BENEMERITA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

Identidad Territorial: apuestas desde el reconocimiento en La Minga Juvenil Nariño.

Tesis para obtener el título de Maestra en Sociología

Presenta
MILENA ESTEFANÍA RODRÍGUEZ AZA

Asesor
Dr. SERGIO TISCHLER VISQUERRA

Noviembre, 2020

Agradecimientos

Siempre desde la sinceridad de mi corazón a mi mamá por sembrar en mi libertades y anhelos que para ella no existieron, por su rabia, amor y osadía para hablar de justicia aún con el cansancio de 12 horas de jornada.

A Sofía y Bibiana por sostenerme y acompañarme en estos dos años siendo refugio en Puebla. A Iván por mantener la solidaridad entre compañeros y recordarme que la historia no se ha cerrado. A los amigos, Camilo y Lorena que a la distancia alegraron las noches largas de cuarentena con mensajes cálidos y de esperanza. A José por su amorosa paciencia.

A la Minga Juvenil Nariño por su generosidad y fuerza para no resignarse, por sembrar caminos nuevos para la palabra.

A las mujeres que desde el día uno en una oficina de migración decidieron ser compañeras, Diana y Pilar.

A Sergio por su lectura y comentarios, por su sinceridad como asesor.

Y por supuesto, al sin número de mujeres y hombres que luchan, a los trabajadores y trabajadoras que hicieron posible tener una beca, los rostros y manos que mueven al mundo.

Pai.

Resumen

Este trabajo presenta reflexiones alrededor del tema del reconocimiento en la Minga Juvenil Nariño como una experiencia de lucha y resistencia, y la no resignación al mundo del capital, a través de claves como la Identidad Territorial que desde lo contradictorio y cotidiano apuesta por el reconocimiento entre actores como sujetos hacedores que disputan desde las identidades fijas como la ciudadanía y el trabajo, para romperlas y proponer o ensayar formas distintas y/o nuevas de relacionamientos.

Con una guía metodológica de corte cualitativa basada en la observación de campo y entrevistas a los mingueros, y desde la perspectiva crítica y reflexiva se logró no solo una reconstrucción etnográfica de la Minga como forma política concreta, sino plantear el tema de la *identidad* como un proceso de negación y afirmación, que de manera dialéctica potencia la producción de relacionamientos y articulaciones entre distintos actores que se nombran en resistencia, lucha o re significación, es especial desde jóvenes rurales que proponen romper la fuerza de inserción a al ritmo del trabajo y la ciudad desde otras formas y sentires del ser joven, como un proceso de reconocimiento de lo colectivo a lo particular.

La posibilidad de la no-identidad, no refiere un elemento abstracto, en este caso se presenta como un movimiento contradictorio de disputa, que se interpreta como fuerza para no ser, para cuestionar y reflexionar alrededor de experiencias amplias de lucha, no solo la Minga Juvenil Nariño. La posibilidad de no ser, del rechazo como fuerza para crear otras formas como lucha en lo social que no se sinteticen en la forma del capital.

Palabras clave:

Reconocimiento, Identidad territorial, Minga, no-identidad.

Tabla de Contenidos.

Introducción. 5

Capítulo 1. Narración con vos, la Minga Juvenil Nariño como "una forma de vivir y hacer". 27

Subtítulo 1.1. Nombrar y articular: Minga 32

Subtítulo 1.2. Rupturas y distanciamientos 35

Subtítulo 1.3. Contra la depredación del tiempo en la ciudad. 51

Subtítulo 1.4. Trabajo: Caminar y hacer. 56

1.4.1: Tejido con Mujeres Quillasingas. 66

1.4.2: Muralismo Rural. 73

Capítulo 2. Análisis de la experiencia Minga Juvenil Nariño en clave de territorio. 77

Subtítulo 2.1 Identidad territorial. 91

Capítulo 3. El Juego: malestares y contraofensiva. 110

Conclusiones 145

Referencias 152

Introducción

Empezar siempre ha sido un desafío para mí, empezar a escribir, a hablar, a verbalizar, a contar y narrar, empezar para decir aquí estoy me ha parecido redundante, sin embargo, el llegar a Puebla como tránsito significó aprender a ver desde la distancia, aprender a buscar entre emociones y agitar las ideas de lo aprendido, a verme en un lugar que me ponía en incertidumbre, en angustias e impotencias, un lugar que sentía era demasiado e insuficiente a la vez. Significó entender que siempre se empieza, por eso ahora empezaré por contar de donde mi urgencia señalando algunos puntos.

El paisaje de El nudo de los pastos tiene retazos de historias que superan la división fronteriza de las repúblicas que ahora llaman Ecuador y Colombia, como si hubiera pasado una filuda espada dejando sangre y partiendo pueblos, los vientos que corren por los altos Andes soplan fuerte que no siempre fue así, que el camino de la montaña siempre tuvo un eco propio que luchó con manos y palos, con vientres y pan en el altiplano, que se negaba a hacerse nación y doblegarse al centralismo.

La tarea de la memoria pastusa aún se hace, pues el mito nacional se ha encargado de empotrar héroes como Bolívar y Nariño para derrocar moralmente y condenar a los pastusos al desprecio nacional, hoy representado en una pesada estigma sobre quienes de esta tierra han nacido, *"Pastusos brutos*", "*pastusos tontos*", o de manera condescendiente "*pastusitos"*, el peyorativo neutralizador sobre el que descansan los nombres de los libertadores de la nación.

Pero qué había en los pastusos que no creía en la independencia, tachados de ignorantes, "*bajo la máscara del realismo pastuso, se escondía un deseo y un anhelo íntimo, muy*

importante, que era buscar la autodeterminación social y política, es decir librarse de las coyundas de Popayán y Quito, esa fue su gran utopía, llegar a ser y tener su propio gobierno" (Muñoz, 2001). El *realismo* como acusación ha servido para deslegitimar la diferencia que en la región aún persiste y tergiversar la resistencia como *"encantados por las cadenas*" (Toronto, 2010) al nivel que *parece tienen de tal suerte organizada la cabeza y el corazón, que no adquirirán sentimientos de independencia y libertad, sino por medio del acero y fuego*" (Toronto, 2010). Al contrario, la rabia y la fuerza que negaba el paso a los libertadores era el presentimiento de la oleada de saqueos y capataces que se avecinaba con la nueva república, la violencia constitutiva de los Estados se intuía en la memoria y la contravanzada era el rechazo a la subordinación centralista.

La nación que prometía libertad se impuso con sangre y espadas, los intentos de Bolívar por arrasar con los pueblos que se cruzaran en los caminos de la independencia no fueron pocos, los pastusos que se negaban al centralismo y bloqueaban el paso de Bolívar dieron fuertes peleas, mientras los hombres organizados se armaron como emboscadas en los caminos previos a la ciudad, las mujeres abastecían y sostenían desde dentro a la comunidad, la misma que se distanciaba de las autoridades locales que por debajo de la mesa negociaban el territorio, quien creería que las viejas estrategias no se olvidan.

La Calle del Colorado todavía hace memoria contra el nacionalismo que se intenta instaurar en Pasto, su nombre recuerda el exilio y la sangre que corría mientras la libertad se extendía hacía el sur. Quienes pelearon y sobrevivieron fueron desplazados a la periferia del Valle de Atriz, es decir a las orillas de Pasto.

En las orillas al sur de Colombia, está lo que algunos han llamado la colcha de retazos, montañas en las que varían los verdes de todos los colores (Arturo, 1986), cultivos de poca

extensión unos con otros, los de los vecinos con los de los amigos… cuando iba en pregrado, la profesora de economía decía que tras ese romántico seudónimo se escondía la pobreza del minifundio, la falta de audacia de los campesinos y la incipiente industria de la región, para hacer que en lugar de retazos desde el cielo se vieran amplias de extensiones de producción uniforme, que generara empleos y posibilitara el desarrollo.

Entre esos retazos mi madre desde niña me enseñó a gritar, a decir "no", a preguntar y siempre ir con cuidado, para cuando iba ya en la Universidad el miedo le lleno los ojos de suplicas y oraciones, la muerte hacía recorridos entre estudiantes y el sacrificio tenía arengas como reclamos ante lo irreversible de esta: "¡Por nuestros muertos ni un minuto de silencio, toda una vida de combate (…) hasta la muerte!". Entre marchas y charlas de pasillo conocí a mis compañeros y compañeras, jóvenes con ganas de cambiarlo todo, de gritar, sin miedo a la policía, irreverentes y siempre atentos. También a varias organizaciones, muchas de ellas con verdades y principios casi únicos, de línea nacional, de partido, otras locales…

Entre comunistas, anarquistas, hippies, partidistas e independientes vi como la vida adulta los jalonaba a la resignación, como si hubiese sido una etapa, un ciclo de inconformismo que se cierra en la vida allá afuera de la juventud, los que seguían parecían hacerlo ahora desde la política electoral y partidista, se armaban desde otros lugares, pero yo no tenía uno. Hastiada de las líneas y la jerarquía me hice a un lado, la primera distancia me llevó a leer en mí y en mis compañeras una voz que resonaba en malestares y urgencias, empecé a buscar donde hacer y que podría hacer, siempre hacer, como una necesidad imperiosa, un afán para no abandonar…

Con eso y una maleta en Puebla me encontré siendo una refugiada del trabajo, diría Holloway en sus seminarios. El ¡*aquí estoy!* estaba cargado de un sentimiento de ¿*qué hago*

aquí?, yo una mujer nacida entre montañas, en medio de un recuento largo de muertos, de desplazamientos y chorreantes episodios a los que le llaman historia, contando a diario los muertos que se sumaban, la pregunta del *qué hacer* se hacía insoportable, era como ver por una ventana y quedarse con la rabia entre las manos.

Rastrear hacia dentro de mí misma, posibilitó encontrar en lo personal un dolor arraigado con rabia y a la vez esperanza como anhelo que no se subsume. Lejos del nacionalismo me acudían las querencias por encima de las manchadas historias de sangre y poder patrio invasivo que requiere entenderse de otras formas y otras memorias, esa es mi necesidad como mujer joven del sur occidente colombiano, e inmersa y parada desde fuera a la situación de incertidumbre materializada en violencia tanto explicita (desapariciones, asesinatos) y "sutil" (en políticas públicas como paliativos a la muerte).

En palabras de Donna Haraway, mi disputa por la objetividad está en las múltiples afrentas hacía el conocimiento neutral (Haraway, 1984), entendiendo que este auto-reconocimiento ha traído consigo el rastreo de los lentes con los que veo cómo organizaciones y colectivos luchan para crean nuevos escenarios contra la determinación que impone el sistema y en este caso cómo el Estado lo despliega. Esos lentes, traen como contra potencia la búsqueda por enraizarse en la sensorial femenina múltiple e históricamente marginada, que, si bien logra situar la mirada, habilita el tránsito subjetivo en la conjugación de distintos momentos personales, históricos, y académicos, que lejos de la ambición, proporciona herramientas para la comprensión parcializada de ser y sentir la realidad a manera de solidaridad política con nuestros intereses y los de los otrxs sin suprimir las diferencias.

Así, llegaban las malas noticias, miraba desde lejos los esfuerzos de conocidos, amigos y compañeros, ante el agobio de un tiempo interminable de rabias y dolores, rastrear fuerzas

y esperanzas me conectó con la Minga Juvenil Nariño, un grupo de jóvenes que se han declarado contra la resignación al mundo, que experimentan y ensayan formas políticas ante la ofensiva institucional por cercarlos, su principio no es la unidad como absoluto o deseable, es la *articulación para entretejer lazos de solidaridad y cooperación.*

La Minga Juvenil Nariño es, de manera introductoria es una organización sin estructura rígida en la que se dan y hacen lugar adolescentes y jóvenes, que inició con el impulso de 3 chicos universitarios y que durante las movilizaciones agrarias del 2013 en Colombia, se articuló a la Gran Minga Nacional por la Vida, sin embargo la presión por el centralismo y las jerarquías de las organizaciones nacionales los llevo a declararse a sí mismos como un proceso autónomo con capacidad de articular sin necesidad de plegarse a las directrices jerárquicas. [1]Además, las *mingas* han sido en Colombia durante los últimos 30 años ejercicios de movilización y articulación que, aunque se rastrean como trabajo colaborativo de comunidades prehispánicas, hoy son de gran relevancia política y comunitaria tanto en espacios indígenas como mestizos de decisión.

Coincidían las preocupaciones con las premuras académicas, y las dudas con las ganas de rastrear e hilarlas, la Minga ahora no solo me daba alientos, sino, ponía en contraste el oscuro panorama Pos Firma de los acuerdos de Paz con los colores de sus apuestas, de ahí que de manera general quisiera conocer las formas en las que Minga se hace como posibilidad y fuerza, así, y cómo esfuerzo académico me llevará a reflexionar las formas en las que la Minga elabora una propuesta colectiva entre y desde jóvenes.

Por tanto, es de mi interés conocer las maneras de asumirse políticamente para no rendirse ni resignarse ante la vida desde la organización, de lo colectivo a lo particular, cómo ensayar

[1] Este recorrido se narra en el capítulo con mayor detalle.

estrategias para el sostenimiento colectivo desde la elaboración de herramientas ante la ofensiva institucional en el contexto del Acuerdo de Paz entre las Farc- Ep y el Estado Colombiano. Pero más que eso la Minga me brindaba espacios de esperanza y posibilidades desde un lugar en el que podía reconocerme y poner en juego discusiones académicas y políticas.

Para ello fue necesario rastrear e intentar elaborar una narrativa que reconstruyera el movimiento de la Minga Juvenil Nariño, desde sus inicios hasta el contexto que para 2019 era una urgencia, y hasta ahora lo es: "la Paz". Con tal propósito sirvió de guía una metodología de corte cualitativo, que partió de tres herramientas principales: la observación participante y las entrevistas semi-estructuradas y estructuradas, y grupos focales. Sin embargo, esta última dadas las condiciones de tiempo y en campo no fue posible llevarse a cabo. También se hizo revisión documental de algunos de los comunicados que desde la Minga Juvenil Nariño han salido en los últimos tres años, así como varios textos de distintas disciplinas y áreas de conocimiento que se aproximaran de manera reflexiva y empírica, y preferiblemente etnográfica a las Mingas de Colombia y principalmente en Nariño y Cauca.

Durante la permanencia en campo se realizaron: una entrevista a profundidad, cinco entrevistas semi-estructuadas a manera personal, dos sesiones grupales y comunicación personal continua con siete personas clave. Jóvenes de diferentes edades entre los 16 y 31 años, residentes en corregimientos alrededor de la ciudad de Pasto, y uno en la ciudad. De ellos solo uno se reconoce como indígena Quillasinga, tres como rurales o de campo y tres sin enunciarse como rurales o urbanos. Los demás mingueros con los que se tuvo comunicación variaban en número y momento. Sin embargo, la mayor cantidad de

información se deriva de la participación como invitada a actividades llevadas a cabo durante los tres meses en la ciudad de Pasto.

Las ventajas de un proceso abierto, no por eso desordenado, como metodología permitió hacer ensayos de otras formas de conocer o aproximarse a través de caminatas, muy al estilo de la Minga, así como el rastreo de fuentes e informantes, o incluso medios electrónicos de comunicación, para lo cual el diario de campo fue fundamental. A pesar de la generosidad de la Minga Juvenil Nariño el tiempo y las condiciones en campo hicieron que fuera limitado en calendario, y además atravesado por la preparación y las fiestas del Inti Raimy[2], un tiempo festivo que mostraba elementos más amplios que los de la Minga propiamente, y que requiere otro análisis más profundo y puntual. Así, el trabajo de campo fue realizado durante los meses de junio, julio y mitad de agosto del 2019. Sin embargo, la comunicación con la Minga Juvenil se mantuvo hasta la redacción de este documento.

Las claves con las que se dieron las reflexiones desde el campo trajeron perspectivas con las que no se contaba previamente, de manera desprendida a pesar del corto tiempo en campo la voz de los Mingueros y de su enunciación como proceso colectivamente se abrió y desbordo las expectativas, lo que requirió desplazar la atención hacía dos puntos, el primero la narración de la Minga como un proceso que se mueve, lo que implica contar y dejar suspensivos en sus horizontes, y el segundo, pensar desde dos claves, la Identidad Territorial y el Juego.

[2]El Inti Raymi (Fiesta del Sol) es una celebración ancestral de los pueblos andinos. El ritual empieza con el ocaso de la noche más larga del año, el 23 de junio, fecha considerada anterior al solsticio. Su significado consiste en pedirle al Sol que se vuelva a acercar a la Tierra, iniciando el verano. Esta celebración también coincide con la época de cosecha y el termino de un ciclo agrícola andino. Diario EL COMERCIO en línea: https://www.elcomercio.com/actualidad/quito/inti-raymi-tradicion-que-se.html

Así se organiza este documento, en el primer capítulo titulado "*Narración con vos: La Minga Juvenil Nariño: "una forma de vivir y hacer"* se elabora una reconstrucción del proceso como narración desde las voces de sus actores hasta la articulación de elementos en diálogo con esta autoría, de la misma manera se puede leer el desplazamiento entre la configuración de una organización a un proceso de articulación que implica dimensiones de la vida personal y afectiva de adolescentes y jóvenes como apuesta política.

Para el segundo capítulo, la atención se centra en elementos de discusión y de contradicción, que más que elaborarse como categoría se presenta como un elemento que puede enunciar y evocar diferentes cosas a través de la *Identidad Territorial*. Desde la Minga Juvenil esta tiene centralidad como apuesta de resistencia que va desde lo colectivo a lo particular a partir del reconocimiento, una herramienta no para aislarse sino para lanzarse como un esfuerzo de territorialización de la vida que permita reconocerse en diferencias y articular esfuerzos, no solo en la dimensión física sino como un amplio proceso de relaciones sociales a manera de vínculos afectivos, de reciprocidad y responsabilidad.

La propuesta de los mingueros por el reconocimiento como resistencia es leída como posibilidad y potenciada en esta escritura, se lee como movimiento contra las fijaciones identitarias del capital, la identidad como parte de un movimiento de no no adaptación o expresión de ello, que permite desde el reconocimiento la articulación y elaboración de formas de relacionamientos distintos y/o nuevos como ensayos políticos. Movimiento que va contra y transgrede las fijaciones de categorización y clasificación que, desde arriba, desde el Estado y con los derechos se imprimen.

Como negativa práctica la Minga tiene espacios de antagonismo con el Estado a través de los campos de fuerzas en los que se reconoce en disputa, en la identidad territorial

propuesta se leen momentos de no identidad con el Estado, con la ciudadanía, con el trabajo; estos momentos de no adaptación, aunquee no sean elaborados o no se presenten bajo la forma teórica, representa fuerza antagónica que disputa dentro de los mismos márgenes impuestos para hacer más allá de estos. Como resistencia y no resignación.

El elemento de no identidad como destellos o momentos a través de la identidad es lo que aquí se intenta enunciar. Como fuerza contradictoria entre la negación de la identidad o las identidades del capital, y la afirmación de posibles otras identidades como aperturas, que a manera de elaboraciones objetivas parten del reconocimiento de las fijaciones que los traviesan y que intentan romperse o limitarse desde una identidad como *no* ser, no como un punto de llegada o realización, sino como movimiento de rechazo y afirmación para hacer algo más, movimiento, lucha y contradicción como proceso, y no una síntesis de un ciclo cerrado.

Como apertura la dialéctica del antagonismo la apuesta por la identidad territorial se enuncia como forma de asalto, de desafío, de juego, como un proceso que ha llevado a los mingueros a tomar una posición clara que no es del lado del Estado o las políticas públicas sino contras las fijaciones que se imprimen a maneras de ritmos y trayectorias fijas de vidas para el capital.

Luego, en *El Juego contra la ofensiva y la captación*, el capítulo tres presenta varias tensiones, la manera en la que agentes del Estado y/o de Cooperación Internacional se acercan a la Minga Juvenil como un actor estratégico y las maneras es las que como colectivo asumen una posición de disputa con estos actores, las discusiones y reflexiones que les implica hacerlo y las maneras de gestionar este tipo de relacionamientos que se manifiesta en malestares en distintas direcciones.

La articulación de los tres capítulos está marcada por el argumento de la posibilidad y la esperanza, también por la reflexión alrededor de la no pureza de las experiencias de lucha y resistencia, sino de la lectura de las mismas como ensayos, como experimentos de otras formas de relacionamientos entre otros, nosotros y todos, que no se cierren a la forma determinada a través del intercambio, reconocernos hacedores del mundo.

Finalmente, en las conclusiones, lo que se presenta son algunas de las preguntas o puntos de reflexión que luego de este esfuerzo e interés no solo académico, sino personal y político por La Minga Juvenil Nariño, han sido abiertas para repensar más adelante, quizá desde otros espacios o incluso desde otras perspectivas. La certeza que ha dejado este trabajo no es más que la gratitud por los que luchan, los que mueven al mundo, en distintos lugares, con otras políticas, con amor y rabia.

Antes de pasar a los capítulos quisiera dejar un tanto del contexto necesario, un contexto que por supuesto tensa las esperanzas con las incertidumbres y que responde a un largo proceso de continuadas violencias y cercamientos que han quedado bajo en velo del Conflicto Armado en Colombia, y que encuentra relación con la configuración regional y global en la que se da el proceso de Paz como terminación de dicho conflicto.

Pero ¿Dónde está la paz?, ¿quién hace la paz?, ¿por qué la paz? Pregunta la esperanza mientras golpea fuerte en las paredes chorreantes de sangre, rasga las lajas piedras de la conformidad, grita mientras se pasma, espanta y reclama “-Justicia-”, responde la sangre de los suyos y los otros, también responden la inmediatez y el olvido, la respuesta que le dan es *la paz*, y la puerta emergente y ensangrentada ante la esperanza ahora es *la paz*.

Cuál es la diferencia de la paz con la guerra, por qué entre dos se determina la forma, dos polos que entre más se acercan más iguales se ven, y mientras más se alejan con más

reciprocidad se sostienen. Un solo movimiento, una raíz de construcción de enemigos, siempre *otro* que nos permita mantener el conveniente miedo, la bélica opera como catalizador y a la vez como segregación, el miedo como pedestal del autoritario… el régimen de la guerra tanto como el de la paz solo se regocija en la dictadura de los vencedores. ¿En el régimen las experiencias como la Minga solo pueden caber como incorporación obediente, como canalización?

Estas preguntas son resultado de laberintos por las maneras en que estas se atraviesan en lo que se ha denominado contexto de conflicto armado para Colombia, en la premura y gran agitación que causan los Acuerdos de Paz. Este conflicto que pareciera tener por protagonistas dos actores en disputa, dos por determinar la forma, el recurrente aristotélico entre A ó B. Sin embargo, entre A y B no hay vació, ni aparición mágica, la formación histórica de este conflicto está ligada a procesos anteriores, irresueltos y persistentes.

Las guerrillas se declaran herederas de las luchas agrarias desplegadas en 1930[3], así como producto del periodo conocido como "La Violencia[4]" de 1950. "de hecho, se proclaman víctimas del desangre nacional de entonces" (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013) Es esta perspectiva histórica que velozmente se menciona, las guerrillas son originariamente

[3] Entre 1850 y 1930, campesinos "individuales" e indígenas fueron expulsados de sus tierras, las cuales fueron tituladas en gran extensión a empresarios (principalmente extranjeros) con el fin de producción agrícola para exportación, plantaciones de café, banano, entre otros… fueron campesinos quienes principalmente se movilizaron para la recuperación de la tierra, con siniestras consecuencias para los mismos, que fueron acusados de "invasores a la propiedad privada" o como es el caso de United Fruit Company, la persecución y masacre a la organización obrera y campesina en 1928. La fuerte represión no impidió que alguno campesinos y obreros se instalaran en los *baldíos* de la UFC. (LeGrand, 2016)

[4]La Violencia con mayúscula, que dominó la historia de Colombia entre el año 1946 y el 1958 (y se prolongó luego hasta hoy en sucesivos golpes de sangre), fue en realidad una suma de muchas y variadas violencias con minúscula: políticas, sociales, económicas y religiosas. Las unificó a todo el hecho de que fueron impulsadas por los gobiernos de la época. Una disputa entre Conservadores y Liberales que se libró en los campos entre campesinos y grupos policiales del gobierno principalmente Conservador. Tomado de https://bibliotecanacional.gov.co/es-co/proyectos-digitales/historia-de-colombia/libro/capitulo11.html

grupos de autodefensa o fuerza defensiva campesina, ante el abuso ejercido militar y políticamente por el Estado Colombiano representado en terratenientes y familias gamonales.

