreender o sentido ontológico do trabalho que produz o ser social/comunitário da subjetividade *maseual* e sua territorialidade imanente, é necessário identificar a diversidade de formas existentes e os sentidos vinculados. Desde uma tradução apressada, identifica-se *tekit* como a palavra do idioma nahuatl para a generalização do que entendemos nos dialetos latinos como *trabalho*. Não obstante, o sentido prático construído desde a visão de mundo *maseual* denota à palavra *tekit* um significado diametralmente oposto à noção moderna/ocidental de trabalho. Se a etimologia latina do trabalho remete à tortura (*tripalium*), o *tekit*, ao contrário, indica liberação. O termo aglutina, num conceito amplo, a realização humana através da práxis transformadora de si e do território, agrupando as múltiplas funções vitais necessárias para a construção permanente de um horizonte de vida digna em comunidade (*yeknemilis*).

O sentido de *tekit* está relacionado diretamente com a terra e a relação inseparável desta com a atividade humana fundamental para o povo maseual, a agricultura. Remete, diretamente, ao trabalho camponês por excelência: o cultivo da *milaj/milpa*¹¹. A milpa conforma, portanto, o espaço primordial do *tekit*; sem trabalho, não existe o milho, e se não há milho, não há comunidade. Contudo, o significado de *tekit* não se restringe ao labor da terra propriamente dito, assim como ser camponês não é sinônimo de ser agricultor. Se refere as atividades que permeiam a vida camponesa em seu sentido amplo e são apreciadas e reconhecidas como atividades geradoras de valor. Segundo Polanyi (2000, p. 215):

Tradicionalmente, a terra e o trabalho não são separados: o trabalho é parte da vida, a terra continua sendo parte da natureza, a vida e a natureza formam um todo articulado. A terra se liga, assim, às organizações de parentesco, vizinhança, profissão e credo - como a tribo e o templo, a aldeia, a guilda e a igreja.

O significado de *tekit* se opõe ao sentido moderno de trabalho associado à esfera produtiva, porque este é motivado pela geração de valor de troca e aquele, pelo valor de uso. Uma demonstração clara dessa diferença reside na compreensão do *tekit* sobre o trabalho doméstico e o exercício do cuidado de si e do outro, das atividades familiares, desde a recolecção de lenha e plantas de uso alimentício e medicinal, o cuidado das crianças e dos idosos. Quer dizer, ao contrário da construção moderna do conceito de trabalho associado à produção de valores de troca, desde a cosmovisão *maseual* o trabalho feminino é considerado trabalho. Trata-se de uma ontologia do trabalho que se concebe como atividade que realiza a essencialidade humana e não promove a separação entre pessoas e território, ou entre sociedade e natureza, mas sua integração.

¹¹ A *milpa* é um sistema agrícola tradicional dos povos mesoamericanos que otimiza o aproveitamento da terra, baseado na policultura, cujos principais produtos são milho, feijão, abóbora, além de uma infinidade de ervas e outras espécies comestíveis.

O *tekit* é, portanto, um conceito multiforme e multiescalar, se erige a partir de relações que podem ser de ordem individual, familiar ou comunitária, cujo sentido reside no horizonte de construção da vida e do bem-estar coletivo.

Nas comunidades *maseualmej* dos municípios da Serra Nororiental de Puebla o termo *faena* é mais utilizado no sentido que normalmente se identifica como *tequio* para os povos originários de Oaxaca, *mutirão* no Brasil ou *minga*, em contextos andinos, ou o que entendemos como trabalho coletivo não remunerado. A palavra *faena* tem raiz etimológica latina e remonta ao vocábulo *facienda*, que significa “aquilo que se deve fazer”, ou os “afazeres”. Ao mesmo tempo, tem uma relação simbólica com a terra e o território, pois sua origem está associada aos afazeres cotidianos de manutenção do espaço da vida comunitária. Fazer *faena* é trabalhar em grupo por algum objetivo coletivo, cujo beneficiário direto é, usualmente, o mesmo coletivo ou a comunidade em sua totalidade. Ainda que se possa considerar o sentido de “fazer *faena*” para um beneficiário particular, em geral tem um caráter público e de prestação de serviço ao coletivo.