Para finales de los 90´s mientras se pone nueva mesa de negociación, la fuerza de las Farc-EP ante el Estado es tal que piden para los nuevos diálogos se declare Zona de Distensión cerca de 42.000 km cuadrados (la superficie de Suiza), la salida de los militares es ordenada por el presidente inicialmente por tres meses, hasta febrero del 2000, sin embargo, la agenda base para negociación se da hasta mayo del mismo año entre múltiples pasos en falso de lado y lado.

Durante este tiempo y el cese al fuego, mientras Pastrana como presidente anuncia y muestra ánimos de diálogo, robustece y moderniza las fuerzas armadas, principalmente la flota aérea es el componente de más inversión, la seguridad interna como política se convierte en columna vertebral del gobierno. Para entonces las Farc-Ep (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia –Ejército del Pueblo) no solo son guerrillas de oposición sino obstáculo político y militar para transnacionalización del país. Entonces, los intereses no son meramente regionales, agentes de Wall Street, el Zar Antidrogas de Estados Unidos y grandes terratenientes y empresarios nacionales, ponen sus ojos sobre el Caguán (Zona de Distención).

El Plan Colombia que se dirigía desde la Mesa de Clinton en Estados Unidos, se justificaba en la necesidad de reducir los cultivos ilícitos y el narcotráfico, para ello se necesitaba robustecer a las fuerzas armadas con tres objetivos específicos: generar una *revitalización social y económica, terminar el conflicto armado en Colombia y crear una estrategia antinarcótico.* (DNP, Departamento Nacional de Planeación. Dirección de Justicia y Seguridad, 2007)

En realidad, *la crisis de legitimidad por la que atraviesa la dominación impone acciones y decisiones drásticas que, naturalmente, dejan al descubierto aquellos rasgos que se saben ilegítimos (e inaceptables), que en periodos de paz social son cuidadosamente protegidos con los envoltorios al uso ofrecidos por la hipocresía que permite y avala la cultura democrática. El Plan Colombia tiene esa virtud:* (Zibechi, 2011)

Como lo presenta Zibechi (2011), esta estrategia desplegada de manera integral, buscó militarizar no solo los pueblos y espacios donde el Estado ni siquiera llegaba, sino militarizar a la sociedad desde y específicamente subordinar lo político y lo social al orden militar, que por supuesto se mueve con necesidades geopolíticas para el flujo del capital. Algunos autores señalan que este giro se sustenta ante los fracasos en Vietnam, y las dificultades de USA en Irak y Afganistan, en esta nueva versión lo militar ofrece seguridad para que desde lo institucional se gestione la población de tal forma que *"la acción social es la que en definitiva creara las condiciones de estabilidad para la consolidación del control territorial"* (DNP, Departamento Nacional de Planeación. Dirección de Justicia y Seguridad, 2007).

Es preciso anotar que las Mingas de resistencias en el Cauca fueron atravesadas por el horror de la cooptación y la sangrienta represión que significó la llegada del *Plan Colombia*. Pues en realidad esta cara de estabilidad y control territorial lo que enfatiza es la garantía de condiciones para la acumulación del capital[5]. La intención por cooptar e infiltrar las organizaciones de base recae en la necesidad de desarticular desde adentro las resistencias y lograr legitimar la entrada de las inversiones extranjeras, así la imagen de Cooperación Internacional toma relevancia dentro de este plan integral, ya que toma la cara y la forma de los saberes construidos colectivamente desde abajo para neutralizarlos, vaciarlos e

[5] Para ampliar ver más en los trabajos de Vilma Almendra y Raúl Zibechi en el departamento del Cauca.

instrumentalizarlos. De no ser así, de no conseguirse por colaboración, las acciones militares represivas están en el orden del día, sean de las fuerzas legales o paramilitares.

Con la llegada de Álvaro Uribe Vélez en el 2008, se acentúa el Plan Colombia con la llamada seguridad democrática, un plus más al reforzamiento militar en Colombia, el ingreso de siete bases militares gringas y el guiño de aprobación e incluso financiamiento a grupos paramilitares, la bandera de la lucha contra el narcotráfico sirvió para que los intereses petroleros y ganaderos, entre otros, justificaran matanzas en una declarada guerra contra todo lo que se interponga entre la USA y sus TLC (Tratados de Libre Comercio) para la extracción de petróleo, carbón, oro y otros minerales estratégicos.

Pero estos propósitos chocan con zonas territoriales indígenas, afros y campesinas, y otras de dominio de las FARC-EP o el ELN (Ejército de liberación Nacional), que han sido límites para la explotación de estos "recursos" y la adquisición de materias primas a bajo costo que permitan asegurar la inversión de capitales extranjeros, en sí un obstáculo para la expansión que garantice la acumulación actual del capital, de ahí la "necesidad" de dichas bases militares gringas en Colombia y el cambio de correlación de fuerzas para hacer diálogos de Paz que pongan fin al conflicto armado (Higuita, 2014).

Claramente en esto se interponen cientos de campesinos que ocupan territorios para cultivos variados, principalmente para subsistencia, así como indígenas en territorios colectivos, que han apalancado la resistencia como organizaciones ambientalistas o de derechos humanos, Mingas, etc… que vinculan campesinos, afros, indígenas, estudiantes… quienes hacen fuerte negación a la intervención militar y extractiva, al tiempo que respaldan en algunos lugares la posibilidad de zonas libres de Estado, ponen en firme la apuesta por la redistribución agraria, y la política ampliada en lugar de la lógica partidista que solo admite a liberales reformistas, o agentes de cooperación con Ong´s. .

Lo anterior, nos da luz no solo sobre el origen del conflicto armado sino del conflicto social que históricamente ha estado presente y que ha mostrado formas distintas y reconfiguraciones en la disputa entre los que luchan por ser establecidos y los que luchan contra el despojo. Una disputa a cielo abierto entre el capital y sus necesidades de expansión y acumulación, y las organizaciones o agrupaciones que lo limitan y advierten que debe haber y se debe hacer otras formas.

La contundencia de la bota militar se sintió aún más recia durante los 8 años de Álvaro Uribe Vélez, diezmo a la Farc-Ep y se instaló una política de terror polarizada en la que el paramilitarismo actuó con benevolencia del gobierno y los principales terratenientes del país, la voz de cualquiera que opinara diferente fue violentamente reprimida, aún se cuenta por cientos las fosas "comunes" de los Falsos Positivos, en las que se desaparecían los cuerpos de las "bajas", las mismas que se convertían en estímulos de guerra, los campesinos despojados de tierras cada vez más miserables en las ciudades, mientras los pastizales de ganaderos así como los ingenios crecían y crecían…

El vínculo del Gobierno con el narcotráfico se cierra aún más, como las dos caras reciprocas de la misma moneda, el balance doloroso de 15 años de Plan Colombia, dio las condiciones de negociación para que en el periodo Presidencial de Juan Manuel Santos, y después de casi 50 años se reconociera la existencia del Conflicto Armado en Colombia, que ironía… recuerdo cuando Tania, una de las Mingueras, muy en contra de la Dirección de Juventud y su política, reclamaba *qué se nombre lo rural, qé se escriba, qué quede allí*… las necesidades de nombrar en medio de las formas del capital sirven no solo para poner una forma burocrática de trámite o trato, sino para reconocer los dolores, los silencios, para que se sepa que sucedió… nombrar el conflicto significó para Colombia aceptar el horror que por

debajo de las puertas de las ciudades se acallaba convenientemente, y cuando chorreaba se limpiaba con señalamientos.

Las condiciones de diálogo se dieron, los dos polos se hallaban en puntos de agotamiento, por un lado, los 15 años de Plan Colombia, y 13 tratados de libre comercio no habían dado los resultados esperados, muy a pesar de sus masacres y desplazamientos. Las organizaciones, las resistencias campesinas e indígenas ponían límite, así como lo hacían las Farc-Ep, la estrategia ahora tenía que lograr concentrar toda la resistencia en un canal, *La Paz*.

Así, se instauraos con la guerrilla más antigua de América Latina, las Farc –Ep. El enfrentamiento de un orden formal -impecable- mente jurídico- con un país real que no cree sino en sí mismo (Zubiria, 2014), se da allí con toda su violencia, la violencia coercitiva, la vinculante en todo compromiso, que aún cuando se acepte libremente tiene un carácter coactivo (Benjamin, Para una crítica a la Violencia, 1921).

Quiero aclarar, ahora, qué no escribo contra la esperanza que nos movilizó, ni reniego de las pujanzas por los acuerdos, solo que estando fuera puede ver lo que el malestar no me decía estando dentro, no diré que las guerrillas son un error, ni que la negociación misma lo fuera, el error ha sido creer que nuestra violencia no tiene lugar, que somos todos o ninguno; el arribismo de hablar de la manera académica sobre los eventos alrededor de los acuerdos me da estupor, cuando yo misma soy incapaz de saber cuántos campesinos dejaron de morir o de repetir el desplazamiento, sin embargo, en esta polaridad múltiple vuelvo y veo los despojos y destierros que la firma del acuerdo permitirá, los intereses que estaban tras su "necesidad", contradictorios todos, posibles aún los más justos.

Una vez más, en la sensación del doble atolladero que parece que me inmoviliza, pero por ahora espero que sea fuerza para reflexionar, para pensar y quizá dejar aquí alguna

pequeña certeza que el caminar con los mingueros haya dejado para mí, ante la recurrente reproducción en este sistema, me niego a la resignación, peleo con cada letra, que más allá de ellas es cosa de vida y muerte para otros que ahora mismo no soy, y los que no se nombran, no se reclaman entre los voceros del vacío cuerpo de la negociación.

Informalmente los acercamientos iniciaron en 2010, solo hasta 2012 y con el apoyo de Cuba se inician los diálogos exploratorios, en los que se formuló la creación del *Acuerdo General para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y duradera*, con esto a finales del mismo año, en Oslo (Noruega) se instaló la mesa de negociaciones. Es importante señalar que los diálogos se llevarían sin cese bilateral de fuego, es decir en medio aún de enfrentamientos.

En principio en esta mesa solo participaban 10 integrantes de cada una de las partes, sin embargo, con el tiempo se fueron creando las subcomisiones, entre las que se creó la Subcomisión de Género, la cual es la primera con este enfoque que se crea dentro de un Proceso de Negociación para terminación de un conflicto armado, en el mundo. La agenda giraba en torno a cinco puntos: 1) lograr una política de desarrollo agrario integral, 2) la participación política, 3) el fin del conflicto, 4) la solución al problema de las drogas ilícitas y 5) la reparación a las víctimas. Además, un sexto apartado abordaría la implementación, verificación y refrendación de los acuerdos.

De manera paulatina y entre grandes desencuentros se crearon los acuerdos, algunos tomaban más tiempo que otros, en especial el tema de la *justicia* para la paz fue uno de los puntos que más tiempo tomo en construirse, hasta que en marzo de 2016 se anunció el cese al fuego bilateral y definitivo. Así como el plan de reintegración a la vida civil de todas los militantes de las Farc –EP, que arrancaba con la delimitación de las zonas de concentración territoriales para lxs guerrillerxs. Al tiempo, se anunció que la refrendación de los acuerdos

se haría a través de una Consulta Popular no vinculante como plebiscito, es decir, que no obligaba al Presidente a acatar como mandato el resultado de la misma.

La consulta popular se lanzó con la pregunta: *"¿Apoya usted el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera?",* el entusiasmo y la esperanza hizo que las organizaciones sociales que venían acompañando el proceso desde diferentes territorios, abanderaran el "Sí" y se empezaran a concretar propuestas para la construcción de la "Paz duradera" desde diferentes enfoques: artísticas, académicas, rurales, cooperativas; mucha de la energía se estaba canalizando a la apuesta por la Paz, que institucionalmente se presentaba. La esperanza se desplegó después de 50 años de conflicto, la guerrilla más antigua y vigente dejaba las armas, El Estado rancio se sentaba con buenas intenciones.

Sin embargo, desde la derecha claramente definida por el liderazgo de Álvaro Uribe Vélez, se despliega el "NO", con un rotundo y decisorio proceso de desinformación en especial alrededor del tema de la participación política de las Farc – EP, así como de la "impunidad" para los exguerrilleros. Esto logró que el 2 de octubre de 2016, con la abstención del 63%, la más alta de los últimos años en Colombia, y con una diferencia porcentual pequeña, ganara el "NO"; 50,21% frente al 49,78% dijeron que "Sí".

Con estos resultados, se vive uno de los momentos más tensos y desesperanzadores desde que se instaló la mesa, la polarización del país era evidente, la violencia coercitiva y paramilitar empezaba a perfilarse con nuevas formas desde dos bandos muy marcados y definidos. Ya no se trataba de bombardeos y un enemigo común, sino de una "sociedad" citadina y rural que había sido manipulada mediáticamente, atemorizada por los discursos, contra un campesinado y organizaciones principalmente desde la periferia del país, las

regiones que habían sido históricamente más afectadas por el conflicto, aclamaban por el cese al fuego y una salida política al conflicto.

Después de 2016 y en medio de la tensión social y política se firman los acuerdos de Paz entre la guerrilla de las Farc–Ep y el Estado Colombiano. Los esfuerzos de las organizaciones y algunos colectivos, más la voluntad del gobierno, lograron en medio de la gran ruptura y polarización, la firma de los mismos.

Para julio del 2017 los enfrentamientos se redujeron de manera contundente, los muertos por situación de conflicto bajaban como nunca antes se había visto, *el desescalamiento de la guerra llegaba a* un soldado atendido por el hospital militar cuando en promedio se atendían 130, una baja del 97% nunca antes vista: "*Lo cierto es que desde hace más de un año en Colombia nadie ha muerto por balas de las FARC o del Ejército. El hospital militar de Bogotá está vacío. No hay nuevas mujeres violadas por la guerrilla, los paramilitares o los soldados"* (Linde, 2017)

Si bien esto no demostraba la existencia de un país más justo o que Colombia viviera su momento de realización política o que los conflictos fueran resueltos, esta chispa de tranquilidad con el silencio de los fusiles llenaba de entusiasmo y ánimo, así como de inversionistas al país, también este silenciamiento dejó caer como cortinas las viejas excusas discursivas del conflicto para dejar ver los problemas estructurales del país, de las cuales las guerrillas no eran más que una consecuencia o en el peor de los casos un distractor. Los perpetradores estaban expuestos.

El miedo y la frustración que se sintió ante el "NO" golpeaban fuerte; el "NO" no solo era contra la "paz" era contra todos lo que apostaban por alternativas políticas regionales, por organizaciones ampliadas e incluso iba contra la posibilidad de un horizonte distinto. Quizá habíamos menospreciado la capacidad para manipular y obtener tales resultados, pero

también quedaba claro que las ciudades que menos afectadas por dichos conflictos se había visto, eran las más recalcitrantes. El escenario había puesto nombres y lugares, todo lo que se manifestaba por *la paz* pasó a ser tildado de mamerto, guerrillero, comunista o castrochavista, y con esto a ser blancos de tiros en sus cuerpos.

El miedo a la arremetida se sentía en Nariño, desde la costa a la Amazonía pasando por la cordillera, más fuertes y más valientes se disponían las organizaciones en general, a pesar del miedo. La saña ponía rostros a los resultados, el mío estaba en la vergüenza que también era temor, que de seguro no fue ni comparable con el que lxs excombatientes recibían el resultado, se la habían jugado por hacer otras formas distinta a la guerrilla clandestina, ponían sus cuerpos otra vez, ahora en donde se supone las balas no son formas, pero si la exclusión, la desigualdad y el estigma. Así siguieron, parte de la verdad que se posicionaba era la de ellos, la de gente de campo que por razones históricas y particulares había terminado en cualquier bando.

Lo nuevos ciudadanos, los reincorporados, (que para efectos reales están en proceso porque aún no les han cumplido con las condiciones para reincorporarse), recibían promesas que los ponían en las escalas de propietarios, digo ciudadanos… emprendedores con créditos, constructores de paz desterrados y arrendatarios, trabajadores con "mano de obra no calificada"; sujetos de derechos codificados e individualmente axiomatizados en guetos conocidos como Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporació (ETCR), la marginación hecha bandera.

El temor por las verdades del campo, dejaba sin suelo a cientos de terratenientes, narcos y políticos, como si fuera curioso:

> "*La insurgencia fue la que más insistió en conformar una comisión histórica, polifónica, plural, para mostrar la complejidad, y evitar un relato, homogéneo,*

> *unificado, de los vencedores. Es decir, que cuando en Colombia se hable del conflicto, sepa que hay muchas miradas, multideterminadas en relación con el relato de nuestra propia historia del conflicto"* (Zubiria, 2014).

Para este propósito, la justicia se ve más allá del Estado y su papel punitivo, más allá de la titulación individual de tierras como creación de propietarios, la verdad o las verdades necesita nacer con la memoria, de ahí que la reconstrucción de la historia del conflicto desmorona los capataces de la acumulación a nivel nacional, re-polítiza la violencia como eje transversal tanto coercitiva como creadora y demoledora del derecho positivo. Una vez más la memoria como clave es peligrosa.

Las verdades empezaban a verse en reclamaciones colectivas de tierras, bloqueos a la explotación y rastreo de desaparecidos, la voluntad del gobierno pasado no bastaría para que las facciones más fuertes de la derecha permitieran que se diera un proceso formal de paz. Para 2018 más de 230, entre líderes y lideresas sociales de diferentes organizaciones o excombatientes, habían sido asesinados, para 2019 fueron 107 y para cuando se termina de redactar este documento y *desde la firma de los acuerdos de paz en 2016 hasta agosto 21 de 2020 han sido asesinados 1000 líderes sociales y Personas Defensoras de los DDHH*, según INDEPAZ (Instituto de Estudios para la Paz y el Desarrollo, 2020).

Como lo señala Volnei Garrafa (Garrafa, 2014), el gran problema de las dictaduras (en este caso los gobiernos establecidos con democracias aparentes y funcionales) es que hubo un pacto del olvido con el militarismo y el neoliberalismo; un pacto del olvido que tenemos que volver verdad histórica, memoria, colectividad, relato. Un pacto que se sostiene con más exterminio y que reaccionariamente siempre intentara hacerlo desde ahí. Las verdades en la construcción de la memoria histórica como principio buscan dentro del proceso reparar simbólicamente a las víctimas.

La paz que operó como una causa y respuesta eficiente, que fuera capaz de condensar, reducir o incluso neutralizar, o al menos canalizara diferentes movimientos, al tiempo activó innumerables propuestas, organizaciones y apuestas tanto en Colombia como en el exterior, unas nuevas y otras con larga data, la tensión de hacer contra la muerte mueve a distintos actores como la Minga, que aunque presentía la totalización del proceso de paz y la reducción que este traía, también eran conscientes que muchos de sus amigos, compañeros y aliados de lucha en Nariño, Cauca o Putumayo dependían de esos acuerdos para limitar la muertes en sus regiones.

La persecución y las masacres con el Gobierno de Iván Duque y la propuesta de su partido de "hacer trizas la paz", han sido efectivas y sangrientas, las barreras y la posición que desde arriba se ejercen contra la implementación de los acuerdos con cínicos discursos son el reflejo de una Colombia polarizada, por un lado, una que llena de dolor y rabia que con las manos y el corazón se rearma contra el horror, y otra que se cree heredera y dueña de la venganza. Mientras que por debajo y con la tierra muchos se esfuerzan por mover las pesadas cortinas del conflicto armado y hacer otro escenario no para la construcción de paz, sino de construcción de lugares para la vida, como las Mingas, como la Minga Juvenil Nariño.

Capitulo I.

Narración con vos: La Minga Juvenil Nariño "una forma de vivir y hacer".

"Todo sea por defender la vida y proteger el territorio"

Melissa Carlosama.

Para empezar, es necesario partir de la intención en la que se enmarca este esfuerzo académico, que es pensar y reflexionar la *Minga Juvenil Nariño* como un sujeto colectivo, diverso y en constante movimiento, capaz de rehacerse y darse formas desde diferentes expresiones, contradictorio y disonante al punto que puede encontrarse en una voz colectiva, y a la vez, potencializarse desde la voz particular de quienes la hacen. Como sujetos con la capacidad de tensionar la determinación del capital desde la producción de horizontes y sentidos, como movimiento práctico de rechazo y creación de formas en relacionamientos diferentes a las determinadas por el sistema: ciudadanos, propietarios, asalariados, emprendedores…

Analíticamente en otro apartado se discutirán las implicaciones de la Minga como experiencia de sujeto en plural, entre otras que aquí se enuncian. Por ahora, la atención se centra en presentar la Minga, desde el diálogo entre las voces de los actores y la mirada interpretativa que desde esta autoría y durante tres meses en la ciudad de Pasto, fue posible construir.

¿Cómo nace La Minga?

Al sur occidente colombiano, en el nudo de los Pastos entre las montañas de los Andes, está el Departamento de Nariño, que históricamente ha dejado entrever las disputas de la

formación de un Estado Nacional y las contradicciones de pueblos indígenas y campesinos que han sido culturizado en la forma violenta de la independencia. Desde entonces los márgenes fronterizos han intentado romper la particular historia de esta tierra, hoy ubicada entre Colombia y Ecuador.

Pasto, la capital del departamento, una ciudad intermedia a las faldas del volcán Galeras, es el escenario en el que se encuentran tres chicos de origen rural, que se trasladaron para hacer sus estudios profesionales en la Universidad de Nariño. Cada uno había participado en diferentes procesos y organizaciones. Por ejemplo, fueron cercanos e influenciados por los procesos de defensa del territorio en la Minga Nacional (o, Gran Minga Nacional por la Vida, proceso que se describe más adelante), así como en las movilizaciones estudiantiles del 2011 contra la mercantilización de la educación pública a través de la inversión privada y la afectación directa a la autonomía universitaria, con a la reforma a la Ley 30 de Educación Superior, a nivel nacional estudiantes y diversos sectores articulan el rechazo a esta y proponen reformular la Educación como derecho desde de la Mesa Amplia Nacional Estudiantil (MANE).

También participaron en el Paro Agrario Nacional del 2013, la protesta agraria más importante de las últimas décadas en Colombia. Por casi todo el país se dieron lugar bloqueos, mítines, marchas, cacerolazos[6], en defensa del campo y contra la ofensiva de los tratados de libre comercio.

Así mismo, cercanos y participes de procesos locales de reivindicación y organización comunitaria como Cabildos Indígenas[7], organizaciones campesinas, entre otros fueron

[6] Según estimaciones de los convocantes, participaron más de 200.000 personas (El Espectador, 2013a); cuestión que se describe brevemente al final de este capítulo.

[7] Lo cabildos indígenas, fueron reconocidas como entidades públicas de una naturaleza especial desde 1991, luego de un largo proceso de recuperación de tierras de diversos pueblos. Conservan su carácter de

algunas de las claves que les permitieron articularse y aprender de procesos nacionales y experiencias regionales, así como hacerse un mapa de compresión alrededor de los procesos organizativos del momento. Incluso, conocían las "Escuelas de Liderazgo"[8] de la Gobernación Nariño y el PNUD, que se impartían como atención a población joven y servían de insumo para la construcción y ejecución de políticas públicas.

Por ello, y ante el hastío de las organizaciones cívicas y las oficinas de la administración municipal, John, Jorge y Sachi, estudiantes de sociología, se negaron a hacer sus prácticas académicas, lanzándose a un querer, *"lo que nosotros quisiéramos más bien, más que nos manden a la práctica con una institución, o las JAL o las Juntas de Acción Comunal*[9] *o algo así, es como generar un proceso" (J. Delgado. Comunicación personal, 2 de julio del 2019)",* en la sintonía de la búsqueda por hacerse a un lugar propio en el mundo y con la idea de:

*"un proceso, un movimiento, (…) pero que sea diferente, que no sea muy militante como son las organizaciones en la U (*universidad*), pero que sea como más cultural, más convocante, más integrador, más utópico y menos ortodoxo. Así, que no tenga esas líneas políticas como las tienen los demás, porque en las otras es como que te matriculan, te dicen -usted es tal-, entons*[10] *no te dejan ser… que podamos tener dialogo y hacer cosas (J. Delgado.*

autoridades tradicionales, pero tienen además un mandato público de ejercer las funciones de administración y gobierno establecidas por la ley dentro de un determinado espacio.

[8] Las Escuelas de liderazgo hacen parte de una estrategia de formación ciudadana para jóvenes entre los 14 y 28 años, que se enfocan en derechos humanos, ciudadanía juvenil y prevención de vulneración de derechos.

[9] Las Juntas de Acción Local (JAL) y las Juntas de Acción Comunal (JAC) son una figura de organización ciudadana, reguladas por el Estado colombiano a través de la Ley 136 de 1994, que las define como «corporaciones administrativas de carácter público, de elección popular» Las JAC son una organización comunitaria, cívica, que no tiene fines de lucro, con integrantes voluntarios que no reciben remuneración, reunidos para buscar beneficios y mejores condiciones para sus barrios o sus territorios.

[10] Para la redacción de las entrevistas que se articulan en el texto se ha respetado los modismos y expresiones propias de los interlocutores.

*Comunicación personal, 2 de julio del 2019)"*La necesidad de espacios y otros haceres sale de la crítica académica hacia escenarios de participación política y organizativa, que de alguna forma *"veníamos caminando también, en otros procesos o en otras experiencias y eso que hemos venido aprendiendo lo hemos venido compartiendo*" *(J. Delgado. Comunicación personal, 2 de julio del 2019)"*.

Desde los acercamientos a los procesos antes mencionados y otros tantos, así como en la vida cotidiana, sintieron invalidada su opinión en el adulto centrismo y las jerarquías organizativas, en paralelo empiezan la crítica a la preponderancia de lo urbano ante lo rural, sintiendo la imposición de la ciudadanía por socavar las distancias y homogenizar a los jóvenes en la formación citadina para la vida productiva, una fuerza que atraviesa desde distintos focos y que se percibe como malestar común entre jóvenes amigos.

En ese proceso se encuentran con otros y otras que se niegan a *"formarse identitariamente para estar produciendo todo el tiempo, o convertirse en un cuadrito más. (A. Hernandez. Comunicación personal, 25 de julio del 2019)"* Como cuestionamiento al individualismo dentro de la lógica homogénea y la condición igualitaria de los individuos a partir de su ciudadana como forma única de "vida".

Con esta crítica como propósito, sumado al respaldo de dos profesores y sindicalistas, deciden hacer la primera "Escuela" con jóvenes en el Municipio de la Florida,[11] sin ningún tipo de financiación, distinto a la voluntad de los tres y el apoyo de estos profesores, empiezan a repensarse desde las necesidades de los adolescentes y jóvenes, no enfocadas a crear liderazgos sino a dignificar la vida y el ser rural; retoman la "estrategia logística" de las Escuelas de liderazgo, sin embargo, revierten los contenidos y la metodología.

[11] Municipio vecino de Pasto, ubicado a 40 minutos de la ciudad.

La crítica a estas formas, recaía en el carácter institucional y repetitivo de los contenidos, con temáticas de promoción de derechos, proyecto de vida y participación política limitada a las esferas de la ciudadanía, que eran impartidas de manera homogénea por todo el Departamento, a través de talleres, principalmente de cartografía social.

A la par, y en articulación con Congreso de los Pueblos[12] que inicialmente fue *El Congreso para la Paz que recogió una agenda común de acción de los procesos y organizaciones populares para avanzar en la consecución de la Paz*[13], y como parte de esta apuesta desde *la Minga de Resistencia Social y Comunitaria,* estos chicos participan en escenarios de discusión, asambleas regionales e incluso en la preparación y desarrollo del Paro Nacional Agrario del 2013, en el que ante el incumplimiento de los acuerdos con el gobierno nacional, campesinos e indígenas convocan a asamblea permanente desde el suroccidente colombiano.

Mientras tanto, estos chicos empiezan a encontrarse con otros jóvenes y procesos, con ellos discuten la situación no solo nacional sino también problemáticas locales, especialmente de las comunidades rurales, campesinas, indígenas y periféricas; por ejemplo, asuntos como los acueductos comunitarios, la inserción casi forzosa a la vida urbana, la presión de los medios en la formación de los adolescentes y jóvenes y la perdida de la identidad propia.

Estas discusiones se desarrollaban en escenarios de confianza, en los que la idea principal era compartir a partir de elementos comunes o tradicionales, que iban desde

[12] En abril del 2013 se instaló en Bogotá el Congreso para la Paz, en un contexto nacional propenso al dialogo. Se llevan a cabo los diálogos de paz entre la insurgencia de las FARC – EP y el gobierno, y los acercamientos con el ELN, lo cual marca una necesidad importante para la sociedad colombiana, su participación en la resolución del conflicto social, cultural, político, económico y armado. https://www.congresodelospueblos.org/nuestra-historia/#

[13] Tomado en línea: https://www.congresodelospueblos.org/

caminatas por diferentes montañas y corregimientos, hasta sancochos comunitarios y mingas de pensamiento… prácticas que se han perfilado como formas políticas de encuentro, organización y aprendizaje mutuo.

La apuesta, entonces, ha sido partir del reconocimiento propio dentro del territorio, construirse en relación recíproca con los otros y que esta sea la metodología de acompañamiento entre adolescentes y jóvenes. Y, es que políticamente hacer en relación con la tierra permite pensarse colectivamente, para estos chicos, desde lo colectivo a lo individual "*se tejen siempre en la comunidad, por eso nuestra base es la tierra, la conexión con el territorio, no porque la tierra sea libre sino porque hacer con la tierra implica vernos distinto entre todos.* (T. Álvarez. *Comunicación personal*, 29 de julio de 2019)

Esta relación con la tierra marca una construcción de sentido, una construcción de un espacio en el que estos jovenes ven como sujetos formándose, creciendo en la tensión de un escenario capitalista que es antagónico, no solo por las amrcas de la violencia explicirta del conflicto sino por la rpesión por vincularlos a la ciudad como ritmo para vivir.

Por eso la metodología que plantearon responde a pensarse diariamente dentro de los lugares donde desarrollan sus vidas, más que perfilar una estrategia lineal o metódica de acercamiento a jóvenes, el encuentro como dinámica no es novedad sino un lugar para disputarse la forma de relacionarse como jóvenes, para explorar enunciaciones o repensarse con el mundo y los otros. Redimensionar el espacio y tensionar aún más el escenario contradictorio

1.1 Nombrar y articular: Minga.

Una vez terminada la "escuela" de La Florida, programan un encuentro, para el que ya no son solo tres chicos, pues se han sumado amigos y compañeros desde otros lugares del

Departamento, principalmente colectivos de jóvenes que no se encontraban alineados a organizaciones de ningún tipo: expresiones artísticas, culturales, indígenas, campesinas. En su mayoría, son provenientes de entornos rurales, y se dan ellos mismos lugar para compartir lo que hacen. Autoconvocados y en diálogo, encuentran puntos en común, agendas que logran entrelazarse y apoyos que detonen las diferentes expresiones, al punto que deciden articularse como proceso, nombrarse colectivamente, y en un salto a la memoria y el hacer deciden ser "Minga", en la que sintieron se podría recoger la diversidad de acciones, y trabajos colectivos que los reunía con el propósito de saberse en grupo, con la intención de aprender y compartir.

Minga que proviene del Quichua Minka, ha sido descrita como una *forma de trabajo comunitario o colectivo que tiene como fin ayudar solidariamente a una o más personas"* (Otero, 2011), trae la fuerza de otras formas de entender el trabajo que no se reducen a la forma salarial, y con ello, se tensiona la preponderancia del trabajo abstracto que sintetiza las relaciones sociales capitalistas o modernas; la negación histórica representada en la forma dada del trabajo es una abierta confrontación con otras formas de trabajos como la Minga que representan posibilidades en resistencia.

Siguiendo con la Minga y de acuerdo al Centro Nacional de Memoria Histórica, esta tiene como lema *"Caminar la Palabra",* lo que, para las comunidades andinas, principalmente indígenas y campesinas, significa llegar a acuerdos a través del diálogo, y a través de la palabra reconocer al otro y su verdad, dándole así gran valor a la palabra que no requiere de documentos y que circula de manera fluida sin ser jerarquizada.

Bien, la intención no es el rastreo etimológico de la palabra, más bien, por ahora es trazar algunos aspectos o líneas que permitan entender el sentido de la Minga más allá de su origen indígena, pues ha tenido en Colombia y en especial en los departamentos de Nariño y

Cauca, connotaciones organizativas tanto reivindicativas como de resistencia. Es decir, La Minga no es solo una forma de trabajo comunitario, es a la vez un *"mecanismo de movilización social y acción política"*, así como "*una herramienta que mantiene la memoria histórica al renovar constantemente los vínculos intersubjetivos de quienes la practican"* (Lopez, 2017), que ha logrado articular indígenas, afros, campesinos, estudiantes; es un escenario de articulación, decisión y puesta en marcha de acciones desde variadas resistencias y luchas.

En este caso específico, la intención es aproximarnos al sentido que los jóvenes encontraron en "Minga" para enlazar experiencias que se daban en diferentes lugares, para nombrar sentires e ímpetus que se materializaban colectivamente. Recuerdo a Sachi, cuando le preguntaba ¿por qué "Minga" ?, y me miraba como si la pregunta sobrara, como si estuviera preguntando una obviedad, seguido de esto decía: *"porque es otra forma de trabajar, de hacer un trabajo colectivo que puede ser comunitario, y la vez es un encuentro que posibilita acciones políticas, organizativas y culturales (S. Santa María. Comunicación personal, 24 de julio de 2019)".*

En este sentido, la Minga como forma política tampoco es espontanea para estos chicos, porque trae la memoria de las organizaciones tradicionales de los pueblos Pastos y Quillasingas, así como la reciente historia de sus abuelos campesinos y sus comunidades en las que vieron aportar y trabajar mancomunadamente para hacer colectivo, desde cocinar mientras se discuten decisiones colectivas (Sancochos comunitarios), "alzar o fundir plancha" (construir el techo para una casa), hasta hacer caminos, hospitales o escuelas para la comunidad. Es decir, políticamente saberse con otros y otras rompió y abrió para la Minga un tiempo y espacio que podríamos decir nace o se está pariendo constantemente en la memoria viva que desea y camina el hacer con otras formas, con sujetos que abandonan o

limitan las instancias definidas de participación ciudadana para prefigurar encuentros estratégicos para estar y preservarse colectivamente.

Una vez autonombrados, en la potencia en la palabra infinita "Minga", donde el lenguaje y el hacer niegan la determinación para hacer otros posibles, desde el "*Caminar la palabra*" sin destino, porque "*vamos donde la Minga nos lleve" (T. Argoti. Comunicación personal, 29 de julio de 2019*), mientras esas personas pactan encontrarse cada seis meses o anualmente como Asamblea, y así, para principios del 2013, tiene lugar la primera Asamblea de la Minga Juvenil Nariño.

1.2 Rupturas y distanciamientos.

Ante el horror y sus esfuerzos, las organizaciones campesinas e indígenas han develado la cara de la muerte y han concentrado sus esfuerzos en dos vías, qué, aunque no siempre se implican una a otra, están en el roce constante entre el deseo por la autodeterminación y el rechazo a la igualación formal como única vía; la lucha y la resistencia.

El derecho con el que se constituyen los Estados en el auge de las naciones, carga en su núcleo el principio de despojo de la capacidad política y creadora, engendra la violencia como coacción desde los filtros jurídicos para contrarrestar la violencia activa como la llama Benjamín, esa a la que le teme el Estado por la fuerza creadora y potencialmente subversiva al orden y lo establecido. Esa que se cimienta en la memoria y que transgrede los mitos fundacionales, esa que es continuamente despolitizada.

El derecho positivo se instituyó y adoptó nuevas estrategias, ahora la dictadura no siempre se impone con sangre inmediata, también ha sabido actuar como regulación de los conflictos, como neutralización discursiva e incorporación como supresión del otro.

Por ejemplo, con el ingreso masivo de dineros públicos producto del sistema de transferencias a los resguardos indígenas, consagrado en la Constitución Política de 1991, se generó la disminución de la participación colectiva en obras de beneficio común, claramente esta fue la respuesta Estatal a las disputas abiertas de los indios y campesinos que reclamaban sus tierras, que durante casi todo el siglo XX habían sido usurpadas por terratenientes patriotas, y que en los 70s con rabia y potencia fueron reclamadas por los indios en las carreteras y los campos, así como *las mingas de recuperación implicaban la designación de una comisión que debía presentarse ante las autoridades estatales para librar la batalla legal por la tierra, combinando así en la minga, acciones legales y de hecho en procura del objetivo* (Rappaport & Ramos Pacho, 2005).

El trabajo de Oscar López demuestra que, la minga se re-significa políticamente, a pesar de ser fragmentada como práctica colaborativa, la capacidad de los vínculos al interior de esta propicia un espacio político de encuentro, organización y decisión para frenar la intervención estatal que:

> *consiste en las tradicionales reuniones de una parcialidad, comunidad o comunidades, que se congregan para pensar, coordinar y ejecutar acciones, planes, programas y proyectos en la búsqueda de satisfacer sus necesidades. Es el espacio del intercambio de saberes, de ofrecer y recibir conocimiento, de conocer y entender los temas, derechos y perspectivas de los pueblos. Es la célula comunitaria del diálogo, que se alimenta con la expresión oral, cuentos, danza, música autóctona, sainetes, exposiciones culturales, rituales* (Lopez, 2017)

El potencial deliberativo a través de expresiones propias de como la música o los cuentos hace las veces de píldoras de resistencia, o más bien semillas de formas en medio de la oleada

por reglamentar los espacios indígenas, campesino o populares bajo las figuras de los cabildos, juntas de acción comunal entre otras; en especial la figura de los Cabildos que fueron trincheras de los pueblos indígenas en Colombia para la recuperación de tierras y poner límites al estado-legal, también representó gran invasión por la forma burocrática y de cooptación de líderes con la inyección de presupuestos estatales, principalmente.

Con la constitución de 1991 se apalanca lo que desde los 70s se venía cimentando, la globalización y entrada del país a los mercados globales, con lo que se afianzan las agendas externas hacía dentro con la consolidación más adelante del Plan Colombia[14] y la firma de distintos tratados de Libre comercio. Es decir, la violencia del derecho positivo imponía las estructuras transnacionales de explotación y subordinación, se proclama el Estado dueño de todos los "bienes" a mercantilizar con la institucionalización del mercado y se restringen las acciones colectivas distintas al mercado.

La doble cara de la Constitución reconocía por fin la presencia de indios en Colombia, como lo señala Almendra, los "sacaba de la minoría de edad" los convertía en objetos para la multicultural y pluriétnica nación, sin embargo, con ellos los encasillaba para la administración y gestión poblacional en el orden del asistencialismo. El perfecto discurso que desde entidades como la *CEPAL* promulgaban el *multiculturalismo como clave necesaria para el desarrollo,* logró enmascararse en la Constitución Política del 91, la

[14] Plan Colombia: es una estrategia de intervención política, económica y militar, pactada de manera bilateral entre Estados Unidos y Colombia, bajo la consigna de la lucha contra el narcotráfico: "Para diciembre de 1999 el Secretario de Defensa de los Estados Unidos William Cohen y el Ministro de Defensa de Colombia, Rodrigo Lloreda, firmaron un acuerdo formal que estableció el incremento de la cooperación militar entre los dos países, estableciendo los batallones antinarcóticos en Colombia. El proyecto tenía un componente de ayuda social, pero en este sentido el plan fracasó al no entenderse las causas básicas del conflicto interno colombiano y aumentar las violaciones a los derechos humanos en muchas zonas del país, en especial las más afectadas por los cultivos de coca" RADIO NACIONAL DE COLOMBIA. https://www.radionacional.co/linea-tiempo-paz/plan-colombia

estrategia de desgaste de luchas afros, campesinas, agrarias e indígenas, para vincularlas como trámites en la incorporación cómo minorías a la gestión administrativa de recursos, disminuyendo las luchas a demandas y derechos permitidos.

Mientras se afianzaba la incorporación burocrática de los pueblos originarios como indígenas y sus territorios se incorporaban a las necesidades de las transnacionales, principalmente a través del despojo y la ocupación de las tierras, así como la persecución o cooptación de líderes defensores, se establecían los marcos de acción dentro del Estado; un Estado fuertemente deslegitimado, presionado y limitado. De ahí que programas como el Plan Colombia fuera la respuesta de fuerza y sometimiento bajo la bandera de la lucha antinarcóticos y la Paz, que para 2008 se afianza con la política de Seguridad Democrática de Álvaro Uribe Vélez; lo que representó militarización, persecución, paramilitarismo. Dicho en otras palabras, horror bajo la retórica del fortalecimiento estatal y la "paz".

El Capital global requería para su circulación de la movilización de mercancías, mayor explotación humana y natural, los pueblos estorbaban, y estorban, las reservas territoriales se subastaban, las soberanías se funden en su profunda obediencia transnacional, los Tratados de libre comercio requieren que el campo esté libre, y las guerrillas que también cercaban territorios contra el Estado, serían la herramienta discursiva de la mano del narcotráfico.

Las organizaciones rurales, entre indígenas y campesinas reforzaban sus despliegues por fuera de los marcos institucionales, en defensa de la vida, la autonomía y el territorio.

"*Conscientes de la magnitud global de la* ***tormenta***[15] *de esa década y de lo que se venía, en 2008 decíamos que esto significaría el fin de nuestro proceso y de nuestro pueblo,*

[15] Tormenta, aparece en cursivas en el texto citado.

aunque los poderosos lo enmascararan con un lenguaje pacificador como sucede hoy mismo con el Proceso de Paz" (Almendra, 2017)

De ahí que las "minorías" reconocidas fueran señaladas estratégicamente como los enemigos del desarrollo y el progreso, al rechazar la entrada de los tratados de libre comercio, TLC´s, y los planes de seguridad estatal que se desarrollaban como planes integrales de ocupación, acompañados por agentes no gubernamentales de desarticulación e inmovilización política.[16] Todo esto estuvo sumado al contexto de conflicto armado, y la constante presencia de enfrentamientos entre grupos beligerantes y el ejército.

A pesar y contra esto se alzaron las propuestas comunitarias y colectivas de construcción de Planes de Vida para las comunidades de manera autónoma, así y a contrapelo los programas de Tejidos de Vida cómo enlaces de maneras comunitarias en distintos puntos y pueblos, no solo en el Cauca, que dan cuenta de un largo proceso de construcción política y colectiva previas que más adelante servirán de sustento para las grandes movilizaciones de la Minga Nacional por la vida y el Paro Agrario.

Con esto quiero señalar la importancia de los momentos cotidianos de la lucha como procesos de largo aliento, como la base en la determinación de los eventos que suelen impactar por la masificación de la confrontación directa, donde se enuncia que el antagonismo no es resultado accidental o automático, responde a la espontaneidad enlazada al proceso organizativo y cotidiano, como formas de vida en resistencia y constante reflexión comunitaria. La pugna por la determinación de la vida parte de lo colectivo a lo individual,

[16] Para más ver el trabajo de Vilma Almendra y Raúl Zibechi

de lo comunitario a lo personal, en la elaboración diaria de relaciones conscientes para cohabitar los territorios.

Las tensiones con la forma Estado son claves no solo para visualizar y articular las maneras en las que se instala el capital bajo diferentes caras, sino para tener la capacidad de ver hacía dentro de los mismos procesos colectivos de resistencia y reivindicación, las maneras en que la lucha se mueve como un proceso de constante construcción y producción de momentos de álgida reflexión y otras de riesgo de cooptación, siempre presentes sin excluirse. Estos procesos brevemente enunciados son formas abiertas de combate, no son de ninguna manera formas consolidadas como absolutos o puros, sino expresiones de las *grietas*, como lo dice John Holloway ((Holloway, Agrietar el Capitalismo: el hacer contra el trabajo, 2011)que se abren en la dominación tanto materiales como simbólicas, por el riesgo que representan los esfuerzos reaccionarios de contención que intentan ejecutarse como planes con diversas técnicas de control ampliado para la neutralización y el desgaste de las luchas.

De allí que quisiera ver desde otra óptica las resistencias como retadoras, no como reacciones o afirmaciones ante ataques Por ello, recurrí a ampliar el contexto, para que no se pierda la lucha como reacción a agresión, sino como una determinante en las crisis de legitimidad tanto del Estado como en general del capital, y no a la inversa.

Los procesos del sur occidente colombiano han dado forma a organizaciones como el Consejo Regional Indígena del Cauca bajo el principio de “Tierra para la gente”, o Los Planes de Vida de los Pueblos que sueñan comunitariamente “gente para la tierra”; o Tejidos de vida para la Emancipación: Minga de Resistencia Social y Comunitaria. Las banderas de éstas son la vida y la dignidad, y como movilizaciones nacidas de las Mingas, demuestran la capacidad de articulación territorial entre las luchas de los pueblos indígenas con los campesinos, y los

alcances que las mismas logran para incluso limitar la capacidad misma de la violencia restrictiva, pues han sido las pugnas de los indios por sus tierras y sus formas de gobiernos las que han hecho que el Estado colombiano después de casi 100 años deba reconocer bajo sus estructuras legales las zonas territoriales en las que prima el "derecho indígena o derecho propio"

La contradicción en las disputas se amplían y complejizan, la manera de comprender las implicaciones de la disputa se ponen en claves cada vez más abigarradas y menos puras. Los indios, campesinos y afros están claros, *vida y dignidad*, mientras la violencia de arriba, la administrada y conservadora de la explotación se impone como despojo para sustraer a los sujetos de la misma, como fuerza creadora le teme, porque está siempre en fuga, escapa de sus márgenes, la violencia creadora de la lucha o de la resistencia sea de maneras abiertamente de choque o como elaboración de abajo para vivir.

La presencia retadora de las organizaciones en sus territorios, así como en las carreteras panamericanas de movilización de mercancías, ha agitado desde siempre la violencia coercitiva, cuando *se agita el aparato represivo, se intenta aniquilarlos, en segundo momento se intenta encontrar axiomas nuevos que permitan bien o mal, recodificarlos* (Deleuze, 2005). Deleuze lo plantea así, podemos ver que el derecho como creación de poder opera sin esperar un segundo momento, sino que se extiende como aparato de captura desde diferentes dimensiones en el mismo conflicto, opera en simultaneo como aniquilación o incorporación.

En la fijación del monopolio administrativo representado en el Estado una vez reconocidos los indios como *sujetos de derechos*, como indígenas, entran a codificarse a través de los límites de trayectoria o movimientos que les son permitidos. Éstas son, entonces,

las maneras de apaciguar los ánimos y poner cabezas de patriarcas dentro de las figuras de "autogobierno" indígena, sumado a la destinación de recursos para alcance burocrático que se encamina a la neutralización del ejercicio de la violencia creadora/retadora.