No município de Cuetzalan del Progreso, por exemplo, o serviço de captação e distribuição de água potável aos domicílios não está sob administração do Estado ou concessionado a atores privados. São os Comitês de Água, entidades cidadãs conformadas por representantes comunitários eleitos para tal fim, os encarregados de administrar o cuidado e usufruto dos recursos hídricos. Este serviço se organiza na articulação de 16 comitês localizados nas distintas regiões do município e que atendem, cada um deles, a um determinado número de comunidades e usuários, e um Comitê Central de Água, encarregado de articular as ações. Apesar de, em alguns casos, o exercício do cargo poder estar associado ao exercício de disputas pelo poder político ou enviesado neste sentido, trata-se de uma função exercida a partir da experiência e conhecimento empírico dos atores envolvidos.

No campo mexicano não é improvável encontrar localidades onde a gestão dos recursos hídricos é realizada a partir da iniciativa comunitária, sobretudo naqueles lugares onde a posse formal do território está baseada na propriedade coletiva. Nestes territórios, a cultura de organização popular para a gestão dos recursos naturais e o trabalho comunitário destinado a este fim são intrínsecos à organização *ejidal* existente que responde a uma estrutura consolidada e institucionalizada de organização coletiva. No caso de Cuetzalan, município cuja estrutura agrária se conforma integralmente por pequenas propriedades privadas, os comitês de água exercem um papel essencial para o funcionamento pleno da gestão comunitária do território.

Os atores que participam na gestão comunitária dos recursos naturais, legítimos representantes da esfera do comum, vêm manifestando sua postura pela defesa da água e do território como direito universal e acessível a todos os habitantes, frente a crescentes processos privatizadores que limitam o acesso a estes recursos.¹² Trata-se de um movimento construído na raiz do trabalho cotidiano e esforço dos sujeitos que tem plena consciência da importância do cuidado sobre os recursos naturais, percebidos como entidades vivas que devem ser defendidas e respeitadas.

A fim de proporcionar uma melhor compreensão sobre a multidimensionalidade e multiescalaridade das formas de trabalho que realizam o fazer-comum nas comunidades *maseualmej* da região nororiental de Puebla e que constituem a dimensão comunal do território, agrupamos as práticas de *faena* em cinco diferentes tipificações.

a) Trabalhos comunitários relacionados com a prestação de serviços destinados à comunidade e realização de obras públicas, como as já mencionadas *faenas* de água, construção, manutenção e

¹² Se observa recentemente um crescente processo de monopolização e acumulação de terrenos por parte de atores alheios, principalmente em porções do território que conservam importantes mananciais e áreas extensas de vegetação primária. Apesar da complexidade prática de mensurar este fenômeno, a percepção sobre ele é compartilhada por diferentes coletivos e organizações que atuam na conservação dos recursos comunitários do município.

limpeza de vias públicas, estradas e caminhos, cuidado e conservação de equipamentos públicos, segurança e vigilância comunitária, etc. Alguns exemplos concretos que podem ser mencionados são as estruturas físicas destinadas à captação e distribuição de água fluvial, equipamentos de uso coletivo como tanques para lavar roupa, manutenção de estradas rurais e construção de redutores de velocidade, limpeza de terrenos de uso coletivo, entre outros.

Tradicionalmente, este tipo de trabalho é agenciado por comitês eleitos para fins específicos ou, na maioria dos casos, pela autoridade comunitária das *juntas auxiliares* (subdivisão distrital dos municípios) e os *jueces de paz* de cada comunidade¹³, cargos cujo exercício está relacionado aos serviços prestados. A participação em *faenas* é ofertada por indivíduos ou famílias e, algumas vezes, envolve contribuições econômicas para compra de materiais e outros gastos.

Contudo, em muitos casos – e cada vez mais frequentes – a agência de *faenas* pela esfera política municipal ou pela estrutura político-partidária resulta na perda do sentido comunitário ao alentar o interesse individual, fomentando o favorecimento político e intercâmbio de interesses privados. Nesses casos, observa-se muitas vezes a ocorrência de remuneração econômica, ainda que não existam contratos formais de trabalho.