Justamente en algunos pueblos "*el ingreso masivo de dineros públicos producto del sistema de transferencias a los resguardos indígenas consagrado en la Constitución Política de 1991,* fue *lo que generó la disminución de la participación colectiva en obras de beneficio común"* (Lopez, 2017), entre otros de los efectos de los procesos de violencia conservadora. Se suma, las intromisiones en la organización de los pueblos y la presión por urbanizar la vida y mercantilizar las relaciones desde lo burocrático como forma general organización.

Específicamente en Colombia, con sus largos procesos de violencias y disputas, el campo ha demostrado mantener las tensiones abiertas, no solo por la redistribución agraria que apareciera por un momento servir más de distractor que palanca de lucha, sino por la necesidad del Estado por despojar al sujeto de su comunidad en la forma individuo-ciudadano, como herramienta de desalojo masivo para expansión de monocultivos en cabezas gamonales. Lo que tanto para campesino como indígenas y afros, ha significado el desplazamiento a las ciudades en las que se fusionan de manera intensa los dispositivos de control al punto de que ésta sirva como válvula de escape a las tensiones "internas" [del] campo (Fals, 1968).

No obstante, ni el derecho ni la policía pueden detener o contener el movimiento de las organizaciones o las mismas urgencias de sus limitadas formas al estallar, para 2013 el proceso del Cauca, y en el que varios colectivos y organizaciones se reconocían, incluso algunos de los jóvenes Mingueros, ya tenía resonancia en otros lugares de Colombia. Se decía de ellos: "esos indios si son braveros", "es que allá si tienen el orgullo y la dignidad", esto

sonaba como eco de incitación ante la clara necesidad de poner en jaque el lugar predilecto del Estado: las ciudades con su sordera selectiva y sus ritmos de agitados de producción y consumo.

La excepcionalidad colectiva que detonó desde los productores agrícolas ante las agresiones propias de los tratados de libre comercio, es una insuficiente explicación para las implicaciones que atraviesan la oportunidad política retadora en la que se desarrolló el Paro Nacional Agrario del 2013, no solo en un contexto de afectación a la producción del campo sino debido al hastio canalizado y organizado que se sostuvo también desde los procesos previos[17].

En 2011 nace la Congreso de los Pueblos, como una coordinadora de distintos movimientos urbanos y rurales, que se dieron lugar en Bogotá para crear una agenda, que incluyera las acciones desde las distintas posibilidades en un plan de *unidad nacional*, una de las organizaciones nacidas de los procesos del Cauca y con presencia en este congreso fue la Minga Juvenil que para entonces se enfocaba en el rechazo al servicio militar obligatorio, entendiendo éste como la expresión de la militarización de la vida y la predestinación a la guerra en la vida de los jóvenes, una premisa de inserción y neutralización de y en los pueblos, barrios y comunidades:

> *"Sin Discreción: Contra la militarización de la vida". Esta campaña la encaminamos entendiendo que la militarización no se reduce al acto de ir a prestar el Servicio*

[17] En efecto, el paro se inscribe en un ciclo ascendente de protestas, que comprende el paro universitario de octubre de 2011, el paro nacional cafetero en febrero y marzo de 2013 (Cruz, 2012; 2013) y el paro campesino del Catatumbo, en junio y julio de ese año. Según un informe del Cinep (2014), en 2013 hubo 1027 acciones de protesta, lo que constituye el pico más elevado comparado con los registros anuales desde 1975. Así, es probable que los actores sociales opten por la movilización para realizar sus reivindicaciones al percibir que el Gobierno es vulnerable frente a este tipo de acción (Wallerstein, 2008, p. 46).

> *Militar Obligatorio por un tiempo estipulado legalmente, sino que, por el contrario, la militarización se expresa en la alimentación estatal de un modelo de guerra consolidando estrategias geopolíticas para el despojo y saqueo de los bienes naturales, idealizando a las Fuerzas Militares como única fuente de seguridad y de consecución de la paz. Queremos decir que la militarización y el militarismo permean la cotidianidad y el desarrollo de los proyectos de vida de la juventud". (*Minga Juvenil en Congreso de los Pueblos*)*

En el ideal de país que como agenda se construyó en Bogotá, el Congreso logró articular distintos sectores de la izquierda, así como actores que desde la dignidad marcharon para hacer un frente amplio. Las agendas territoriales que se integraron en *congreso de los pueblos*, como las de la Minga Juvenil también sirvieron de sustento para las movilizaciones del 2013.

Para marzo del mismo año hubo Paro Cafetero, que tuvo inicial trato de negociación con el gobierno de Juan Manuel Santos, sin embargo, el incumplimiento de estos sirvió para sumar voces para que en julio se dieran el encuentro de 27 de los 32 departamentos del país, se enlazan distintos sectores, nuevamente, para evaluar la situación del agro, la puesta en marcha de la locomotora minera y sus afectaciones y daño ambientales, sumados a los efectos del TLC con USA, la llamada Alianza del Pacifico, y la instalada militarización del país; comenzando así el Paro:

> Las *reivindicaciones comprendían una política agraria para resolver los problemas estructurales del sector, reducir los precios de los insumos agrícolas, detener las importaciones de productos nacionales, suspender los tratados de libre comercio, condonar las deudas de los productores, establecer precios de sustentación para*

> *productos nacionales e impedir la extranjerización de la propiedad territorial* (Rodriguéz, 2017).

La preparación del paro, se movía entre asambleas de coordinación regional, pronto la articulación llegó a oídos de estudiantes, trabajadores, organizaciones civiles. Justamente en las carreteras de Nariño estaban los Mingueros, impetuosos y convencidos de la necesidad histórica, entre las ollas comunitarias, las asambleas permanentes, las coordinadoras regionales y las universidades, algunos de sus integrantes reconocen conocer y articularse con sus compas mingueros a través de algunas de estas actividades. Recordemos que, para entonces la Minga que nos abrió este camino, apenas se movía en la universidad, y es allí al calor de las movilizaciones que encuentra eco con la Minga Juvenil, en las mesas de preparación del Putumayo, Cauca, y Nariño.

El Sur Occidente, siempre en rezago y explotación en razón de la dicotomía centro-periferia y sumado a las características históricas de la patria, ha tenido que pelear oir su voz en el proyecto del país, y en el calor pre-paro de las coordinadoras regionales la Minga Juvenil se articula y pasa a ser la "seccional" Nariño de la gran Minga Juvenil.

Continuando, la multiplicidad de sectores no solo albergó productores, sino que reforzó y evidenció el rechazo a la política de explotación transnacional y sus requerimientos, mientras tanto el gobierno se esforzaba por hacer mesas de diálogo con sectores de manera aislada, los cafeteros, los paperos, los camioneros etc. Al mismo tiempo ordenaba a los alcaldes y gobernadores, que con base en la *política de seguridad democrática,* impidiera los cierres.

Pero la fuerza llegó, los bloqueos y las manifestaciones en el primer día del paro (29 de agosto del 2013) se dieron en 30 de los 32 departamentos, las tareas represivas de la violencia del gobierno intentaron reducir las acciones en las calles con los grupos antidisturbios y la cooptación de líderes en mesas de negociación sectarias. Sin embargo, el confiado gobierno no contaba con la *fuerza en Nariño, Boyacá, Cauca, Arauca y Putumayo, donde se realizaron grandes bloqueos. La vía Panamericana estaba intransitable entre Cali y Pasto, debido a protestas de campesinos y pueblos indígenas* (Rodriguéz, 2017), esta es la carretera panamericana que conecta a Colombia con el Ecuador y en sí con el sur de América Latina.

Para el 31 de agosto el Paro había salido de las posibilidades de control del gobierno, los enfrentamientos directos entre los manifestantes y la policía, ya que éstos subían de intensidad. Los bloqueos se extendían a tal punto que no había forma de movilizar nada por vía terrestre, los campamentos y las ollas comunitarias humeaban en las carreteras, y el gabinete presidencial empezaba a desmoronarse.

Las mingas que habían sido sustituidas por las figuras de los cabildos, se retomaban con fuerza política contra el gobierno y cualquiera de sus agentes, en las ciudades estudiantes de universidades públicas apoyaban el paro y al tiempo hacían distracción de la policía. Centros comerciales eran saqueados y las alcaldías eran apedreadas, mientras que otros como nuestros mingueros ponían sus cuerpos y sus deseos en la carretera, en el campo, en la universidad.

> *El tal paro no existe*, decía el presidente en la televisión mientras se *empezaron a conocer videos en las redes sociales de policías agrediendo a los campesinos manifestantes en varias regiones del país, robando comida y víveres, destruyendo campamentos e ingresando a sus viviendas sin orden judicial. El rechazo a este comportamiento motivó los cacerolazos, un repertorio de acción que empezó a tomar forma en las principales*

> *ciudades del país. Las convocatorias a estas acciones se hicieron por redes sociales y posicionaron la ruana como el símbolo de solidaridad con el campesinado por parte de los habitantes de las urbes. Los cacerolazos eran pan de cada día en las ciudades.* (Rodriguéz, 2017)

La axiomática del Estado reaccionaba con menos perímetro, pero con más sevicia, ante la fuerza de la colectividad y la creciente magnitud con la que se estremecía el derecho, tenía que romper, que dilatar, que mutilar desde adentro, mientras agotaba con contundencia y sangre; la oportunidad histórica solo podía reducirse en mesas de diálogo, las mesas que solo son posibles como compromisos de entrega de fuerza, en la trampa del doble atolladero de la destinación entre la paz o la guerra.

La capacidad de Hacer de la multiplicidad de actores fue parcializada en la construcción de planes de trabajo por identidades y tratados, los indígenas y sus tierras, los campesinos y sus semillas, los estudiantes y sus reformas de ley, los jóvenes y su objeción de conciencia, las comunidades y las ONG´s con la creación de proyectos productivos, las vanguardias y sus electores. Así, se confirmaba lo que Molano advertía: *La pequeña producción campesina, algunas veces organizada en consejos comunitarios (comunidades negras), resguardos indígenas o zonas de reserva campesina, ha venido cediendo terreno, en la mayoría de ocasiones por vía de la violencia y la instrumentalización de las instituciones del Estado en función de intereses particulares, frente a la agroindustria y la gran minería* (Molano, 2013).

El peso de la objetividad histórica que desde la compresión de relato de los otros y sus reivindicaciones se vio coartada por las re movientes y coercitivas máquinas del dominio, que redujo a cuestiones individuales y abstractas los deseos y la rabia, los canalizó en

demandas, no sin levantar malestar y espanto en los ojos muchos, en los ojos de los Mingueros. Por ello, el sentimiento de derrota que pasmó abrió los oídos a lo que la memoria gritaba, el centralismo y el vanguardismo recolocaba peones, proponía nombres y elevaba banderas.

Después del Paro Agrario Nacional, y de haber participado activamente como colectivo, empiezan a surgir diferencias con los procesos nacionales, entre ellas el tema del centralismo de las acciones y las decisiones, como una continuación o persistencia de la indiferencia y aislamiento hacía Nariño, así como se manifestaban los intereses personales, electorales y/o económicos por parte de líderes o grupos tanto en la Minga Nacional como de Congreso de los Pueblos.

Dentro de los intereses políticos del Paro, también sus participantes tuvieron diferencias de fondo, pues uno de los temas en disputa era la restricción del uso de las semillas nativas, y la reglamentarización del uso de insumos para cultivos. Es de notar que la principal estrategia para el agotamiento de la movilización social fue la represión violenta ejercida por el gobierno nacional, pero también se dieron negociaciones y dilataciones que favorecieron el debilitamiento de las exigencias. Entre ellas, *se pasó de exigir la anulación de la restricción en insumos para cultivos, para pasar a pedir la disminución del precio de los mismos y al final la división entre las organizaciones convocantes y las estrategias del Gobierno rindieron frutos para acabar con la protesta después de 20 días de una fuerza inusitada. (Cruz, 2017)*

Con este reproche, la Minga decide hacerse como proceso autónomo, sin líneas nacionales ni banderas políticas ajenas a los principios que empiezan a cimentarse: la defensa

del territorio, la defensa de las semillas, el rescate de lo comunitario y la dignificación del joven rural.

Sin embargo, este momento de articulación al proceso Nacional de las Mingas Juveniles podría analizarse desde la perspectiva que se planteaba para entonces La Minga en relación al territorio, y es que no solo por la fuerza de la Gran Minga se ven acogidos, sino, por la apuesta inicial de pensarse en articulación con un proceso hacia el centro del país, no obstante, el aislamiento del Departamento de Nariño como proceso histórico, es un continuum que aún se deja ver en las dificultades para la articulación hacia dentro, *"y, a pesar de que se hacían asambleas por Skype, siempre Pasto quedaba aparte, al punto que cuando planteamos hacer la asamblea (*de las Mingas Juveniles) *acá (*en Nariño), *ellos querían que nosotros pagáramos los gastos para que vinieran, y no aguanta, acá la gente se mueve y hace cosas, hay proceso…"(S. Santa María. Comunicación personal, 24 de julio de 2019).*

Por otro lado, estaban las organizaciones estudiantiles, en las que sentían que las acciones eventuales de protesta como Marchas o manifestaciones no lograban el impacto que ellos desearían, y que el trabajar en la Minga involucraba como organización.

> "*materializar actividades, que se han venido realizado para el bien común y colectivo; porque si, muy buenas las marchas como herramienta del ejercicio democrático, pero en últimas, las marchas en si en la mayoría de los casos, no surten efecto es porque una marcha se queda en las calles y alcanza no más que las cuadras de influencia, pero en términos organizativos en la esfera política es muy, muy poca su incidencia, y nosotros sí vimos pertinente la necesidad de cooptar espacios en los escenarios políticos y las esferas sean o no institucionales. (S. Santa María. Comunicación personal 24 de julio de 2019).*

Además,

> *"a veces allá (*en las organizaciones estudiantiles*) no trabajan esos temas de la identidad, el territorio, la defensa (...) vienen acá estudiantes de la exprovincia, vienen acá bueno a luchar por temas políticos como por decir la minería, el TLC, pero a veces en sus comunidades hay temas importantes como el defender el acueducto comunitario de su territorio y ni se dan por enterados, tons por eso nosotros, todo eso empezamos como a analizarlo, como para que la cosa tenga coherencia" (J. Delgado. Comunicación personal, 7 de julio de 2019)".*

Es importante pensar que, la Minga a través de estas rupturas, puede evidenciar rechazo o una crítica a los sujetos revolucionarios o las figuras de ejercicio tradicionales o incluso históricas que desde los estudiantes y las organizaciones a nivel nacional se han venido replicando cerradas y verticales, y conscientemente apuestan por experimentar formas de estar colectivamente.

Más allá de lo que podría ser un debate teórico, la posición de Minga es clara:

> *"si va a haber una marcha o esas vainas, asistimos, si es que lo creemos conveniente, pero ya no vamos a tomar una bandera que ya no, es que ya no va con nosotros porque hay muchas y ha habido muchas vainas incoherentes dentro de esos procesos nacionales que atentan contra la vida misma y contra las formas de ver la vida de la Minga, por ejemplo, que van hacia esos intereses propios, a ese generar recursos y beneficios propios y no hacia los que estábamos creando o estamos creando nosotros"* (T. Álvarez. *Comunicación personal*, 29 de julio de 2019).

Las rupturas de la Minga con los procesos nacionales o de corte universitario representan cuestionamiento y movimiento en la formulación colectiva de quienes se sienten mingueros, una posibilidad abierta de formas de organización y construcción de espacios, así como la necesidad de reconocimiento en trayectorias amplias de tiempo y geografías.

De esta forma, la elaboración propia de la Minga puede leerse como el movimiento de diferentes líneas de continuidad (Holloway, Agrietar el Capitalismo: el hacer contra el trabajo, 2011) que se enuncian como malestares, pero también como otras posibilidades de acuerpamiento grupal, que giren en torno a afectividades como el compañerismo o el amor más que planes programáticos jerarquizados con función y roles, de ahí que las rupturas de la Minga no representen un cierre, sino, y siguiendo a Holloway, el experimento de formas organizativas como apertura, como ensayos.

1.3 Contra la depredación del tiempo de la ciudad.

Entre la multitud de individuos que miran su reloj para corroborar su prisa, en el ruido de una ciudad intermedia rodeada de montañas y un volcán que aguarda por su redención; caminan jóvenes haciendo otros ritmos, no le huyen al reloj, hacen que las manecillas no les impongan la forma ciudadana, irrumpen el segundero para escuchar la voz de los que caminaron antes que ellos. Con fuerza y en el impetuoso rehacerse la Minga Juvenil Nariño lleva seis años *caminando palabra,* dignificándose con el territorio en tiempos abiertos de discusión y preguntas, con espacios de ensayos y reconocimiento entre hacedores y soñadores.

Desde la Minga *"darle sentido a la resistencia"* (T. Álvarez. *Comunicación personal*, 29 de julio de 2019) se apela a la condición de la vida como movimiento en la que es

necesidad ser *nosotros, como reconocimiento mutuo de creadores y no solo inconformes con el mundo, un nosotros amplio que no se centra en ser trinchera contra la ofensiva del capital, sino que posibilita enunciarse desde lo colectivo como formas particulares de relacionamiento social* desde las claves de la dignidad y la memoria, a través de la identidad territorial, que abordaremos de manera puntual en al capítulo 2. Bien, así desde espacios de encuentro y aprendizaje la Minga se siente tanto como un proceso organizativo, como una escuela, una familia y una fiesta entre amigos. (A. Hernandez. *Comunicación personal*, 25 de julio de 2019)

En la Minga distintas voluntades se articulan alrededor de un propósitos o sueños distintos, especialmente para acompañar y construir con los jóvenes rurales "*la capacidad de auto determinarse, frente a la depredación urbana de lo rural, pues están tan perdidos* (los adolescentes y en general los individuos) *que necesitan permisos para ser, desde categorías que viene de afuera, de esa forma globalizada, que les dice "joven ciudadano"* (S. Bucheli. Comunicación personal. 19 de julo de 2017)

La potencia de estas palabras resuena, y vuelvo a escuchar a Sebastián, un chico de 19 años, que mientras caminamos por las faldas del volcán Galeras en Obonuco,[18] intenta mostrarme algo, que quizá haya entendido o quizá aún haya mucho por caminar para hacerlo. Él es un minguero que desde la propuesta del Muralismo Rural busca pintar los sentires fuertes del ser joven, indio y campesino, manchado y de colores. Después de ascender por caminos angostos, llenos de verde y con el viento frío que baja del volcán, llegamos a un punto desde el que se mira el Valle de Atríz, donde esta Pasto. Desde allí me muestra como la expansión de la ciudad está llegando a sus comunidades, y con claridad me advierte que

[18] Corregimiento, pequeña comunidad que administrativamente esta agrupada en Pasto

las categorías globales hacen con los sujetos, lo mismo que la ciudad con el campo, los depredan *"para que todos sean los mismos" (*S. Bucheli. Comunicación personal. 19 de julo de 2017

Por ello, la apuesta de la que se siente parte con la Minga, es la identidad, no la del indígena sin tierra que se ha convertido en exótico, sino del humano que en el territorio arraiga la vida, que es parte de la tierra, esa es la identidad como dinámica para la resistencia, cómomovimiento transgresor de búsqueda y cuestionamiento, que lo hace sentirse en Minga, y es que para él está claro que hay un proceso histórico de catalogación de lo distinto para la uniformidad de la vida en el tiempo citadino, y contra esto está el *churo cósmico*, el tiempo andino representado en una espiral.

De acuerdo con "Quechuismos del habla popular nariñense y toponimias" de Luis Gabriel Moreno la palabra «churo», significa: caracol. De tal forma que,

> "*el Churo Cósmico o Mundo Espiral llamado así ya que se parece a la concha de un caracol, churo; significa caracol, cosmos; mundo, pero la palabra mundo no como la tierra en que habitamos sino hace referencia también un universo ordenado en todos sus componentes, donde se hace el estudio del mundo de arriba, el mundo del medio, y el mundo de abajo*.[19]"

Según Tania, Sebastián y Alejandro, en esa espiral se mueve la identidad, siempre fluyendo entre lo que ya paso y posibilitó el estar aquí, contrario a la fijación de las categorías, este tiempo permite que la identidad sea un puente, un canal de resistencia de la vida que

[19] Tomado en línea: http://quillacingas.blogspot.com/2015/10/arte.html

ocurre aquí, pues *"soy el futuro de un abuelo y el pasado de un niño"* (S. Bucheli. Comunicación personal. 19 de julo de 2017)

En este orden y contrario a la idea evolucionista del tiempo, el Churo rompe con la forma lineal del *continuum* histórico, en esta temporalidad en espiral la Minga ha abrazado el esfuerzo por la construcción y recuperación de la identidad rural en los jóvenes como energía contra el tiempo depredador de la ciudad, infinitamente insaciable e insuficiente.

Por otro lado, cuando toman la forma de las "escuelas de liderazgo", que era la estrategia institucional de ejecución para políticas entre el Pnud y la Gobernación de Nariño, para perfilar las maneras de "ser" jóvenes y ejercer participación desde la ciudadanía en los márgenes de los derechos, la Minga hace una crítica a fondo por traer

> *"una visión muy institucional, del desarrollo humano, mucho como de las políticas públicas (...) toda esa visión así y desde allí p´aca todas las escuelas se han reproducido como de la misma manera, los módulos incluso han sido los mismos, sino que como que han cambiado algunas cositas, pero son los mismos…" (J. Delgado. Comunicación personal, 2 de julio de 2017)"* para hacer que los jóvenes se molden en una forma en el ritmo de la ciudad.

Entonces para pensar en *"algo que lleve a lo colectivo a la parte organizacional (...) más que todo, lo que pillamos nosotros fundamental, es como lograr la fraternidad, pues cuando vos logras la confianza, la amistad con el otro, todo ya como que es diferente." (J. Delgado. Comunicación personal, 2 de julio de 2019).* Esto con políticas no se logra ni con talleres. Sin embargo, desde allí empieza a perfilarse la estrategia y la tensión, pues entran en el juego de usar las herramientas del Estado para intentar subvertirlas o limitarlas desde adentro.

Las Escuelas de La Minga logran llegar a escenarios donde la institucionalidad no alcanza, con caminatas por lugares montañosos, lagunas o caminos de pequeños

corregimientos, la voz de los jóvenes se escucha como eco de la memoria que se levanta desde el suelo, no hay talleres,

> *"que ha sido la oferta institucional… tenerlos a los chicos ahí sentados todo el tiempo, cuando, lo que les falta conocer es su territorio, entonces nosotros como que a eso nos enfocamos. Para la Minga el territorio es lo fundamental para partir de todo, porque en la ciudad, si se habla en lo moderno, el territorio no existe es una materia, un recurso, pero para nosotros el territorio es donde nace la vida, donde nace el agua, donde nacen las semillas, donde hemos vivido toda la vida, donde hemos tejido la comunidad, o sea para nosotros el territorio es todo" (J. Delgado. Comunicación personal, 2 de julio de 2019).*

Por eso es importante hacer-se con el territorio, pues *es más importante autoreconcerte con los otros que el reconocimiento de afuera (S. Bucheli. Comunicación personal. 19 de julio de 2019)*. De ahí que la construcción identitaria sea reciproca con el territorio, como un proceso constante contra la identidad fija de las categorías y ciudadanías de la forma homogenizada, haciendo que la identidad sea un

> *"punto de partida para potencializar o reconocer dentro de los jóvenes o dentro de los mismos procesos que se desarrollan(…) desde conectar los jóvenes a partir de la identidad territorial, y esa misma identidad la venimos desarrollando en todo el proceso, también para transmitir o generar otro tipo de formas, o de pronto de identificarnos con otros aspectos, por ejemplo, cuando hablamos de medicina tradicional, cuando hablamos de la parte espiritual, o de pronto como de poder conectarnos de una forma distinta colectivamente en el sentirnos jóvenes, en el sentirnos jóvenes rurales (*Y. Ruales. Comunicación personal, 29 de julio de 2019)".

De ahí que resulte muy complicado definir de manera puntual las acciones de La Minga, pues así como es de diverso el territorio son igual las rutas de despliegue que los mingueros han abierto desde el principio de dignificación del joven rural, como lo decía Tania, pareciera que la Minga tiene piecitos y cada piecito camina solo sabiendo que esta con todos, cada piecito puede verse como un sujeto territorializado, que se enlaza y enlaza con los otros, como un proceso de resistencia extendido, que camina fuerte.

Fuera de la instrumentalidad de las relaciones sociales, que estas mismas se planteen como propósito no solo permite para los Mingueros la creación de otros ritmos sin el afán del reloj citadino, sino que construye territorios a manera de formas organizativas exploratorias que en este caso tiene como herramienta la construcción de identidades que se movilizan en cómos articuladores, si bien no se dice abiertamente o se asumen como una lucha anti capital, reconocen al tiempo que no parten o que no es el centro de estos jóvenes el capital, su centro de atención o acción no es atacar el sistema, más bien es apostar a hacer distinto a lo que perciben de éste.

1.4 El Trabajo *cómo* Caminar.

"La gente es con lo que camina"

Sachi Santamaria. 24 de julio del 2019

"La Minga algo que tiene, es poder de voluntad" (A. Hernandez. Comunicación personal, 25 de julio de 2019) que se traduce en el poder de hacer desde distintas perspectivas, capacidades, pero siempre en articulación o enlace. Que haya voluntad no quiere decir que todo se resuelva desde ella mágicamente, quiere decir que el atrevimiento de pensarse y ser

tiene fuerza como corrientes, de ahí que la forma organizativa de la Minga no sea determinada, sino por el contrario, cada uno desde su hacer lidera las ideas en marcha y las relaciones se establecen afectivamente.

Pensar el trabajo como otras formas de hacer o relacionarnos, desencastilla la forma asalariada de ver al mismo que se ha impuesto como forma natural o única. Así, entre los Mingueros el trabajo es entendido como un espacio de particularidades en donde la especificidad no es un deseable, al contrario, el saber hacer involucra saber compartir y aprender de otros, por eso pensar la Minga como una Escuela ha implicado rehacer formas de pensar y hacer "trabajo".

Así nos lo cuenta Tania: *"hay formas, distintos tipos de trabajo, hay ese trabajo que te encierra y te hace producir"* que corresponde al tiempo del capital, del que aclara no están por fuera, del que intentan moverse y hay que hacerle juego también al *ritmo, a toda esta vaina que está aquí intrínseca ya en el movimiento de la ciudad o de la vida. (T. Álvarez. Comunicación personal, 29 de julio del 2019).*

El ritmo determinado a partir del trabajo como "encierro" ejerce presión para centrar la realización de la vida en la productividad, para estos jóvenes rurales (o no) se traduce en un proceso largo de formación que afianza la separación de sus actividades y relaciones a partir del rol productivo que deberán asumir, o la categoría que los presenta como administrables: jóvenes, estudiantes, empleados; en especial, la separación entre sus procesos de vida y los entornos en los que crecieron, perfilando la ciudad como el lugar predilecto para "avanzar", abandonando y reemplazando relaciones y lenguajes, por ejemplo: el acento o las modismos al hablar, el tiempo del quehacer por el horario de clases o trabajo, o la casa con cultivo por la habitación reducida.

Abiertamente se niegan a romper con sus formas de vida y en medio de este choque de espacios-tiempos, el hacer de la minga como trabajo busca otras formas de entenderse:

> *"como los recursos que transformamos en energía, no en términos de explotación o de salario, sino más bien actividades que materializamos colectivamente. Cada uno se enfoca en unos aspectos, por ejemplo, John en lo organizativo de trabajo comunitario, Jorge lo cultura-indígena, Tania con el tejido, Sebas la pintura… pero todo eso hace parte del recorrido que cada uno trae ¿por qué sino?, la gente es con lo que camina y no podemos caminar todos de la misma manera. (S. Santa María. Comunicación personal, 24 de julio del 2019)*

Así caminan colectivamente, con una cabeza que puede hacerse o no visible ya que *dentro de la Minga todos somos bien distintos, pero para hacer cosas si se necesita cabezas, la acción por acción no. Organizadas. La cabeza puede ser una persona o un propósito, o sea tiene que haber una luz de guía. Sea, como ese sueño sin manual, igual las cosas como siempre se han hecho en conjunto. (A. Hernandez. Comunicación personal, 25 de julio del 2019*, lo que involucra no solo saber hacer algo sino compartir lo que sabe y aprender de los otros, en donde la perspectiva del encierro y el aislamiento no tienen nada que ver.

Este *hacer* no se resigna al trabajo en los términos de lo homogéneo, es resignificado desde la posibilidad de articular singularidades, que se hacen cotidianamente y en reinvención, así es como la Minga se hace desde diversas expresiones o *haceres* que permiten negar la determinación salarial o al menos descentrar de sus vidas la productividad y con ello el dinero. No se plantean como alternativas al "*trabajo que te encierra para producir"* sino como resistencia a dedicar sus vidas y sueños a la productividad y la eficiencia.

En tanto la actividad, el trabajo que se evidencia en la Minga no tiene como fin la producción de bienes para la venta, sino la resolución de las necesidades para la vida, es decir, producción de valores de uso colectivos, que no obedece a las formas salariales ni de jornaleo, ni siquiera se estructuran jerárquicamente para la producción. Los Mingueros no tienen como motivación el dinero o el pago, mucho menos el mercado, no porque tengan asegurados ingresos monetarios, más bien porque se esfuerzan por armar la vida desde centros distintos a este canalizador.

Por lo tanto, lo que se pone en cuestión no son las necesidades ni la producción de satisfactores sino la forma social que aparece como dada y determinada para ello, que es la relación social específica de producción que se determina por cantidades y equivalente en lugar de cualidad o características de relaciones; el intercambio monetario a través del dinero como relación social supone para los mingueros la reducción de sus lazos y vínculos, así como el sacrificio de las actividades de goce o placer por la preponderancia del trabajo y la productividad para sobrevivir.

Recordemos que dentro la formación específica del capital, todos los trabajos en su cualidad o particularidad son equiparables de manera cuantitativa en razón del tiempo socialmente necesario para la producción de un objeto, estos como cosas son portadores de relaciones sociales específicas, en ellas la producción del trabajador ha sido la principal mercancía para el sostenimiento de este sistema de explotación (Marx, El Capital, 2013), y es que el trabajo representa años de larga lucha por instituir al trabajador, como forma social determinada y violenta:

> "*Los campesinos expropiados no estuvieron de acuerdo pacíficamente en trabajar por un salario. Muy a menudo se volvían mendigos, vagabundos o criminales.*

> *Exigiría un largo proceso producir una fuerza de trabajo disciplinada*" (Federicci, 2004).

Federicci hace referencia al proceso violento de separaciones, que garantizan la explotación y despojo, un continuo de reproducción de formas que parecieran dadas en lugar de procesos históricamente construidos y sostenidos para romper las relaciones sociales, procesos que aparecen como estructuras rígidas e incluso naturales. De ahí la necesidad de rever o entrever debajo de estas capas de ocultamiento, a través de las luchas que derriban el mito de la forma dada, rompen la densa capa con acuerpamientos, estruendos o llamas de realidad.

Marx al intentar desenmarañar esta densa y violenta capa, en los Manuscritos económicos y filosóficos (Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844., 2015) plantea que el trabajo de esta forma específica de producción no solo produce mercancías, también el trabajador es producido como una de ellas, esta realización del proceso de producción opera como ruptura entre quien hace y su objeto producido, como extraños, son desvinculados en la forma enajenante del trabajo, el hacedor y su objeto ahora están en condición de extraños y ajenos; el trabajador es extraño de su producto y el trabajador es ajeno de su humanidad. Sin embargo, en tanto más pone el trabajador en su producto más carente es:

> "*El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. (…) La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él, que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil"* (Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844., 2015)

La creación como objeto ha pasado a tener fuerza como creadora, de ahí que sea necesario rever y rastrear las manos del creador humano que ha producido al extraño poderoso que parece ajeno e independiente, que toma la forma del salario o propiedad privada, mientras se sostiene desde el trabajo como la explotación de la creatividad y habilidad humana para hacer, este poderoso "ajeno" encasilla como portadores de sí a los creadores, a los hacedores en una forma determinada de vidas. La forma en la que opera este extrañamiento como imposición puede verse en dos formas generales que se reproducen constantemente, una, el continuo despojo o separación de los productores y sus medios de producción, y dos la reafirmación del trabajo en su forma salarial como centro de las relaciones sociales (Bonefeld, 2012)

Hombres y mujeres son desprovistos, despojados de todo: de tierra, de hogar, de comida; reducidos históricamente para la venta de su fuerza de trabajo como única forma para desarrollar la vida, la *soledad del individuo* a la que la Minga señala, suena a este extrañamiento de los jóvenes con el mundo, como si hubieran sido insertados de la nada en un espacio hostil de fragmentos disociados, *y es que te dan esa idea, el índice de suicidios es altísimo*[20]*, entonces claro te distraen tanto que te crean ese imaginario de que estas solo, terminas por no querer estar solo y es mejor irte… pero entonces si le das ese sentido a la vida con lo que te gusta, con la música, con el arte, con el estar con el otro, con el compartir ya uno está haciendo* (T. Álvarez. Comunicación personal, 29 de julio de 2019) una trinchera.

[20] Tania hace referencia a los casos de suicidios en jóvenes y adolescentes de zonas rurales en el Departamento donde se han venido presentado tasas sostenidas que superan el promedio nacional, y de estas muertes el 55% ha ocurrido en jóvenes entre los 15 y 24 años de edad, un patrón de comportamiento que difiere del descrito en otras partes del mundo, donde predominan los suicidios de adultos mayores. (Gutiérrez, 2010)

Por eso el malestar de la Minga hacía el trabajo y la fuerza de esta imposición con el ritmo de vida de la ciudad no es ingenuo ni por menos inofensivo, pues siguiendo el análisis de Holloway,

> *"El trabajo ha sido impuesto mediante la expansión del trabajo asalariado". Esto es importante porque aclara que lo que está en cuestión no son sólo las formas de las actividades de las personas, sino toda la estructura de la socialización. Cuando vendo mi fuerza de trabajo al capitalista, mi fuerza de trabajo se convierte en una mercancía. En consecuencia, esto conlleva una mercantilización radical de todos los aspectos de las relaciones sociales."* (Holloway, Agrietar el Capitalismo: el hacer contra el trabajo, 2011).

La distancia aparente entre vivir y producir/consumir se desdibuja, pasa entenderse como una *forma antagónica* que desde su centro se tensiona, una forma que para sostenerse debe contener hacía dentro de sí misma (Holloway, Agrietar el Capitalismo: el hacer contra el trabajo, 2011).

El interés en los proyectos que se pueden decir productivos de la Minga no ha sido la apropiación de un producto y su venta, tampoco ser propietarios o empresarios, más bien los chicos se encuentran resolviendo necesidades particulares de manera colectiva como resultado del encuentro y los vínculos de confianza que se han elaborado, y que a la vez es garantía para permanecer colectivamente. Sin embargo, la forma en la que se intenta retar o desbordar está constantemente hostigada por la objetivación como validación del resultado a través del dinero, lo que choca no es el trabajo con la vida, sino la el trabajo en sí mismo como elaboración en desborde y producto socialmente avaluado.

En ese *trabajo que te encierra y te aísla,* también está el esmero que en muchos de estos trabajos aún persiste por desarrollarlos de mejor manera, esta quien lo elabora, esta la

intencionalidad de los mingueros que prefieren "*el caminar"* y articularse con otros, de manera que sirvan como espacios de escape y la vez permitan pensarse desde otras maneras de relacionarse no solo al interior de la Minga.

El *caminar como proceso es el amor a la vida,* un amor de ires y venires, un amor conflictuado y diverso, un amor que todos los días se presenta en formas diferentes, que a veces es resistencia y otras es guarida, un amor manchado que se revela así, que como resignación personifica el trabajo y como dignidad contra el mismo, contra la funcionalidad como dimensión única de ejercerse; y parafraseando lo dicho en la sesión grupal, un amor sin indicaciones, movilizador de lugares y excepcionalmente cotidiano, del diario vivir como el lugar para pelearse el mundo, para la defensa de las semillas y del agua, *para repensarnos y relacionarnos de manera recíproca y directa entre la naturaleza y las comunidades.* (Sesión grupal, 30 de julio de 2019)

La forma del trabajo como encierro es percibida como un constante proceso de ruptura y desarraigo con el territorio, entendido como la vida y la forma de habitarla. En la estrategia de *caminar el territorio* está el abrir o posibilitar espacios de encuentro en los que se cuestionan el por qué abandonar gustos y destrezas para ocupar un empleo que permita sobrevivir, el por qué tienen que entrar a la "sociedad en soledad" y dedicarse solo a la producción de mínimos, incluso el por qué el cuidado de sus cuerpos se resuelve con una forma impuesta de manera externa y por el mercado.

Pero, sin duda la manera en la que se han convertido los por qués en "*sentidos para intentar otras formas para las cosas*, representa un desafío para cualquiera que se piense y haga en medio de las necesidades de manutención propias de un sistema basado en el dinero como llave. Como Minga no sabemos cómo romper la llave, pero *"venimos caminando como en otros procesos o en otras experiencias, a manera de espacios de apoyo e incidencia, de*

*tejido de capacidades entre el aprender y compartir, conectar para conocernos, para conocer y de pronto compartir el sentimiento que tenemos como territorio" (*Sesión grupal, 30 de julio de 2019)

¿Se puede romper la llave o incluso abrir otras puertas? *El Caminar de la Minga al abrir otras perspectivas rompe la soledad del joven, no se trata de un cambio personal o individual o unidireccional, sino, se abren nuevas formas de ver el mundo* (T. Álvarez. Comunicación personal, 9 de julio de 2019) y estar en él, en eso se entiende que no existe una puerta o una llave sino que va más allá de eso, y la evidencia son las conexiones que se han habilitado como ejercicios de articulación y redes de solidaridad entre las diferentes exploraciones como el arte, el cuidado personal, los cultivos a manera de huertos o incluso los proyectos con financiación, que se han perfilado como estrategias de sostenimiento colectivo que parten no solo de la necesidad de los mingueros, sino del proceso de cuestionamiento y la formulación de relaciones de compañerismo y amor.

Una de las acciones de producción ha estado dirigida al cuidado personal, después del intercambio-encuentro con los chicos de uno de los corregimientos más lejanos del casco urbano, El Socorro, quienes les compartieron la elaboración de productos de higiene como desodorantes, jabón o shampoo libres de tóxicos. Inicialmente fueron productos de consumo y elaboración colectiva, sin embargo, al reconocerse en situación de pobreza o vulnerabilidad económica, vieron que además de compartir esto entre compañeros, se podrían vender entre las redes cercanas de conocidos y de amigos, un mercado de cómplices, de amigos; no de personas anónimas, sino que está enfocado a la resolución de una o unas necesidades compartidas que se satisfacen de la misma manera.

Además, este hacer si bien no se enfoca en la remuneración económica para ningunx de los participantxs, ha permitido generar recursos necesarios como el transporte o alguna

comida, pues vale recordar que, en su mayoría quienes participan provienen de entornos rurales, de estratos bajos, que transitan entre la ciudad y la periferia. Por eso:

> *"la idea es fortalecer a la Minga en todo, y pues hemos mirado que puede ser una posibilidad de ganarnos la vida con lo que nos gusta hacer, de pronto haciendo proyectos, asesorando, mientras se hace la vida de otras formas. Porque es fácil decir <ah no estos ya están vendiendo>, pero tenemos que intentar asegurar cosas para dedicarnos a otras, y lo mínimo es nuestro transporte o la comida estando en la ciudad. Somos un proceso y nos movemos intentando ser lo más coherentes que se pueda, en un comienzo La Minga éramos un movimiento, en otro momento éramos un referente y ahorita en lo que muchos coincidimos es que la Minga es un modo de vida, somos un grupo de muchos jóvenes que compartimos ese sueño, como de querer pensar y sentir el territorio y eso incluye lo crudo y lo duro, y la Minga tiene ese sentido, hacer colectivo con las contradicciones que vayan saliendo, y hay que ir pensándolas…"* (T. Álvarez. Comunicación personal, *24 de julio del 2019*; J. Delgado. Entrevista en campo, 2 de julio del 2019)

Este rechazo que se hace desde otras formas podríamos pensarla como una negativa (s) práctica(s) (Holloway, Cambiar el mundo sin tomar el poder., 2002), movimientos de ruptura y creación, la posibilidad de otras formas que ya están existiendo como lucha o rebeliones, que se andan en múltiples direcciones, como escape o insubordinación. La Minga representa la necesidad y capacidad de hacerse a diario, sin rendirse a la forma puesta para sus vidas como jornaleros, asalariados y/o consumidores.

Para ello el territorio ha servido como un espacio de concreción y conexión, opuesto al significado mercantil de la tierra, en él han elaborado la apuesta de apropiación de la vida, esta es para ellos la búsqueda de la identidad como un proceso de resistencia, de dignificación y movimiento colectivo, un espacio de relaciones que intentan romper márgenes. Este rastreo que nunca acaba es el rastreo de las relaciones humanas que aparecen en segundo plano o como consecuencia de las relaciones establecidas por el intercambio determinadas externamente en razón de equivalencias, sin particularidad, indiferenciadas.

A continuación, algunas de las direcciones en las que se dan estas insubordinaciones o inadaptaciones como en pugnas constante por reinventar las formas de apropiación territorial desde lo plural, colectivo, desde un nosotros amorfo y diverso que no se resigna ni se iguala.

1.4.1 Tejido con Mujeres Quillasingas.

Melissa tiene 25 años, cuando le pedí que me contara del tejido quiso empezar trayendo a Eduardo Galeano de la siguiente manera: "*Quien escribe, teje. Texto proviene del latín, "textum" que significa tejido. Con hilos de palabras vamos diciendo, con hilos de tiempo vamos viviendo. Los textos son como nosotros: tejidos que andan"*

La fuerza de las palabras de Galeano, tal vez nunca pudieron encontrar mejor eco que en el sentir de una mujer que con sus manos camina la memoria en hilos de colores, que ha decidido hacerse no solo en la literatura sino en los lenguajes propios de la Minga desde hace cinco años, a la que describe como un tejido con nudos fuertes, difíciles de romper.

Para ella, resistir en el tejido es la capacidad de evocar la memoria de las mujeres no solo de su familia, sino de las mujeres y hombres que desde los entornos campesinos hacen resistencia enlazando generaciones, evocando historias con sentires, con dolores y alegrías.

Su historia me recuerda a la mía, y seguro a la de muchas y muchos: su abuela y su tía tejían, sin embargo, el tiempo de la ciudad permeo su casa, desplazando al tejido en un plano tal vez lejano por la paciencia de los hilos en las manos. Hasta hace poco ella no tejía, incluso dice *"parecía una práctica ajena que se me dificultaba mucho"* (M. Carlosama. Comunicación telefónica, 18 de septiembre del 2019*),* a pesar de crecer entre hilos no tenía cercanía con ellos, no tenía un sentido construido alrededor de ellos, tampoco había tiempo para detenerse en ello.

El ritmo de la pequeña ciudad cada vez se aceleraba, Tania y Melissa crecieron en barrios al sur para jugar en el andén o en las terrazas, el tejido parecía algo de las mujeres grandes. Las dos advierten que empezar a hilar por fuera de sus casas permitió abrirse la perspectiva de su lugar de enunciación al repensar el tejido como una práctica que vincula de formas directas, afectivas e íntimas. Este se entiende ahora como un lenguaje, un puente entre sus casas y las comunidades en principio cercanas, un tejido que mueve como fuerza e impulso para que sus haceres se dirijan a conectar lo que parece suelto, a rastrear lo que ha sido cercado o incluso olvidado, el tejido como memoria evoca afinidades con lugares que no están dentro de la perspectiva nacional, es más, para ellas el tejido propone un *pedacito de sur, que no está con tinte nacional ni departamental, es más bien rastrear e ir andando* (T. Álvarez. Comunicación personal, 29 de julio de 2019)

Para Tania, el tejido le permite crecer y sanar con otras y otros, aprender de quienes tejen y compartir lo que ha aprendido. Así, para ella la experiencia son lazos que se *hacen* en un ritmo distinto, un caminar continuo de memorias, *un caminar para la vida es el tejido como hacer/trabajo, hilar a veces con colores otros con hilos más delgados, y otros pausar para ver cómo va dando forma* (T. Álvarez. Comunicación personal, 29 de julio de 2019).

Melissa, Tania y Jorge han caminado a través del tejido en las comunidades alrededor de la ciudad de Pasto, cuando deciden lanzarse a la convocatoria para obtener recursos con el Ministerio de Cultura, Cultura Convoca 2017, en Colombia, presentaron el tejido con Mujeres Quillasingas, como proyecto por medio de la Fundación Urdiendo Minga. Era el primer proyecto con esta perspectiva que se presentaba, recibieron el recurso de ejecución que sirvió para costos de transporte entre los diferentes municipios y corregimientos, principalmente, así como para hacer una retribución económica a quienes participaban en el desarrollo de las actividades de tejido.

Termina el proyecto de Cultura Convoca, y las actividades que le preceden siguieron, "*teníamos un recurso, un apoyo, ese apoyo ya no está, pero el proceso sigue andando, es que todo anda solito" (T. Álvarez. Comunicación personal, 29 de julio de 2019),* anda con ellos y ellos no van a detenerse porque la financiación termine o porque la financiación se gire, *porque* el tejido como gusto no se limita o media por la existencia de un presupuesto, se alimenta del compartir, de aprender… así como la Minga.

Como anécdota, un año después de este proyecto *"y es chistoso, no es por echarse flores, pero a partir de ese tejido Quillasinga que nosotros lo nombramos con "mujeres tejedoras Quillasingas" salieron hartísimas cosas, que mujeres Awa, y así hartos proyectos de tejido"* en distintas comunidades en donde no solo el tejido llamó la atención por la manera de generar un ingreso sino por la fuerza y la posibilidad de rastrear en este la memoria colectiva de las mujeres, de entablar diálogos, contar dolores y alegrías, contar para hacer puentes entre comunidades y contar que hay más en común que lo que parece.

El tejido sirvió como espacio de escucha y reconocimiento, *"íbamos y como que el espacio cambiaba, como que entre los hilos se iban las historias, las preocupaciones, y*

venían las formas de sentir el mundo, de hacernos un espacio diferente para todos y todas más que lo que se pudiera producir o vender sirvió para escuchar y nombrar lo que ya sabíamos, lo que ya sentíamos. El tejido tomo formas políticas diversas que resuenan en acuerdos, en escucha y cooperación", a veces pareciera que no se hace nada y luego pasan cosas y se levantan los hilos como acompañamiento, como cuidado y como respeto, sabemos que estamos en distintos lugares, pero pensándonos en conjunto. (T. Argoti. Comunicación 29 de junio de 2019)

Como estrategia, incluso metafórica, el tejido ha representado posibilidad de mantenerse cerca, y también para 2019 muchos de estos proyectos de tejido plantearon la estrategia de participar en Cultura Convoca con la propuesta de tejido, La Minga lo intentó nuevamente y para sorpresa tanto de ellos como de los demás, no pasaron o no lograron el recurso pedido. Pero, la red que se fortaleció entre los corregimientos y algunos municipios sirvió de base para que durante el reciente periodo de Pandemia y cuarentena (al menos casi todo el 2020), se dieran intercambio de alimentos y se notara la articulación y cercanía entre las comunidades que se encuentran con el tejido, surgiendo la Minga para entonces como un dinamizar y articulador de la red de apoyo y solidaridad rural vista para mediados del 2020.