Tradicionalmente, as *faenas* dedicadas à esfera pública – entendida em sentido amplo, livre dos marcos do Estado – estão diretamente associadas às formas políticas do fazer-comum, como dimensão constitutiva das sociedades humanas, e à autogestão. É a entrega deliberada e consciente do sujeito comunitário aos trabalhos coletivos enfocados no bem comum, o elemento central da composição ética e filosófica da estrutura de cargos políticos tradicionais. A construção da “democracia” *maseual* se contrapõe à política representativa estadocêntrica, pois os eleitos para ocupar um cargo de autoridade, como presidente da *junta auxiliar* ou *juez de paz*, não se oferecem para tal; são indicados e escolhidos pela coletividade a partir do reconhecimento dos serviços prestados ao bem comum. Dessa forma, os trabalhos coletivos dedicados à esfera pública são um dos eixos centrais do âmbito político do comum.

O exercício popular de atividades que estamos acostumados a visualizar como tarefas exclusivas e responsabilidades do Estado – desde o mais elementar, como a pintura das faixas de uma rodovia ou a manutenção do encanamento da água potável – é, por um lado, sua negação e, por outro, sua complementariedade. É fato que, na sociedade contemporânea, onde o Estado detém a hegemonia sobre o controle da esfera pública, a “ausência de Estado” em determinados contextos é o que possibilita o controle comunal sobre os serviços que, supostamente, este deveria suprir. Porém esta não é uma relação de causa e efeito. A apologia do comum, neste sentido, não deve advogar pela retirada das obrigações do Estado na garantia dos direitos e serviços básicos. Se a construção da institucionalidade da política fosse parte do mesmo processo que constitui a dimensão política da sociedade, quer dizer, desde as bases e a partir dos anseios populares, esta discussão não seria necessária. É justamente a dissociação entre a política e “o político” (MOUFFE, 2009) realizada pelo Estado moderno, que promove a conversão de cidadãos em usuários e desmantela a democracia real, convertendo-a no teatro da política representativa.

b) Trabalhos coletivos dedicados à religiosidade, à igreja e às tradições culturais, como a construção e reparação de templos e outros edifícios eclesiais, realização de festas patronais, eventos e celebrações, manutenção e limpeza de santuários, cemitérios, fontes de água e outros espaços sagrados. Estas atividades representam muito mais que uma prestação de serviço à uma entidade superior externa ao sujeito ou uma relação binomial entre indivíduos e a instituição eclesial. Festas patronais, dedicadas aos santos padroeiros de cada comunidade, que podem

¹³ Sistema tradicional de cargos de representação comunitária, que garante aos povos indígenas a decisão sobre suas formas internas de convivência e organização social, econômica, política e cultural por “usos e costumes”, de acordo com o artigo 2 da Constituição Federal.

durar uma noite ou uma semana inteira, exigem para sua realização a mobilização de grande esforço coletivo. Essa organização é rotativa e baseada em comitês específicos e podem ser bastante variadas em suas formas de organização, de acordo com as características religiosas de cada comunidade.

A religiosidade é um elemento fundamental para o tecido social comunitário e a compreensão sobre a subjetividade do fazer-comum não pode ignorar o papel da igreja em sua construção. Assim, a igreja não atua para a coesão comunitária como ente instituído, de cima para baixo; o faz como processo instituinte, a partir dos trabalhos coletivos que se realizam e a produzem cotidianamente.

A dedicação espiritual de cada ente comunitário é, por sua vez, o encontro com tradições e saberes ancestrais: danças, rituais, musicalidade e festividades. É, ademais, intergeracional, possibilitando a produção de sentidos comunais e coletivistas desde os mais jovens, ao ingressar em coletivos dedicados às danças tradicionais, por exemplo, até os mais velhos, com a experiência e reconhecimento de sua dedicação à comunidade. Rituais tradicionais associados a religiosidade, como a dança dos *voladores*, requer para sua instalação presença muito mais numerosa de integrantes da comunidade – muitas vezes, a comunidade inteira – do que aqueles que formam parte do grupo dedicado a esta dança. Existe, de acordo ao grau de arraigo da comunidade a suas tradições culturais, um conjunto de atividades que devem ser realizadas todos os anos, seguindo um calendário sagrado, que exige a participação de cada um dos entes comunitários. Não por acaso, pois se trata de uma necessidade: se a comunidade não está unida, não persistem as tradições.