El tejido se sigue haciendo y con más fuerza, al punto que en noviembre de 2019 se lanzó la "*Killa Urku*" como Marca Comunitaria de Tejido, experiencia que tres años atrás, desde una minga de pensamiento con el Cabildo de Gualmantán se propone para la recuperación de los símbolos y colores de los pueblos Quillasingas, a través del tejido como representación de la cosmogonía y la organización de las comunidades originarias, no para enaltecer símbolos vacíos sino para rastrear que nos dicen desde otros tiempos y con esa lectura pensarnos nosotros ahora, abrir el panorama de comprensión del mundo.

Así, la Minga acompaña y alienta no solo sus procesos, Tania que tejía para ella misma sus aretes y pulseras desde años atrás, hace un año lanza su *Uku Munay*, como "marca" de artesanías que se dirigen a accesorios que recuperan los colores del pensamiento indígena y que más que comercializarse, se comparten entre quienes conocen el sentido del hacer, en este caso es ella quien elabora cada una de las piezas, casi que personalizadas y con dedicación, no hay producción en masa ni intermediarios.

Ella reconoce que *"cada persona que ha comprado uno de sus aretes o tejidos, son personas de otros procesos o personas que se piensan las cosas, no son desconocidos ni apáticos al proceso, de hecho, llegan por recomendación o por curiosidad de cómo es que nos movemos en la Minga"* no a través de la pieza, sino que existe la relación antes de elaborarse y pareciera que se promueve una articulación de mercado recíproco o de reconocimiento, más que de venta y masificación.

Estas estrategias de marca si bien no tiene la intencionalidad de incursionar en el mercado masivo y su producción no está determinada por la comercialización, están atravesadas por la fuerza de la mercantilización y el riesgo de la paulatina dependencia del dinero a través de la venta de los tejidos u otros artículos. La cuestión no es tachar la experiencia ni cerrarse a purismos que agoten el proceso, más bien intentar entender la complejidad de campos en los que las acciones que se adelantan representan riesgos, fuerzas o necesarias estrategias.

Teniendo en cuenta el auge de nuevas formas de acumulación, que se centran en la producción intelectual y de símbolos, como propiedad intelectual, en la que las marcas aparecen como figuras jurídicas, señala Jena Camaroff para el particular de las formas tradicionales o "étnicas", la creación de personas jurídicas descansa sobre un proceso de

homogeneización y abstracción, que va adquiriendo características de empresa, se va transformando en una mercancía imbricada en la economía de la vida cotidiana como nunca lo estuvo antes. (Camaroff, 2011)

Este interés de consumo por lo exótico, lo étnico y la cada vez más recurrente comercialización y producción de objetos o elementos de determinada cultura o comunidad, son un proceso contradictorio en sí mismo, pues así como la Minga ha encontrado en estos artículos fuerza de reinvención y memoria, lugares de enunciación e incluso de articulación entre distintos hacerse y haceres, apostando por el cambio de consumo, superficialmente puede interpretarse como la entrada al mercado con "innovación étnica" en el que identidad pasa a ser un valor agregado.

Al respecto, desde la Minga se apuesta por objetos construidos con sentido y significado, y que ya representan un proceso previo que es colectivo, un encuentro que ya se dio, y que no se pierde al ser vendido, *porque en él ya está todo ese proceso, todo lo que nosotros sabemos y sentimos al hacerlo. No es un arete más, ni un bolso más, porque, aunque se venda no se pierde todo lo que se caminó para hacerlo.* La venta de estos no crea dependencia por sí misma, si bien el mercado es ostentosamente violento no todas las formas de comercio se dan en los márgenes de sus determinaciones.

Si, como lo advierte Tania, el objeto no es vaciado de contenido o sentido, tampoco reducido al pago, esto hace referencia a la existencia de un excedente, o una posible fuga que no se atrapa, aunque se pase por el dinero. Es decir que no se sintetiza, *no se vende la experiencia reducida a diferencia o exótico, sino que se comunica, se cuenta, se narra (A. Hernandez, Comunicación personal*, 25 de julio de 2019), no son objetos de consumo y que se agotan y ya, más bien piedras de un camino que anda.

La contradicción y el riesgo de mercantilización puede pensarse desde la personificación de los mingueros frente a sus actividades, la evaluación del porque hacerse "artesanos" o por qué solo intercambiar con otros cercanos al proceso. Tania lo advierte, no podemos estar fuera, pero intentamos hacer distinto nuestra forma de resolvernos lo que por algún motivo no logramos a través de la reciprocidad o el intercambio comunitario, y eso no es lo mismo que aceptar y resignarnos, que haya símbolos no nos fija, nos moviliza, y para eso no dependemos del dinero, dependemos de nuestras redes de cuidado de apoyo, de nuestras mingas.

Siguiendo con Camaroff (2011) la captura de los símbolos y significados para instrumentalizarlos en el mercado, es una de las estrategias de sostenimiento para separación occidental del campo y la ciudad, está última como centro para el mercado y la sociabilidad marcada por este, etiqueta como exótico lo que parece sobrar, una definición por exclusión, un espacio indefinido en que aparcar la cultura que queda fuera de la Gran Cultura. Se denomina, así, "folklore" a las expresiones que quedarían al margen de la Cultura con mayúsculas, también llamada, "alta", "hegemónica" o "Gran Tradición", la cultura de los cultos, de las más excelsas obras de arte, de los grandes libros y monumentos. La otra cultura que resta sería la de lo modesto, la de las cosas y formas de vida que van sobrando, en parte la de todos en cuanto a gente corriente, también la de los miembros de una comunidad.

El "valor agregado" como lo cotidiano es al mismo tiempo el espacio de contradicción, la apuesta y el peligro que se resuelve solo de manera concreta y de manera específica, se disputan todos los sentidos tanto los de resistencia como los de dominación que en el operan. La gran telaraña de dominación es el lugar en el que se hacen formas para salir de ella, quizá no baste con decir que no hay captura total, pero para caminar a la Minga

saberse en riesgo en la telaraña les ha valido ser cautelosos y reflexivos, tejer contra la telaraña y ver que no hay araña.

1.4.2 Muralismo Rural.

En el movimiento de la Minga hoy, al menos en Pasto, se está encaminando por la espiritualidad de los pueblos indígenas desde lenguajes que permitan hacer "caminar la palabra" como memoria viva. Uno de estos lenguajes que se ha hecho Minga es la pintura, y que en su camino da cuenta de la experiencia de jóvenes como Sebastián.

Él y la Minga se conocieron cuando la organización llegó a su colegio a hacer talleres, para ese entonces Sebastián era el Personero estudiantil de una institución educativa rural en Obonuco, hasta el momento sobresalía por aptitudes de liderazgo. Pero tenía un talento especial que guardaba.

Alguna vez se lanza a proponer hacer un Mural, lo habla con las autoridades del Cabildo Indígena del que hacía parte, en principio le dicen que sí, que lo haga pero que vincule a otros jóvenes en la actividad. Una vez reúne un grupo de chicos e incluso ya con las pinturas listas, en el Cabildo le dijeron que tenía que hablar con las autoridades más altas, y así dilataron el mural hasta agotar a Sebastián.

Jorge siente que su historia y la de Sebastián en este punto son similares, pues estas formas de agotamiento pueden terminar con el impulso de los chicos, y en algunas ocasiones

> "*esos referentes dificultan lo que a veces de los chicos nace así espontáneamente pues, o no les creen, yo creo que pase por las mismas en mi comunidad. En lo rural es difícil a veces porque las autoridades, la gente mayor no cree como que en los*

> *jóvenes, como nosotros hemos venido trabajando harto, entonces cuando dicen la Minga ya nos creen, entonces cuando dicen la minga dicen "no pues que bien" es bien chévere, ya nos respetan*. (J. Delgado. Comunicación personal, 2 de julio de 2019)

La invalidación de los jóvenes o la falta de ánimo por la palabra de estos, es el reflejo de una jerarquía que con telón de respeto o de mayor experiencia pueden pasarse por alto, una constate de los procesos organizativos indígenas en el que la palabra de los mayores y las mayoras llega a operar como designio, una autoridad que tenuemente es cuestionada, de ahí que proponer y tener la voz fuerte en jóvenes ha sido un reto dentro de las formaciones sociales rurales o campesinas, y como dice Jorge, ese ganarse el respeto ha sido una disputa y reformulación de relaciones dentro de sus mismas comunidades.

Siguiendo, La Minga para el cierre de los encuentros celebrados para el Kapak Raymi[21] invita a Sebastián a pintar en otro corregimiento, en Gualmatán, donde contó con el apoyo tanto material como logístico para hacer el mural, intentó pintar lo que con el primer rechazo había guardado, su talento empezó a verse por colectivos de grafiti de la ciudad, sin embargo sus pintas irían en otros lenguajes.

A pesar de no haberlo hecho en su corregimiento por primera vez. La inspiración del muralismo con Sebastián, no solo trae a los colores de la Wiphala, trae las pintas de los pueblos indígenas panamazonicos y las tradiciones campesinas de los pueblos andinos, trae la memoria de un sur andino desterrado, con las victorias pendientes y las luchas andando. Un sur manchado por el estigma nacional de traidores de la independencia, trae la fuerza de

[21] En el solsticio de diciembre, se deshierba la chakra (Cultivo colectivo) y se celebra el ciclo de vida inicial de niños y niñas. Es el momento donde la energía femenina del universo está en su máximo esplendor.

los días y las manos grandes de las abuelas, los verdes de la montaña volcánica y los grises de la ciudad que llega con sus edificios a la orilla de su pueblo.

Como hacer el muralismo rural ha hecho que cada vez más chicos y chicas se involucren en el proceso de la pintura, que la Minga se haga eco con otras comunidades artísticas, así como con pueblos del Alto Putumayo y Cauca. Llamarlo Muralismo Rural plantea también una disputa por los murales citadinos a la manera del grafiti gentrificado, es la propuesta de la memoria viva que se enuncia en acuarelas.

Parafraseando a Sachi, cada quien en sus haceres va en clave de Minga (S. Santamaría. Comunicación personal, 9 de agosto de 2019), y no es un patrón estético o un discurso, es la forma en la que intentamos hacer, sea en muralismo, en lo espiritual, en lo organizativo. A nadie la Minga le dice vas a hacer esto de tal o cual forma, pero si te das cuenta nos encontramos y siempre vamos a articularnos, a escucharnos desde Ipiales a Pasto, o Pupiales a la Florida, nosotros no queremos decir esto es Minga, queremos que cada quien se piense y se reconozca en colectivo y que desde ahí pueda jugársela y en eso la Minga es saberse con otros, saberse en el desafío de preguntar y caminar.

Lo que llaman trabajos en la Minga, no es una actividad aislada ni centrada, son esfuerzos y ensayos de actividades necesarias para el sostenimiento colectivo e individual que permitan ser desarrolladas con más intencionalidad que productividad, que buscar evitar la forzosa incorporación al *trabajo entendido como encierro, para el que te forma como un cuadrito identitario, que encaje y le puedan poner encima a otros. Todos los cuadros si te pones a pensar son iguales, todos tienen que vender y entonces están todos juntos pero sin saber que se tienen a lado (*A. Hernández. Comunicación personal 29 de julio del 2019*),* por eso la propuesta de sus trabajos se esfuerza en reconocer la cercanía de lo que pareciera

distante, rastrear las manos de quien hace y relacionarse como realizadores como hacedores de sus relaciones.

Capítulo 2.

Análisis de la experiencia Minga Juvenil Nariño en clave de identidad y territorio.

Abrir los sentidos a la Minga, implica hacer un recorrido breve por las diferentes formas en las que la expresión ha cobrado significado desde el más amplio y de arraigo que se remontan a tradiciones prehispánicas hasta la enunciación de la Minga cómo forma política concreta que tensiona el capital y su lógica de acumulación global, que de manera cotidiana choca, juega y experimenta con otras formas para relacionarse, un desafío y una forma en proceso de construcción que es atravesada por la fuerza de la determinación del mercado y el dinero como socializador, que presenta momentos de contraposición clara, de abierta disputa, rechazo y creación; propuesta que fue posible desde la experiencia narrada en el capítulo primero.

En el espectáculo de las formas y las apariencias, la linealidad de los eventos se mide por la magnitud en la visibilidad de los hechos, sin embargo, La Minga vuelve los sentidos hacia las experiencias que hacen barricadas a diario, qué por debajo de la tierra rechazan la objetivación imperante, emergen al suelo como brotes de esperanza con tensiones y contradicciones, disputándole al horror desde dentro que la determinación que no ha logrado consumirse.

No partimos de entender la Minga como un afuera o una consolidada forma contra el capital, al contrario, esta como muchas de otras experiencias de lucha y resistencia han sido los limitantes o cuestionamientos para el proceso de totalización (Tischler, 2013) del capitalismo, pero están atravesadas por las formas de poder que a manera de entorno permean las relaciones sociales, en especial la preponderancia del dinero y las formas jurídicas o jerárquicas que se presentan como dadas. Por ello, para comprender la Minga se requiere des-

esencializar tanto a los sujetos que luchan contra la dominación, y la dominación misma como instalada, para pensar procesos de construcción en disputa por formas colectivas para habitar y vivir, pensado en un campo de fuerzas ((Bourdieu, 1986)antagónico que se mueve y tensa.

Por ello es necesario salir la polaridad como extremos puros que se confrontan como polos cerrados, salir del binarismo y abrir el doble movimiento de Polanyi, que hace referencia a la tensión permanente e ineliminable entre los procesos de mercantilización y las respuestas de protección de la sociedad (contra movimientos), donde uno ataca y otro se defiende (Polanyi, 1944). Más bien los lugares como la Minga permiten pensar las posibilidades en movimientos que no solo son defensivos en un círculo cerrado e interminable, sino movimientos propios con contradicciones y tensiones que no son reacción, sino dimensiones objetivas de lucha y resistencia dentro del capital.

De modo que para hablar de la Minga Juvenil sea necesario hilar momentos, rastrear tradiciones e incluso retar el lenguaje construido como académico desde la voz de sus actores, e imaginar lo que los zapatistas (2015) han llamado, *otros mundos posibles*, que ocurren aquí, suceden y dejan de suceder, que se enfurecen y gritan, que plantan y cuidan los bosques, que buscan en sus abuelos y sus anhelos la fuerza para cuestionarlo todo.

Si el punto de partida para entender la Minga, fue en un principio el remontarse a una forma prehispánica de organización en comunidades andinas, principalmente indígenas, es necesario ver el movimiento de significado que políticamente se ha construido alrededor de la expresión misma, hasta el punto de visibilizarse en el Sur-Occidente Colombiano como enunciado de protesta, movilización social y acción política.

Algunas perspectivas, principalmente antropológicas y etnográficas han descrito a la Minga, así como la Chagra y el Ayllu, como formas típicas de trabajo en las comunidades

indias de la Cordillera de los Andes. Incluso la definición más común hace referencia a *"una forma de trabajo comunitario de origen ancestral"* (Lopez, 2017).

Sin embargo, el trabajo de Dummer Mamián (1996), con las comunidades indígenas y campesinas en Nariño, da cuenta de las condiciones de marginalidad y precariedad, como resultado del despojo colonial que aún persisten en la región, en las que Las Mingas lejos de convertirse en un romanticismo por la tradición o nostalgia por el pasado, han sido estrategias de auto sostenimiento colectivo o *"economía de producción de subsistencia comunal, en la cual se produce para reproducir los requerimientos biológicos, pero sobre todo, para reproducir las condiciones culturales y sociales en los marcos de la autonomía comunal y las relaciones con otros"* (Mamián, 1996)

Lo llamativo de esta perspectiva no recae en la precisión de la Minga en términos de economía de subsistencia, sino en la necesidad de precisar las condiciones territoriales en las que la Minga toma sentidos políticos de decisión y producción en lo colectivo, una forma histórica y concreta en la que se produce y reproduce la vida, y es que la dimensión política a la que ha apelado esta forma prehispánica en los últimos 20 años, en Colombia, habla claramente de la disputa abierta entre las maneras campesinas, mestizas e indígenas de habitar y las premisas forzosas del mercado global por homogenizar la subsistencia.

Precisando la necesidad de contextualizar la Minga no solo como expresión sino como práctica, que ya en los 90´s y el 2000 ha tenido apropiación y significación política reivindicativa desde escenarios comunitarios y populares, principalmente en departamentos como Cauca, Nariño y Putumayo; para mencionar algunas como *la Minga Social y Comunitaria* o la *Minga en Resistencia para la Defensa Integral del Territorio*, estas han sido documentadas y estudiadas por autores como Zibechi (Zibechi, 2011) o Almendra (Almendra, 2017)

En esos casos, en especial desde las movilizaciones del Pueblo Nasa al norte del Cauca, se evidencia la inclinación que como práctica ha tenido la Minga, pues como lo describe Zibechi, son procesos "*políticos organizativos que se oponen, resisten y construye su plan de vida en contraposición al modelo económico transnacional (…), se proponen, como trabajo colectivo de los pueblos, consolidar autonomía e identidad desde y en el territorio"* (Zibechi, 2011).

Este triángulo, autonomía – territorio – identidad, se convierten una diáspora no elocuente por sí misma, no siempre dice las mismas cosas ni son fórmula trinitaria de manual, al contrario, solo pueden relacionarse desde la marcha de procesos que parten del reconocimiento de sujetos en disputa, históricamente en lucha con victorias pendientes y revanchas en camino.

Ninguna de las categorías compartidas por las Mingas del 2008, la del 2004 y nuestra Minga Juvenil, está en un estado de pureza o hacen referencia a construcciones académicas. Todo lo contrario, nacen en la tensión política como enunciaciones colectivas de los procesos y sus devenires del despliegue, de las reflexiones de la práctica y sus contradicciones; desde la Minga Juvenil el núcleo de reflexión es el territorio, como base concreta en donde la autonomía y la identidad son pronunciamientos, formas de verbalizar abiertas y no clasificatorias.

Es el territorio *la experiencia como los lazos como construcción afectiva, como amor por la vida* (*T. Alvarez. Comunicación personal 29 d julio del 2019*) y la manera en la que se entrelazan las formas de vivir. La base afectiva del territorio se sostiene con la fuerza de la memoria como clave de reconocimiento y el hacer como necesidad de sostenimiento colectivo. Hablamos de un proceso de conexión, que se sustenta en vínculos de cercanía y

afectos organizados, sin un patrón trascendente de fijación al interior, sino relaciones con ánimo, voluntad y disposición de hacerse soluciones, refugios y planes de manera colectiva dentro de determinado espacio compartido.

Situar la experiencia no solo demarca un suelo de concreción, sino que a la vez anticipa la articulación del vínculo que es polisémico, volátil y enraizado, que como decían los Mingueros es capaz de movilizar sin norte alguno más que su propio andar, *"la Minga va donde la tierra nos lleve"* (Sesión grupal, 29 de julio de 2019) y aquí el camino o el devenir es la autonomía como un proceso constante por concretar las formas de hacer vida desde la cotidianidad campesina, indígena y rural, en ritmos distintos a la sociabilidad predeterminada, estandarizada e inmediata.

Si vemos las formulaciones teóricas o académicas, como las propuestas desde la geografía, en las que la historia de la humanidad puede verse en la apropiación de espacios (Raffestin, 1980; DiMeo, 1998; Scheibling, 1994; Hoerner, 1996), el territorio es entendido como "*el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicos"* (Gimenez, 2005). Que sea un espacio de apropiación, habla de un proceso de elaboración y construcción que no acaba, un proceso de largo aliento que se expresa en tensiones, rupturas, contradicciones y posibilidades, un proceso de lucha. Para que el proceso de territorialización como apropiación no sea uniforme es necesario el rastreo de las fisuras y de los caminos que nos anteceden o alumbran desde otras latitudes, que puedan intensificar nuestro proceso de apropiación en formas nuevas, renovadas y urgentes.

El movimiento del territorio va más allá de la concreción física para pasar a tener una dimensión emotiva y altamente política a través del *reconocimiento de nuestra existencia aquí y ahora, que involucra el cuestionamiento a los sentidos y las trayectorias a las que se*

nos en ruta, volver a pensarse en todos los procesos y formas no solo de nuestras vidas individuales, sino las de nuestras comunidades, para desenmarañar y entender eso que a veces no puedes definir pero que te golpea o te marea, y que se ve como tan difuso y fuerte. Eso es caminar el territorio: apropiarnos de la vida desenmarañado lo que hacemos y tenemos (Sesión grupal, 29 de julio de 2019).

Lo que se ve como tan difuso y a la vez aplastante, hace referencia a las formas o las estructuras que intentan predeterminar las relaciones con los otros y los espacios que habitamos, una intensa y expansivamente restricción a partir del carácter cada vez más global del capital, que opera bajo el principio de acumulación "destrucción-innovación", romper para sobreponer como ciclo de reproducción continuada. La ruptura entre el proceso de apropiación y el espacio ha sido mediada por las mercancías y la instrumentalización de la vida, no solo humana, desde la objetivación tanto del trabajo como de la naturaleza para la explotación que garantice la producción del valor.

Recordemos que la relación social establecida por el capital a través del trabajo, en la interpretación de Marx, se centra en la mercancía como unidad contradictoria entre las características particulares, físicas o corpóreas y la representación cuantitativa impuesta a esta, es decir entre valor de uso y valor de cambio. La manera en la que pasa de cualidad a cantidad a través del intercambio, aparece como acto de magia o un acto autónomo de la mercancía, es abstraída como si fuese producida a sí misma de manera natural. Esta maniobra oculta a quien, y como se elaboró, es decir el trabajo es separado de quien lo realiza. La fuerza que presenta el objeto en sí mismo como mercancía representa la reducción de las actividades creativas, de sostenimiento, de ocio, de vida; a la forma productiva de mercancías que sean intercambiables, una abstracción de particularidades a valores equivalentes medidos por el trabajo socialmente necesario para su producción, el valor (Marx, El Capital, 2013).

Esta forma de relación social obstaculiza las maneras de apropiación de espacios como territorios, al afianzarse en el ocultamiento de las acciones particulares o diferenciadas, convierte los espacios en elementos de tránsito para el intercambio, cuando no son en sí mismo una mercancía a manera de recursos naturales, por ejemplo. El largo proceso de normalización del trabajo como socializador irrumpe violentamente para mediar las relaciones sociales y con esto obstaculiza la posibilidad de territorializar la vida. Se enfatiza en la reproducción como repetición de la forma, determinando o delimitando las tensiones que el movimiento del territorio conlleva en la producción de relaciones alrededor de un espacio tanto simbólico como material.

Desde la lectura de los mingueros este proceso ocultamiento se percibe como desarraigo que se reproduce en ellos y sus vidas al ser atravesados por las presiones para acelerar su ingreso en la vida productiva a través del trabajo a manera de empleo, o porque sean especialistas en áreas distintas al campo, también en el desprecio por sus maneras de expresión como el habla o la vestimenta en la ciudad, o la mofa humorística de sus modismos como formas de eliminar sus formas de expresión a través de la incorporación de hábitos más urbanas, *"un olvido con nombre de progreso o desarrollo, que es como pagar un precio para llegar a otros espacios*" (A. Hernández, Comunicación personal 25 de julio de 2019).

Una serie de presiones o cercamientos que escalonan al nivel de sus comunidades, como el presentar el campo y sus tradiciones como productos para el descanso o "experiencias" exóticas. Hasta la defensa de los acueductos comunitarios ante la presión gubernamental por irrumpir en la gestión comunitaria del agua, y la presión por concesionar territorios a agentes externos, la perspectiva de los Mingueros no solo se da en relación a su condición de vida personal, sino que se elabora una reflexión compleja a partir de los

procesos de defensa y lucha de distintas comunidades, pueblos o experiencias con las que procuran una escucha permanente.

Por eso apropiarse en otras formas, como el arraigo o como *caminar el territorio* tiene una connotación de resistencia para la Minga, al apelar a conectar y enlazarse con otros y otras comunidades con las que a través de la escucha y la compañía evidencian que están atravesados por la presión de la forma mercancía y el trabajo, *independientemente si somos una comunidad indígena, campesina o incluso urbanos, a todos nos llega esta cosa de una u otra manera* (A. Hernández, Comunicación personal 25 de julio de 2019). De ahí la importancia de reconocerse como y en el territorio con otros y otras, que es a lo que la Minga nombra como identidad territorial.

En el proceso de territorializar la vida, o caminar el territorio se abren como posibilidades reales y en marcha para pensar y hacer a través de vínculos tanto materiales como simbólicos que permiten crear escenarios políticos, a manera de territorios; distintos y en contra a la forma de apropiación/explotación como propiedad privada, determinada y en reproducción mecánica como forma específica del capital.

Los Mingueros nos contaban que su principal herramienta era caminar el territorio, conocerlo a través de voces, de historias, de comidas… relatos colectivos que contrario al consumo del campo como relajación o descanso ocasional, les enseñaba lo crudo y potente que en él habita, lo crudo y rudo que se torna la defensa por apropiación cuando la invasión mercantil y el despojo llegan de la mano de la burocracia, los agro-tóxicos o la extracción (de lo que se han denominado en el capitalismo verde) de “recursos naturales”.

Que concretamente experimentan la tensión por la de apropiación en sus cuerpos, desde la condición de individuos continuamente violentados para ser despojados en su arraigo con la presión por el desplazamiento e incorporación como “jóvenes” ciudadanos, y

por otro experimentan formas no solo para hacer frente a esta presión sino como capacidad y fuerza de apropiación que a diario rearman colectivamente para hacerse otros lugares, *desde lo cotidiano como forma de vida, no es excepcional ni en un día y otro no, es siempre como construyes y te mueves*.(T. Álvarez. Comunicación personal, 18)

Las resistencias en las disputas por la apropiación se dan en distintos escenarios, como expresiones colectivas y particulares que se articulan no solo desde la rudeza, sino desde la ternura en la memoria de los viejos que hablan con el viento, las fiestas alrededor de la chagra, la alegría del zapateo en agradecimiento a la tierra, del "pai" (gracias en quichua) sincero del compartir, demostrando que la apropiación/explotación no ha logrado anular las otras formas por territorializar la vida, por enraizarla y romper el piso flotante de la forma mercancía.

El sentido del territorio, decía Tanía, tiene lugar en lo cotidiano, en la apuesta por hacer un ritmo de vida que es distinto al ritmo impuesto para la ganancia que es el *"ritmo que te pide la tecnología, y el trabajo (…) todas esas formas de organización de la sociedad, que están buscando los gobiernos, las elites… para poder mover a la sociedad hacía un ritmo que a ellos les genera beneficios"* (T. Álvarez. Comunicación personal, 29 de julio de 2019) y que es contrario a la vida, pero se basa en la vida esa misma que se da como quehacer diario, como construcción del mundo; la conciencia de la disputa abierta en la cotidianidad devela espacios y tiempos que continuamente se tensan, escenarios donde se desmoronan las forma del capital como apropiación natural, instalada de una vez y para siempre, este también lucha por sostenerse o imponerse. Esto nos llama a no romantizar lo cotidiano, más bien entenderlo como un escenario de disputas, contradictorio e irresuelto.

El conflicto por las formas de apropiación, deja ver que las tensiones con las formas del capital, no solo se ejercen desde dentro, sino, hay líneas y expresiones de poder que atraviesan las magnitudes en las que se reproduce o produce un espacio colectivo o social, el

conflicto entre la determinación del capital por la forma de apropiación/explotación y las constantes pugnas y trabas que los procesos como la Minga representan, son conflictos que exponen la ostentosa violencia reaccionaria del sistema contra la fuerza de estas expresiones de poderes en haceres distintos.

Una de las formas en las que el proceso de apropiación/explotación se refuerza continuamente es la ciudadanía, que ha operado como igualdad, una abstracción para regular las formas de relacionamiento entre individuos a partir del Estado, de arriba hacia abajo para restringir las maneras organizativas y colectivas, que permita *"limitar y categorizar desde la asignación de tareas o de espacios que son permitidos dependiendo de lo que seas y lo que puedas pedir: como joven, mujer, emprendedor, estudiante, trabajador… te rompen como si solo fueras una cosa y con eso te inmovilizan o te ajustan a una manera de moverte* (S. Bucheli, Comunicación personal)*"*

La administración de individuos aislados se enfoca en restringir el desborde de lo cotidiano y mantener dentro de los márgenes de reproducción como sociedad a individuos con experiencias generalizadas de vida, como un "*un cuerpo político homogéneo que se ha despojado por medio de la abstracción de la ley, de las diferencias y los antagonismos en la vida social"* (Tischler, 2013)*, esta* predeterminación para el mercado y su promesa de realización requiere que en lugar de construcción de territorio se mantenga una capa de flujos inmediatos, que en su inconmensurabilidad son reducidos a equiparables recíprocos entre sí: trabajadores, dinero, mercancías como polos de transito u objetos en movimiento.

La ruptura en la concreción de la vida, que se manifiesta en el carácter dual del trabajo, como aparente desarraigo del valor de cambio con el valor de uso, no es sino la dependencia y la instrumentalización del vínculo entre espacio y apropiación, es decir la explotación y sacrificio del valor de uso en la apropiación del espacio por el valor de cambio, como

elemento disociativo para la desterritorialización, que se da como una construcción continuada de separaciones y fragmentación para la abolición de vínculos.

Esta desterritorialización se inserta en la preponderancia de lo abstracto como piso flotante o mediación con la vida concreta, o la reducción que Marx develo entre D-M-D (dinero – mercancía - dinero) (Marx, El Capital, 2013) sostenida sobre una base contable y mágica, hace que la abstracción parezca equiparable a la concreción, es decir, que se conviertan en equiparables todas las formas de territorialización a una en específico, que en realidad opera desde la desterritorialización, el desmembramiento funcional y sostenido en personificaciones aisladas.

De ahí que sea altamente, o mejor contundentemente política, la existencia y los esfuerzos por la territorialización de la experiencia, como despliegues de autogestión de la vida colectiva en maneras múltiples que no son puras, sino, que se elaboran en el conflicto entre la determinación y la autodeterminación, como estrategias por la apropiación del espacio-territorio, lo que me permite pensar la Minga como una expresión de autonomía como proceso de reapropiación de espacios y producción de territorios colectivos, que se tensa y encuentra con otras procesos desde la producción de otros ritmos, y que de acuerdo con Mabel Thwaites (2011) puede verse como *"la construcción política alternativa (..) a partir de la potencialidad de las acciones colectivas que emergen de y arraigan en la sociedad para construir "otro mundo"* (Thwaites, 2011).

Como expresión el *crear otras formas de hacer las cosas, como hacer diario, (T. Álvarez. Comunicación personal 29 de julio 2019)* apela al reconocimiento de los sujetos como creadores y transformadores del mundo, no solo como reproductores de las formas dadas, el reconocimiento de los hacedores es la ruptura contundente del mundo dado del capitalismo, lo cual no quiere decir que sea por sí mismo revolucionario o definitivo.

Quiero enunciar que no afirmo que la apuestas deban darse en el plano del valor de uso como plan de ruptura, como la forma única de y a través de la cual, o que esta sea la parte liberada del valor, al contrario, después de las reflexiones de Holloway sobre el carácter antagónico de la forma trabajo (Holloway, Agrietar el Capitalismo: el hacer contra el trabajo, 2011), podemos entenderlo como parte de la misma forma, recíproca y necesaria para el valor de cambio, que existe como su antagónico y que negar su existencia es dar por sentado la naturaleza de explotación.

Entonces, lo que se intenta no es dejar de hacer A para hacer B sino romper el ciclo de repetición desde la *experimentación de formas más justas y amorosas de conectarnos y en ello no hay novedad, hay fuerza que nos viene de las historias de nuestras abuelas, de nuestros pueblos, lo nuevo es que ahora nos toca hacer a nosotros un mundo distinto.* (*Sesión grupal, 30 de julio del 2019*)

Políticamente el hacer de estos chicos como trabajo, hace referencia a la necesidad de pensarse en colectivo para asegurar el sostenimiento mutuo como decisión consciente, la capacidad de la Minga para *caminar la palabra*, es detonante de la relación intrínseca entre palabra y acción, entre el mundo y la capacidad de imaginarlo y/o hacerlo. Lo que implica el reconocimiento subjetivo de la posibilidad de ser con otros desde la puesta en marcha de acciones particulares y espacios de reflexión o planeación común.

Si bien las Mingas, en general, se han dirigido a tareas puntuales como la cosecha, los acueductos, las carreteras, así mismo se han alzado como suspensión de la reproducción mecánica, con tiempos de resistencia y dignidad a través de las Mingas de Pensamiento, Las Mingas por la Vida o Las Mingas por la Autonomía. Ante el horror que representa no imaginar el mundo en otras formas, la suspensión en la reproducción en tiempos de encuentro y reflexión como política del hacer a partir de la capacidad de pensar el mundo, y apelando

a la diferencia que Marx (Marx, El Capital, 2013) hacia entre las abejas y los humanos, enfatiza en lo urgente y poderosa que son las experiencias como la Minga al mantener abierta la disputa por construir territorio, apropiarse del rumbo de la vida, para imaginar y dimensionar las formas en las que se produce o reproduce la apropiación de espacios, performativamente son una negativa a la separación entre pensar y hacer, y la proyección a otras formas de lo social.

Esta negativa práctica como hacer (Holloway, Cambiar el mundo sin tomar el poder., 2002) es un movimiento abierto, en tanto es rechazo por el estado y orden actual, y al tiempo son una posibilidad de otras formas que ya están existiendo como lucha, como barricadas, como Minga en reinvención y exploración de otras las formas de apropiación territorial desde lo plural, colectivo, un nosotros amorfo y diverso que no se resigna ni se iguala.

Rechazo y creación, no son pasos consecutivos sino estallidos y rupturas, fuerzas como erupciones en las que salen a la superficie largos procesos de articulación entre rabia y amor, que se sostienen en elaboraciones cotidianas, como evidencia el trabajo de Vilma Almendra con el Pueblo Nasa en el Cauca, cuando describe que en la Minga no solo *camina la palabra* sino

> *entre otras, camina la solidaridad y la reciprocidad, de ahí que además del trabajo, se comparte la comida, la chicha, la palabra, la alegría, la tristeza, las tensiones, las problemáticas individuales y colectivas, los haceres necesarios para vivir en comunidad, y al mismo tiempo, se desborda el trabajo abstracto. porque lo que se impone es la utilidad colectiva del trabajo concreto y la retribución más valiosa es alimentar relaciones otras y regocijarse de un fruto colectivo.* (Almendra, 2017)

El recorrido de las Mingas como formas políticas no es un asunto de catalogación teórica, sino, procesos de desbordamiento constante que se expresan en distintas direcciones,

así mismo al estar en despliegue se tensiona interna y externamente. Podríamos pensar que desbordan el trabajo de la forma capital, o que al menos representan un abanico de posibilidades *desde el pensarse críticamente la vida misma, preguntar y proponer formas de vida distintas, con sentido propio, generando nuevas cosas empezando en casa, con la comunidad, con los amigos, contigo mismo.* (T. Álvarez. Comunicación personal, 29 de julio 2019)

La realización del muralismo o de los productos de cuidado personal no se da en el momento que logran ser cambiados por dinero, sino cuando logran satisfacer una necesidad a partir de vincular directamente a quienes producen y consumen en un proceso de reciprocidad constante, *"como escuela aprendes haciendo, entendiendo el porqué y el cómo de hacerlo de manera colectiva, o porqué usar determinadas plantas",* (A. Hernández. Comunicación personal, 29 de julio 2019) haciendo que se resuelvan necesidades prácticas en procesos que van hasta lo afectivo, *aprendes y compartes mientras estas tejiendo comunidad con otros, o estas reconociéndote dentro de un grupo, dentro de la Minga y si eso te da un lugar para hacer cosas o la compañía para atreverte a otras, eso ya es* (T. Argoti. Comunicación personal, 29 de julio 2019) *significativo* contra la soledad y el aislamiento que el individualismo trae.

Estos encuentros tanto reflexivos como prácticos y como desbordamiento del trabajo con el quehacer no solo se encamina a la producción material, sino que conjugan la producción y reproducción de la vida colectiva y cotidiana. La renovación de las relaciones con el quehacer desde los vínculos no tiene horario, propone un tiempo constante, tiempo ahora, si se quiere decir un ritmo de la vida particular que *es quehacer hoy porque no estamos esperando que vengan otros tiempos, ni tampoco regresar a los tiempos de los ancestros, estamos haciendo hoy y eso es la vida, y eso está en el hacer diario, no después de un título,*

ni en un trabajo ni cuando llegue la revolución, es hoy que toca hacer (T. Álvarez – A. Hernández. Dialogo en campo).

Así, la Minga responde a las necesidades no solo de subsistencia material de un grupo de jóvenes que comparte lo rural como su lugar de vida, sino, se enfoca en el sostenimiento colectivo como barricada ante la constante presión por incorporarlos a la lógica citadina de la humanidad en el capital. Mientras que sin purismo étnicos ni decir que esta es la apuesta por otras formas de habitar en y contra del capitalismo, las mingas despliegan un camino propio de hacer un nosotros.

Vale la pena enfatizar que la Minga como hacer, responde a una construcción histórica particular que de alguna manera enfatiza su accionar en el trabajo concreto, hacia la producción de valores de uso, que constantemente choca con el dinero, con la burocracia y con el ritmo homogéneo. Sin embargo, no están por fuera de ninguno, su apuesta, podría decir, es desde la identidad territorial hacer el juego contra el capital dentro de él pero sin centrarse en él.

2.1 Identidad Territorial.

Partir del reconocimiento necesario de la particularidad propia exige situar la vida con los otros y las otras, con la colección infinita de caminos que representa cada encuentro, la probabilidad indeterminada de hacerse un lugar en el mundo, de hacer mundos en cada lugar. El territorio como símbolo discursivo de esta habilidad que mantiene la lucha abierta, la disputa por hacer mundo para nosotros y desde nosotros y con otros, se ha convertido para la Minga en premisa de defensa. Defender la capacidad de hacer nosotros, es defender el territorio.

Lo que se entiende desde las voces de la Minga como la identidad territorial no es la lucha o el horizonte al que se despliegan los esfuerzos de la misma, sino es una herramienta para la construcción de relaciones que permitan espacios de acercamiento, de reconocimiento y de acción colectiva, un facilitador del *nosotros*, que no puede partir de la igualdad o de la homogeneidad. Parte de la diferencia, de la lectura de la *historia propia en relación con el lugar que habitas, a partir de esa historia te das cuenta que hay situaciones comunes, cosas por aprender, o a veces hasta el extrañamiento de uno mismo con la forma en la que está viviendo*. (Sesión grupal 30 de julio de 2020)

La preocupación de Tania por la tasa de suicidios, la de Alejo por la mercantilización de los rituales y el campo, la de Sebastián por la tierra perdida y la depredación de su entorno, la de Sachi por la individualización política; todas estas y otras preocupaciones como lecturas particulares se enlazan y hacen eco en un *nosotros y otros* concreto, diverso, amplificado que siente la necesidad de moverse, de mover y de disputar, de crear desde el recorrido particular propuestas y acciones colectivas para dar giro de la preocupación a la puesta en marcha de una política de vida, una política de amigos.

El *nosotros y/con otros* con el que se enuncia la Minga evoca a los que ya no están, o que no están aquí pero que son y están haciendo Minga (s), cuando se sienten cortos al intentar contar su proceso, recurrentemente al mencionar otros espacios o personas, se nombran en *nosotros y otros*, acompañado de un ademán: sale la mano con el puño cerrado desde el pecho, hace un círculo con la palma y los dedos extendidos, vuelve al pecho sin cerrarse. Gesto espontaneo que hace presencia en la forma discursiva de enunciarse como colectivos y en tiempos abiertos, incluye a los abuelos, a los que ya no están, a los pueblos y los procesos con los que se ha aprendido, a los jóvenes que aún no conocen pero que pre-sienten que se mueven quizá en otras formas y pueden resonar en otros lugares.

El *nosotros y/con otros* que se abre como reconocimiento es contrario, al *nosotros ciudadanos* como fijación que solo constriñe las particularidades, por ejemplo, ¿qué resulta de los iguales en ley? sino la asociación de ciudadanos-propietarios que exigen se les incorpore a los marcos de reproducción de un espacio-tiempo jurídico. El nosotros vació de la individualidad homogénea como principio abstracto de la "libertad" que se cimienta en las relaciones establecidas por el dinero mecaniza la vida y las formas en que se gestiona, obstaculiza la apropiación de espacios, no hay una relación o un sentido que te mantenga cerca de los otros, como las JAC (Juntas de acción comunal) *se reúnen, votan por una u otra decisión, y luego como vecinos ni se conocen, o solo se reúnen porque algo les afecta la propiedad pero no porque vayan a pensarse como compartir el parque, o el andén… solo transitan no habitan entre ellos* (J. Delgado. Comunicación personal, 12 de junio de 2019).

Entonces, *el nosotros y/con otros* intenta ser distinto, empezar por reconocerse no para igualarse o eliminar las diferencias y particularidades, sino plantear que *"el otro es para empezar esta existencia de un mundo posible"* (Deleuze, 2005) un horizonte que no está determinado por una esencia, y que se mueve entre el extrañamiento y el deseo de leerse en las trayectorias, de acentuar las inquietudes y afirmar inadaptaciones, puesto que el *otro* no es abstracto, el otro habilita un camino de reconocimiento así como proyección y elaboración política, el otro es un espacio vivo, un cuento propio y un tiempo nuevo como posibilidad de relacionamiento.

El otro es la defensa de la posibilidad de ser o hacer. Para Alejo la fuerza de la ciudadanía como modelo de vida se perfila también en la burla hacía el acento o la vestimenta de los chicos no solo de la parte rural sino en general de las periferias, un desprecio abierto por las formas de organización colectiva en relación directa con la tierra, *o sea esa globalización individualizante, esa llega a todos lados, te llega desde niño, y cuando estás*

en los 14 o 17 años y vacilas, pruebas cosas empiezas como a intentar entenderte en el mundo y esa vaina intenta que te adaptes o te adaptes, te cae por todos lados con la música o la moda, y cuando ves pasó mucho tiempo adoptando cosas y ya sos un transformer que cada vez se aísla más intentando ser original y entonces todos los demás son competencia… y así te pasas la vida, viendo para fuera pendiente de no quedarte atrás…y es frustrante. (A. Hernández Comunicación personal. 29 de julio 2019)

En el proceso que describe Alejo, el otro es un riesgo o es un contrincante, y el otro representado en perfiles o deseables solo puede ser un escaño o una media rígida de lo que se debe ser y como mostrarlo, para este proceso ha sido necesario romper las relaciones de cercanía o impedir que otras se den. El *transformer* se parece a esta concepción de entender a los jóvenes como vasijas a llenar, sin voluntad y manejables, una categoría construida para la clasificación, que permita verlos como transitorios y abstraídos de todo contexto, con partes removibles para que sean funcionales y adaptables.

Esta concepción que mecaniza la relación biológica de la edad con formas de aprendizaje de relaciones sociales, es propia del principio de administración social a través de cercamientos; despoja y jerarquiza la vida, inválida la decisión, la indignación y los cuestionamientos, los infantiliza y al “hablar de los jóvenes como de una unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes, y referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye una manipulación evidente" (Bourideu, 1990), Una manipulación necesaria para la reproducción de una estructura social u orden actual a través de la fijación de identidades.

En la Minga no se reduce la existencia a etapas de asimilación rígidas y aisladas, la visión holística de la vida como un proceso de aprendizaje, con momentos de escucha, de poner en marcha, de cuestionamiento, de descanso y de placer, irrumpe la

instrumentalización o la postergación de la vida para hacerla ahora como espacio colectivo, como territorio que se habita, se siente y se hace.

> *"Podemos decir que el recuperar o rastrear valores ancestrales o más bien formas más justas para vivir es lo que se buscan potencializar o reconocer dentro de los jóvenes o dentro de los mismo procesos que se desarrollan, para esto la identidad es un punto de partida, porque es como querer reconocernos y nombrarnos en lo que queremos y lo que queremos que sea distinto; es decir conectarnos desde las lecturas distintas de sentirnos jóvenes o sentirnos parte de algo en un lugar, y a eso le apuntamos con la identidad territorial a sentirnos y entendernos en algo más amplio no tan inmediato, en un proceso que no acaba cuando cumples 29, esa identidad que la venimos desarrollando en todo el proceso y que nos ha permitido generar otro tipo de formas o de diálogos, de pronto de identificarnos con otros aspectos, por ejemplo, cuando hablamos de medicina tradicional, cuando hablamos de pronto de la parte espiritual, o de pronto como de poder conectarnos de una forma distinta colectivamente en el sentirnos jóvenes, en el sentirnos jóvenes rural, sentirte humano, runa… bueno, en el sentirnos y no solo para hacernos de brincos entre la Universidad o el trabajo, sino en la vida toda* (Sesión grupal, 30 de julio de 2019)

Sentirnos que somos en otras cosas o en otras formas, sentirnos como hacedores de la experiencia propia y la compartida, presentaa la como identidad territorial como una herramienta de continuo cuestionamiento, extrañamiento y deseo, un proceso o camino que a través de distintos focos puede potencializarse, si esta identidad territorial que no acaba y que siendo recíproca habilita caminos desde lo colectivo a lo individual, quizá sea una puerta de entrada, un umbral entre lo que hay y la fuerza para algo más o para otras cosas.

> Con esto *se acerca un poco al tema de la autodeterminación a partir de lo que esta, de lo que se vive en la cotidianidad, en los cabildos, en las familias campesinas. Y claro, es algo que en los jóvenes está atravesado, sino que toda la fuerza de la adaptación intenta borrar. Allá en el Ecuador hablan de una cosa bacana que es despertar el orgullo, es reivindicarlo, reivindicarlo porque lo tenemos, porque es algo con lo que a uno lo crían los papás, entonces es sentirse orgulloso de eso que te hacen burla. Ha sido bacano, creo que sí, es determinarse a partir de lo que hay en el territorio y lo que hay en él son formas de entender el mundo desde otros saberes, otras historias y otro tiempo de vivir los días.* (Sesión grupal, 30 de julio de 2019)

La memoria viva de las otras lecturas del mundo, no son resentimiento sino fuerza y contundente, foco para la defensa del territorio como le llaman los Mingueros, que llama a la potencia de otra cosa que aún no es, que no siempre ha sido como se presenta pero que siendo otro como horizonte de deseo mueve el reconocimiento ahora, reconocimiento que no es por sí mismo funcional, puesto que se genera como enlazamiento de experiencias, lecturas y vidas que tiene el *poder como hacer* de zanjar las fronteras entre decir y hacer, de extrañarse en la adaptación e incluso de elaborar un más allá como esperanza en lo humano y no humano, como poder para y de vincular. (Holloway, Cambiar el mundo sin tomar el poder., 2002)

Este poder hacer, como enlazamiento requiere de un elemento capaz de articular voces tan vivas que hacen eco de tierra como memoria, proyecciones conscientes, o no, como horizontes, y caminos colectivos que se mantienen como ríos abundantes. Para la Minga el eje capaz de articular esta potencia es la identidad territorial, como una estrategia de reconocimiento entre sujetos activos en la apropiación y construcción de territorios.