Em diversos casos, a igreja – constituída como espaço heterogêneo e participativo – torna-se um elemento de delimitação do território, anterior ao próprio Estado, estabelecendo limites de pertencimento territorial por devoção. Quer dizer, a extensão territorial de uma comunidade se estabelece segundo o pertencimento de seus habitantes que, por sua vez, se define de acordo ao santo patrono a quem se dedica o trabalho comunitário.

O cuidado coletivo dos espaços sagrados se sobrepõe ao cuidado do espaço público, entendido como ambiente construído e também como ambiente natural. Não há trabalho coletivo dedicado ao bem comum, por mais objetivo que seja, que não esteja atravessado por relações que requerem também o exercício da espiritualidade, sendo este, possivelmente, o elemento estruturante do tecido social comunitário.

c) Trabalhos comunitários cooperativistas ou associativistas, relacionados com a esfera produtiva em âmbito coletivo. Tratam-se de atividades específicas realizadas por grupos de pessoas organizadas, associações ou cooperativas cujo beneficiário é o mesmo grupo organizado em torno ao desenvolvimento de algum tipo de atividade produtiva, sejam elas relacionadas aos processos agrícolas, manufaturas, artesanato, turismo, e outros tipos de atividades produtivas demandadas por grupos organizados. São trabalhos cujo sentido se orienta à subsistência econômica, porém organizadas coletivamente com distribuição equitativa de ingressos e socialização de experiências, conhecimentos e práticas.

Desde o florescimento dos movimentos cooperativistas na região, a partir do final da década de 1970, estes processos se popularizaram, caracterizando uma constelação de atores coletivos que se apropriaram de seus processos produtivos. Estas organizações se erigem na participação coletiva que requer, para a realização de determinados processos, a unificação de esforços em momentos chave. Para os cooperativistas vinculados à *Unión de Cooperativas Tosepan*¹⁴ (UCT), atender ao chamado para a realização de alguma tarefa ou atividade em benefício da organização é uma questão

¹⁴ Movimento cooperativista que há 45 anos atua organicamente em mais de 400 comunidades de diversos municípios da região e conta com mais de 35 mil famílias associadas.

de cumprir com o compromisso pessoal ante o sentido de pertencimento e com o reconhecimento da importância que esta organização representa para a vida comunitária.

Em algumas localidades da região, o cooperativismo se funde com o *habitus* da vida comunitária, sobrepondo-se às atividades relacionadas com o âmbito público e religioso. Outrossim, a atribuição de cargos de autoridade no interior da organização, no caso da UCT, também se relaciona com o reconhecimento do trabalho destinado à organização e à comunidade. Nesse sentido, muitas vezes se torna difícil distinguir exatamente os interesses entre os ambientes do público, da religiosidade e das organizações, sendo todos estes, interconectados no tecido social comunitário.

Atividades como a apicultura, a produção agroecológica, produção têxtil, serviços ecoturísticos, entre outros, podem ser realizadas com variáveis graus de socialização do trabalho, dos saberes e técnicas e, inclusive, de distribuição dos ingressos obtidos.

d) trabalhos coletivos de reciprocidade, atividades rotativas realizadas entre vizinhos, familiares ou integrantes de uma mesma comunidade, em benefício de um particular. Expressão da solidariedade e da lógica de apoio mútuo, estas atividades são normalmente rotativas e respondem a necessidades específicas, imediatas ou de longo prazo, como algumas tarefas na construção de casas, processos agrícolas, celebrações como matrimônios e batizados, etc. Habitualmente, trabalhos realizados com estas finalidades ocorrem em momentos propícios onde a atuação coletiva é requerida. Atender a este tipo de trabalho configura uma obrigação comunitária que está associada ao pertencimento e, conseqüentemente, ao direito de contar com a rede de amparo comunitária em caso de necessidade.

O trabalho coletivo em prol de particulares é chamado também *mano-vuelta* ou *tamakepalis*, que significa, literalmente, “dar a mão”. Explica-se a partir do sentimento de uma pessoa ou família não sentir-se desamparada frente a qualquer eventualidade que a coloque em risco. Em casos de eventos trágicos, como falecimentos, situações de doenças, acidentes, perda de bens materiais, o significado da *mano-vuelta* se mostra muito mais amplo que um acordo de reciprocidade que pressupõe uma contraparte, ou uma troca de favores.

Situações recentes, como a passagem arrasadora do Furacão Grace, em agosto de 2021 e a contingência provocada pela pandemia de Covid-19, demonstraram que, apesar do crescente processo de monetização das relações de trabalho intracomunitárias, esta modalidade particular de apoio-mútuo permanece como um valor intrínseco ao sentido de comunidade.

e) Trabalhos coletivos para a defesa do território, cuja prática está relacionada às ações coletivas desempenhadas no marco da luta organizada para a defesa do território frente a atores externos que buscam apropriar-se dos recursos naturais. No contexto da última década, em que se manifestam interesses empresariais movidos pelas necessidades de ampliação de sua capacidade de acumulação e facilitados pela desregulação neoliberal que se agudizou na primeira década do século XXI com a aprovação de reformas constitucionais estratégicas, este tipo de trabalho coletivo emerge, atipicamente, como outra forma de realização do fazer-comum.

Quatro ameaças principais compõem este cenário neoextrativo em território *maseual*. Um projeto de mineração a céu aberto, concessionado à companhia mexicana Autlán, o projeto hidroelétrico Apulco, composto por quatro represas de pequeno porte sobre o rio de mesmo nome, alocações de áreas para extração de hidrocarbonetos através de técnicas não convencionais (*fracking*), e um projeto de subestação elétrica junto a uma linha de transmissão em alta tensão (*Cuetzalan Entronque Teziutlán II-Tajín*). Todos estes projetos provocaram reação contundente por parte de atores locais, requerendo e fomentando novas formas e sentidos de associação para o trabalho coletivo, como atos públicos, assembleias massivas, manifestações, ação direta, etc.

Dessa forma, este processo de defesa do território resultou na ativação de novas práticas para construção do comum e renovação da energia comunitária através de uma compreensão territorial

em escala ampliada, que não se restringe ao imediatismo geográfico da comunidade, mas implica integração entre os sujeitos comunitários numa perspectiva regional. Entre as ações mais destacadas neste contexto se encontra a elaboração de programas de ordenamento ecológico territorial, que vinculam saberes e práticas comunitárias e conhecimentos técnico-científicos para fortalecer o autoconhecimento do território e melhorar práticas de governança.

Outro caso concreto que pode ser mencionado foi a ação direta promovida por redes de organizações de base comunitária, com a ocupação permanente do terreno destinado à instalação da subestação elétrica do projeto acima mencionado. Esta ação, que durou cerca de 10 meses entre 2016 e 2017 e foi fundamental para suspender o projeto que representava diversas ameaças, constituiu-se a partir do trabalho coletivo, prestado por milhares de indivíduos que se revezavam para estar presentes no local, todos os dias.

Finalmente, o trabalho não subordinado às relações capitalistas, manifestado em suas diferentes faces no cotidiano, constitui o ingrediente principal da produção do modo de vida comunitário e da territorialidade *maseual*. A destruição do comum é, portanto, equivalente à alienação ou objetivação dos sujeitos de seu processo integral de trabalho concreto, processo que aniquila o sentido de pertencimento comunitário, a solidariedade e as formas autônomas da política, paralelamente à apropriação da terra e dos recursos naturais pelo capital.

Considerações finais: a reinvenção do comum e do trabalho concreto

O comum, seja como forma política, relações de produção ou como prática de vida, é intrínseco ao território de vida em que se constrói, a comunidade. Não se restringe a limites politicamente instituídos e tampouco à formalidade do regime de posse da terra, pois se dá na construção permanente da integralidade entre a vida e o trabalho, o trabalho não-objetivado, processo no qual *ser de comunidade* é a condição primária de pertencimento e subjetividade. Quer dizer, o comum como práxis, o fazer-comum, está relacionado à coletivização solidária do trabalho concreto e à coletivização da subjetividade comunitária como identidade e consciência de classe.

No mundo todo, a produção da economia camponesa se encontra arraigada à vida em comunidade e a formas de trabalho coletivo, ou destinados ao bem-estar coletivo. As expressões destas formas de trabalho são tão diversas como seus nomes, e estão presentes em todas as culturas da humanidade. Nas palavras de Raúl Zibechi (2015, p. 75), "la comunidad no es, se hace. Cada día, a través del hacer colectivo de varones y mujeres, niñas, niños y ancianos, quienes al trabajar reunidos hacen comunidad, hacen lo común".

A reinvenção cotidiana do trabalho não-capitalista como componente fundamental dos movimentos de lutas territoriais indígena e camponesa na América Latina revela um importante aspecto para a compreensão do fenômeno comunitário contemporâneo. A aposta política pelo comum deve constituir-se em profundo arraigo com processos de trabalho vivo realizados desde a exterioridade, conscientemente e concretamente. O fenômeno do comum se faz, portanto, do trabalho concreto não-objetivado realizado nos territórios comunitários e das relações sociais que emanam deste processo.

Referências

- BOEGE, E. (2008) El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. INAH.
- DIETSCHY, B. (2016) Los Bienes Comunes y el Desarrollo Sostenible. Ponencia, Salta. Investigaciones Interculturales, Salta, Argentina.
- DRISKOLL, M. (2011) El saqueo de los bienes comunes teóricos: Commonwealth de Hardt y Negri. Reseña de 'Commonwealth: el proyecto de una revolución del común' de Michael Hardt y Antonio Negri. Tabula Rasa. Bogotá, Núm. 15.
- DUSSEL E. (1991) La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse. Siglo XXI Editores: México, 2ª ed.
- GUTIERREZ, R. (2016) "Horizontes popular-comunitarios en México a la luz de las experiencias contemporáneas de lo común". En: Linsalata, L. Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades. BUAP: México.
- GUTIÉRREZ, R. (2017) Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas. Madrid: Traficante de Sueños.
- HAESBAERT, R. (2021) Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia ; Universidade Federal Fluminense.
- HARDIN, G. (1968) The tragedy of the commons. Science, n.162, p. 1243-1248. Tradução de Jose Roberto Bonifácio.
- HARDT, M.; NEGRI, (2011) A. Commonwealth: el proyecto de una revolución del común. Madrid: Akal.
- HOPKINS, A. M. (2016) La categoría de exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel. Em: GANDARILLA, J. G. (coord.) La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad. AKAL, México.
- LAVAL, C.; DARDOT, P. (2015) Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI. Barcelona: Gedisa.
- LAVAL, C.; DARDOT, P. (2016) O Comum: um ensaio sobre a revolução no século 21. Universidade Nômade (Unisinós).
- LINEBAUGH, P. (2013) El manifiesto de la carta magna: Comunes y libertades para el pueblo. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LÓPEZ BARCENAS, F. (2017) El régimen de la propiedad agraria en México. Primeros auxilios jurídicos para la defensa de la tierra y los recursos naturales. México: EDUCA A.C.
- MARX, K. (2011) Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Boitempo.
- MASSEY, D. (2009) Filosofia e política da espacialidade: Algumas considerações. GEOgraphia, v. 6, n. 12, 10 dez.
- MOUFFE, Chantal. (2009) En torno a lo político. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- OSTROM, E. (2000) El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva. UNAM, FCE, México.
- OTTALENGO, R. (2000) El comunitarismo en los pueblos indígenas de México. Arbor. Vol. 165, Núm. 652.
- POLANYI, K. (2000) A grande transformação: as origens de nossa época. 2ª ed., Rio de Janeiro: Campus.
- PORTO GONÇALVES, C. W. (1999) A Territorialidade Seringueira - Geografia e Movimento Social. GEOgraphia, v. 1, n. 2, p. 67-88, 16 set..
- REGINO MONTES, A. (1999) Los pueblos indígenas, diversidad negada. Chiapas, Vol. 7.
- SILVA, R. A. da . (2017) Para "descolonizar" o comum: um ensaio crítico sobre a obra de Dardot e Laval. Tempo Social, 33(2). <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2021.176239>
- THOMPSON, E.P. (1998) Costumes em Comum: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional. São Paulo: Companhia de Letras.
- WOOD, E. M. (2000) As origens agrárias do capitalismo. Crítica Marxista, São Paulo. Boitempo, v.1, n.10, p.12-29
- ZIBECCHI, R. (2015) "Los trabajos colectivos como bienes comunes materiales/simbólicos", El Apantle, No. 1, pp. 73-99.