Decía Alejo, *el territorio es lo que hay y lo que se hace… en todo el sentido, o sea, lo que se entiende, lo que se siente, lo que se vive, lo que se come…* (A. Hernández. Comunicación personal, 23 de julio del 2019) es una relación abierta y de dependencia orgánica entre las formaciones sociales y el espacio natural en el que se desarrolla la vida, el *sentirse parte* como la no resignación a la ruptura que supone el trabajo con la tierra o el suelo, que deviene para la Minga en posibilidades de crear con otros desde su propio espacio territorios, desde su propio reconocimiento como territorio en disputa de apropiación y significación. El reconocimiento, parafraseando a Sebastián, no te lo puedes esperar del Estado o del gobierno, porque lo que harán es fijarte en categorías que sean administrables para sus propósitos, que te hagan maleable y movible, una pieza, en un *transformer* más grande, sin embargo, el reconocimiento como proceso constructivo o identidad con el territorio habilita ser algo más que la forma ciudadana, incluso algo en contra de esta.

Como categoría ampliada la identidad territorial sirve para enunciar procesos no para delimitar y sistematizar matices, para ello la identidad mantendrá la condición de movimiento y extrañamiento como reconocimiento siempre con otros, no desde o para otros, no como un proceso de individuación, puesto que se desborda en la necesidad de enlazar palabra y acción. Sin jerarquizar e intentando desviarse de las mediaciones como la ciudadanía o el dinero, para pasar a entrelazar desde el vínculo de las experiencias, que constituyen territorios colectivos como producción de reconocimiento mutuo.

La defensa del territorio como apropiación de la historia propia y como coordinación en articulación con la historia del otro, resuena como clave en la defensa por la producción de relaciones que permitan territorializar la vida, ponerla al centro como propósito político desde lo colectivo, no funciona como fijación sino como encuentro y canal, no llama a una esencia única y perdida en el tiempo a la que hay que retornar, la defensa de territorio como

identidad territorial complejiza la maneras de entenderse, lo que se refleja en la manera misma de verbalizar la lectura que se hace de la experiencia como colectivo, las presiones y las ofensivas que se ven tan distintas pero que se perciben como un entramado de lodo.

El tema de la identidad no solo corresponde a una verbalización de proceso, sino que representa un gran desafío por las contradicciones que presenta, problemática la identidad que se resalta desde la Minga como reconocimiento y negativa es políticamente subversiva de las identidades que son producidas y constantemente reforzada por el capital. Las contradicciones que se leen en los mingueros, entre quienes se esfuerzan por la "recuperación de lo ancestral" y que al tiempo reconocen que no hay vuelta atrás, representa la multiplicidad de lecturas que dentro de la Minga y que como debate presenta la identidad desde y para las experiencias en resistencias y/o luchas.

Contra la identidad del capital como ciudadanos, jóvenes o incluso organización, la minga se posiciona contra el Estado desde la identidad territorial como rechazo, es decir la fuerza de la no identidad o del no ser pareciera configurar un principio antagónico como formulación de nuevas o distintas formas de y para ser.

En el lodo no todo se ha quedado atrapado en el fondo, burbujeante y con fuerza hacen barricadas manchadas que son contundencia hecha vínculos afectivos que tienen la característica de no ser puros o inamovibles. Al contrario, están y se producen atravesados por un conjunto de contradicciones tanto materiales como simbólicas, lo que implica un proceso de reflexión en las maneras en las que se expresa o lo que expresan, un pensarse continuo.

Recordemos, como señala Holloway, en la socialización determinada por el capital a través del trabajo *cada actividad adquiere una identidad particular y cada hacedor tiende a asumir la correspondiente máscara: como maestro, estudiante, burócrata, trabajador social,*

guardia de seguridad, lo que sea (Holloway, Agrietar el Capitalismo: el hacer contra el trabajo, 2011) , lo que vemos con la Minga podría ser el reconocimiento de las máscaras no para elaborarlas y sostenerlas, sino el reconocimiento y el rechazo contra las máscaras y desde las máscaras.

Por eso desde esta interpretación, la identidad territorial que la Minga presenta como posibilidad es leída desde la potencia para subvertir, rechazar y confrontar desde el reconocimiento las identidades dadas por el capital a través de las figuras del Estado y el mercado. Como punto de partida la resistencia que se enuncia y elabora como *identidad territorial*, reconoce las formas o máscaras con las que son atravesados y fijados, elabora un proceso de reflexión e intentar romper con ellas, desde y contra ellas[22].

Por otro lado, los vínculos pueden estar referidos tanto a la familia, a valores de cooperación y solidaridad, colectivos de reciprocidad o como mecanismos de participación incluyente para la autogestión y el autofinanciamiento de servicios cooperativos (Zibechi, 2011). Sin embargo, la existencia por sí misma de estos vínculos no representa una subversión de las relaciones dominantes o las presiones de la apropiación/explotación; la manera organizativa que se gesta desde los vínculos y el reconocimiento de los mismos a través de la identidad territorial, en este caso, posibilita configuraciones políticas alternativas, posibilita tiempos de subversión explícita y otros de reflexión y salvaguarda.

La apuesta de la Minga Juvenil por la Identidad territorial, no obedece (o intenta ir más allá) a la nostalgia romántica de lo que fue en algún momento el indio de los pueblos

[22] En la lectura de *Agrietar el capitalismo* de Holloway (2011), el énfasis o la centralidad en el sujeto, vuelve la mirada a la vida cotidiana como un escenario en el que la disputa y las contradicciones permiten rastrear la complejidad del capital desde el antagonismo y la contradicción, no para obviar las formas estructurales de este sino para tensionarlas desde su elaboración o reproducción como lucha como lucha, o desbordamiento tanto como concepto y como práctica, de ahí que no luchamos por fuera del capital, sino contra este, desde este pero para pensar hacer más allá de él.

andinos del Vde Atríz, pues no hay retorno y saben que el tiempo es ahora (S. Santamaría, Comunicación personal. 9 de agosto de 2019*)*, sino que ésta se ha convertido en una búsqueda constante, una movilización de rabia e inconformismo que permite hacer resistencia a la individuación ciudadana, que se mueve en tiempos menos inmediatos y es que *"esa identidad, como esa conexión con el territorio, siempre la pensamos de manera colectiva; más que como un punto de llagada, buscamos en los procesos, no solo el nuestro sino el de los de antes, de los indígenas, los de los campesinos, los de las mujeres… conectar, entender," y hacer mundo* (Sesión grupal, 30 de julio de 2019) *por eso la identidad territorial no está acabada, ni es un horizonte y una forma de hacerse camino entre varios* (A. Hernández. Comunicación personal, 29 de julio 2019)

En este caso la identidad como capacidad y herramienta de reconcomiendo entre diferentes jóvenes que comparten la violencia como presión por la ciudadanización, es un eje en tensión abierta, entre la campaña global de la civilización como única forma de habitar el mundo, que ha sido paulatina y violentamente instaurada como dominio a-histórico naturalizado, y los despliegues de territorialización como movimientos en las pugnas por la autodeterminación en la producción del espacio y con la re - producción constante de la memoria y la vida. Para los mingueros la identidad tiene la capacidad de construir vínculos entre la memoria de las resistencias y las posibilidades abiertas en el hoy como coordinación política en colectivo, la identidad supone un no olvido.

La identidad que desde el reconocimiento niega, requiere de las memorias del mundo para producir formas de relacionamiento, la identidad territorial es movimiento, si se quiere decir dialectico, que va desde el rechazo como negativa de las máscaras desde el reconocimiento de los hacedores, para articular, vincular y relacionarse de otras o nuevas maneras, no para afirmar sino para elaborar y ensayar.

Entre los aspectos que con más relevancia se enuncian en el capítulo primero, la *defensa del territorio* más que un programa se presenta como una condición de la vida misma para estos jóvenes, una manera de caminar y habitar un mundo que comprende un nosotros amplio, concreto y diverso, en el que se construye la posibilidad de hacer juntos, una producción de tiempo que habilita otros espacios. Sacando a la Minga del purismo anacrónico y pensando en que es lo que hay en la disputa abierta por la(s) identidad(es), podríamos señalar el contundente rechazo al tiempo de la producción como tiempo para la vida, un rechazo al olvido y a la resignación del mundo en una forma.

Esta defensa se centra en lo cotidiano, no porque en ella se extinga el capital y el tiempo productivo homogéneo, sino porque en ella misma hay una disputa, mientras lo cotidiano se desliza en la reproducción del patrón capital-trabajo como apropiación/explotación, en la misma se abren "grietas" por romper con su reproducción, la reflexión constante para el tiempo siempre supone un cuestionamiento, un por qué y un no más, que hace urgente otra forma de cotidianidad que no cesa en la reproducción civilizatoria, incluso supone suspensiones del tiempo lineal.

El movimiento de la identidad y su condición territorial, avanza hasta el punto de disputar las formas de producción y reproducción del mundo desde un entorno concreto, que, por supuesto está atravesado por las contradicciones propias del movimiento de los sujetos que han sido atravesados por el olvido, el tiempo y el trabajo. Por ejemplo, el despojo de la tierra y la titulación individual de la misma, fragmentó las condiciones de trabajo colectivo no solo en términos de espacio físico sino en la ruptura violenta de vínculos compartidos sobre la noción misma del tiempo con los otros, la perspectiva de ser nosotros se rompe con la forma del empleo, en la ciudad el proceso salarial instaura un horario fabril en un reloj homogéneo, en el campo el jornal significo abandonar el nosotros, el tiempo de compartir,

planificar y cosechar conjuntamente, para pasar al tiempo por horas en la finca o hacienda del patrón.

En este sentido el trabajo colectivo, o las mingas dejaron de ser un espacio de coordinación política comunitaria para ser una apuesta de resistencia o incluso de nostalgia, lo cual representa un riesgo, pues si bien la implicación del reconocimiento como movimiento en la identidad apela a un tiempo en espiral en el que confluye una disputa aún abierta, es problemático pensar nostálgicamente en tejer o en reestablecer estructuras, puesto que pareciera llevar al ideal de un estado anterior como futuro deseable. Cuando Sachi dice que *no hay retorno* y enfatiza la necesidad del *encuentro como tejer, que posibilita acciones como comunidad organizada para efectuar cambios o mejoras políticas*, marca el tejido como una articulación para otroas formas no como un camino de regreso o de llegada, sino como una expresión de fuerza para incidir y construir relaciones entre amigos o comunidades.

Y es que la noción de tejido puede ser problemática desde la inmovilización de la creación de otras formas y horizontes, así como en la opacidad del vínculo como forma a reproducir, es decir hasta qué punto pensar en el nostálgico *tejer* implica construir una forma cerrada como proyección en linealidad o incluso un desarticulador de distintas "identidades"

Estas preguntas, o preocupaciones no son pasadas por alto. La Minga no define la identidad como un destino o retorno que tejer, ni como fijación o dependencia, más bien tensiona desde el reconocimiento de las fuerzas de lo que se sabe fueron los pueblos de sus geografías para asumir tareas en el presente, no como una culpa o condena para restaurar las formas de antes sino como posibilidad de conectar entre lo que no se dio y puede ser en formas nuevas o distintas.

El riesgo de apelar al purismo o la culpa por lo roto obstaculiza la posibilidad de apropiación del mundo para perfilar la reproducción nostálgica de algo que se "tejió junto"

una vez, que anula otros, incluso desvincula el tiempo del espacio en construcción o apropiación como territorialización, contrario al diálogo necesario entre las experiencias, esta noción de tejido recorta las posibilidades de horizontes posibles y al tiempo limita la potencia de las identidades en la funcionalidad social como hilo con otros hilos, como otros roles. Entonces si se rompe el canal de reconocimiento, se abandona la urgencia de hacer para pasar a esperar que se haga solo o que llegue la resignación, *"como los neohippismos andinos, que se vuelven un traba, un consumo, que deja quieto y bloquea los diálogos, y eso es más un ritual a lo que otros fueron pero no es un compromiso para hacer o intentar.* (S. Santamaría. Comunicación Personal 9 de agosto, 2019)

> Por eso *"escudriñar en la memoria, es un trabajo que nos exige reflexionar para no caer en estas expresiones como de adoración, ni terminar intentando imitar algo que no somos, porque que nuestros orígenes sean rurales no quiere decir que no tengamos cosas de la ciudad o de este sistema, ya en nuestras formas de movernos, estamos manchados, eso nos atraviesa, y para decir abiertamente rechazamos algo es porque estamos intentando otras cosas, pero eso no quiere decir que seamos liberados o herederos de tal pueblo modelo… nada es tan bello o perfecto ni lo indígena ni lo campesino, todo tiene dificultades, la idea es intentar equilibrar, experimentar cuando meter chancla* (pisar el acelerador)*, o soltar… y para eso hay que escudriñar y eso es un estilo de vida, eso es clave de Minga"* S. Santamaría. (Comunicación Personal 9 de agosto, 2019)

De ahí que contrario a esta noción, o al menos como alternativa, sea importante pensar en articulaciones que no fijan hilos desvinculados en nudos para reproducir la manta pre-determinada que se armó y rompió *"una vez"*, sino, pensar en articulaciones que producen encuentros a manera de *constelaciones*. En ellas no se subordina lo particular al universal del

tejido, sino que son articulaciones no fijas de particularidades, sin un ideal puro como coercitivo en extremo vigilante del otro.

La apología a las perspectivas del tejido si bien resuenan con mucho eco en los analistas subalternos y gobiernos progresistas, o no, en América Latina, para lanzar apuestas con los apelativos a "regenerar" o "reconstruir" parecieran ser esfuerzos por sostener la nostalgia de un pasado "muerto" a manera de contención a la creación como conocimiento constante de la realidad, como apropiación de la experiencia propia en el ahora. No en vano el neoliberalismo ha abanderado los discursos de libertad y autonomía para acotar el Estado benefactor previo y favorecer así la acumulación global del capital.

Dentro de la misma expresión "tejido (social y/o comunitario)" existe una tensión por la re-significación, ya que desde la perspectiva de los jóvenes Mingueros, *el tejido* es una forma de ver y entender el mundo, una forma de apropiación – territorialización desde la identidad colectiva. En este caso el papel de la memoria es fundamental para superar el angustioso derrotismo que representa la nostalgia del pasado, *la memoria viva evoca encuentros, pero para eso hay que hacer evaluación permanente y revisión desde nuestros ideales hasta la forma en la que dentro de la organización nos gestionamos, como nos apropiamos y en eso como lo hacemos, (*S. Santamaría. Comunicación Personal 9 de agosto, 2019), y por eso no hay una solo forma dada, sino que están por realizarse en formas que no se han determinado, y que siempre parte del nosotros y otros organizados como "somos", en, con o sin telar.

Entonces, la identidad territorial como tejido para la minga representa un lugar de enunciación capaz de articular tiempos, espacios y experiencias. Es contrario a la idea de identidad como esencia, señala un proceso que se nombra para representar algo sin forma o

estructura definida, ampliado y en construcción permanente dentro de un tiempo propio de reconocimiento.

De las múltiples formas que toma la memoria como conocimiento rebelde del mundo, los Mingueros a través de la comunicación con otros procesos, los pueblos y los mayores, han establecido escuelas de la vida que parten de la escucha activa y el aprender haciendo, desde el poder de la oralidad que desborda continuamente la formación homogénea y pone en clave de diálogo siempre a las identidades, como procesos históricos que trascienden la inmediatez, para estructurar un puente abierto al encuentro como conocimiento y el reconocimiento, la escucha de los mayores y su experiencia que ha andado este mundo con otros, hace enlace desde su palabra, pensando en lo que decía Benjamín:

> *"¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? (...) Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones pasadas y la nuestra"* (Benjamín, 2017)

Un encuentro que se gesta en la manera de escuela política al calor de las tulpas (fuego en la cocina), que no requiere formación, sino que se mueve en los saberes y el sentido construido como reflexión de los intentos inconclusos, de las anécdotas de otros disfrutes, un momento de reconocimiento que irrumpe con tenacidad los rigores del reloj, una atrevida y estrepitosa afirmación desde la voz del otro, que resuena y se actualiza en quien escucha.

La afirmación del otro que se pronuncia y resuena es la negación del estado actual "natural" del mundo, esto que resuena en otras voces de otros tiempos es lo que no se ha logrado borrar del todo en la igualdad de la historia universal, que se encrespa, y se levanta con la fuerza de la memoria ante el *"el olvido* que *es aplanamiento, homogenización, sometimiento al principio de la equivalencia*" (Tischler, 2013), como si se hubiera resuelto

la lucha porque los vencedores silenciaron voces, como si los derechos fueran conciliaciones, y los territorios no fueran terrenos de despojo y disputa.

La memoria no ha sido sumida a la historia universal como totalidad, no por falta de violencia coercitiva sino por los relámpagos estruendosos que limitan la cooptación, por ello no hay ingenuidad ni resignación en la palabra que alrededor del fuego se comparte. Ni tampoco la hay en los esfuerzos por narrar el campo desde los cuentos sobre la tierra y sus guardianes, que como mitos se instalan en la voz colectiva, o en las propiedades curativas de las plantas.

Para la identidad, la memoria es capacidad y condición de movimiento, la interlocución constante entre los hacedores del mundo que no se resignan a reproducirlo como explotación; la apropiación territorial de la memoria se sostiene de la palabra y el camino en un tiempo vivo. Si la afirmación como momento se da en el diálogo de las voces en el ahora, la angustia ontológica (Fals, 1968) de que somos como un puro abstracto e inamovible se desvanece en la intrepidez del movimiento afirmativo y negativo de las voces para pasar a negar el silencio tormentoso de la fijación o las categorías como destino y origen:

> "*No hay búsqueda para el regreso porque somos en el ahora, nosotros y los otros ahora, devenimos en lo que el puente de la identidad permita conectar, somos lo que podemos llegar a organizar o enlazar y eso no está definido, esto es camino abierto".*
>
> (Sesión grupal, 10 de agosto de 2019)

La tensión entre el caminar y la fijación de retorno o destino, desde la experiencia de la Minga, se pone en clave de dos elementos articulados: la defensa del territorio y la identidad territorial, como una estrategia tanto interna como externa para la organización, como un despliegue de herramientas y alianzas en un contexto abierto de agentes, con otros, nosotros y todos. Nada de la experiencia de los mingueros sucede en tiempo inconexo del

capital en sus formas, sucede contra este y a pesar de este por ello no hay imposibilidad en el desplieguen contra él como estrategia, como un juego en el que hay posiciones por disputar, por develar o por resignificar, están manchados por el lodo pero puede ser algo distinto al lodo.

Ante la desigualdad social como violencia del capital, la apuesta desde distintos focos ha sido señalar la necesidad de plantear lugares de encuentro o puntos comunes, como espacios de asistencia mutua, los elogios a lo comunitario y a lo común, riesgosamente afirman una igualdad sustancial o romántica, en cambio desde la Minga se *siente que todos somos distintos sea en el fondo o por encima, pero a todos nos cae esa cosa que nos impone, que nos cierra o nos quiere solos, y es cuando vemos que compartimos el esfuerzo por no dejarnos aplastar, por defendernos* cuando lo que tenemos en común es la explotación trasversal del capital sobre nuestros cuerpos y territorios, *y contra esa todos sea como sea peleamos de distintas formas y maneras.*

La red de sostenimiento mutuo a manera de vínculos en los procesos de identidad territorial, reconoce que la igualdad permiten sostener las jerarquías, pero no solo contra esto va la Minga, principalmente la articulación de estos se enfoca en el sostenimiento. Como lo dicen tanto Raquel Gutiérrez como Raúl Zibechi, para nuestra existencia de la lucha y de la resistencia en diferentes niveles, es decir los vínculos no solo son reacción y defensa, sino un proceso de afirmación colectiva en el proceso de reconocimiento o identidad.

Los discursos del neoliberalismo con la decadencia de los Estados de bienestar pareciera afianzarse en los modelos de empoderamiento a organizaciones sociales de base, planteando, la urgencia de las apuestas por las autonomías así como de las fuerzas de producción internas de cuidado para afianzar procesos de exclusión, y abandono de reclamos

ante las injusticias de la desigualdad del capital, lo comunitario desde el lado de la burocracia ha servido como dispositivo de cooptación y canalización de luchas en demandas.

El olvido que supone el sistema neoliberal como subjetividades reproductoras de la inmovilidad de hacer mundo y transformarlo, es la imposición de roles para la producción de valor a través de la coacción del trabajo como asalariados a los que en distintos "niveles" debemos acceder para poder desarrollar la vida. La imposibilidad de vivir en otroas formas es la aniquilación de la memoria colectiva, de las resistencias ante los despojos, la anulación de los días por la imposición del mercado y su tiempo.

Por eso las apuesta por territorializar la vida desde la identidad territorial en la Minga, son procesos de reconocimiento de las formas que pueden elaborarse en y para la vida, el reconocimiento como hacedores del mundo y con ello con la necesidad de cambiarlo al desmontar la falsa naturalidad de lo actual. Lo que estos chicos nombran en lo comunitario/popular/común es la memoria de ser hacedores del mundo, la memoria que exclama no estar muerta ni condenada a la totalidad, la memoria que reclama des normalizar la explotación del constitutivo social.

No se trata de afianzar la desigualdad contra la igualdad formal, más bien, apela a evidenciar que siempre que hayan "nosotros" cerrados, la desigualdad y la fuerza del purismo llevara a ver enemigos en las diferencias cuando en el fondo lo que nos oprime es lo mismo, una estructura de explotación que no ha logrado ser sinónimo de lo humano, y esta negación es la dignidad en clave de memoria, ser hacedores de nuestras relaciones.

La producción de espacios como territorios implica armar vínculos entre las experiencias y la memoria, vínculos que superan la inmediatez de la información para formular un tiempo de disputa en reconocimiento, un tiempo de comprensión abierta, un tiempo que no se formula con reloj de productividad, sino que es un tiempo en producción

de espacios políticos, profundamente vivo y en efervescencia, contrario al tiempo lineal de la producción social capitalista.

El saberse o reconocerse como hacedores del mundo implica asumir la orfandad de destino, del tiempo indulgente que se hará por sí solo mejor a futuro, o la resignación del pasado que fue mejor. Este abandono del destino exige propiciar el encuentro secreto del que habla Benjamín, la pregunta a la que recurrentemente hemos llegado, que no tiene respuesta única, y que, sin embargo, hace eco desde donde se pronuncie: "¿qué hacer?" o ¿qué dejar de hacer? y ¿cómo hacer? o ¿hacia dónde hacer?... Ninguna de estas preguntas tiene respuesta afirmativa o de manual, al contrario, sabemos que no queremos explotación, no queremos ser cuadritos más, ni ser categorías administrables, y aunque sabemos que no es tarea de inmediatez sentimos la urgencia de otros mundos en un tiempo que sea ahora, libre del sometimiento de la culpa y la predeterminación del destino-trabajo, con la dignidad y la justicia como mandatos.

Capítulo 3.

El Juego: malestares y contraofensiva.

No todo es bello, ni limpio, ni viene con manual ni basta con reconocerse hacedores, creadores o demoledores, para intentar *caminar la palabra* ha sido necesario reconocer no solo los procesos de acuerdo, de decisión o de gozo colectivo, sino entender las maneras en las que se han relacionado de forma defensiva como estrategias de cuidado para el proceso colectivo y su sostenimiento, y las tensiones que representan algunas de ellas. En el *Caminar la palabra para territrorializar la vida*, ha sido necesario armarse en puentes estratégicos, elaborar rutas como políticas que no vienen dadas y se elaboran en la marcha, que se construyen como la vida misma, lo político no es previó ni herencia, como quehacer es construcción colectiva en movimiento, decisión y elaboración.

El impacto de la Minga ha sido tal, su apuesta por abrir el territorio como un espacio de relaciones desde el reconocimiento ha hecho eco político como posibilidad para reformular el territorio desde la conjugación de articulaciones en las que no existe la centralidad de un espacio físico determinado ni fronteras demarcadas como límites, sino relaciones reconocimiento constantes que colectivamente se re-hacen, como las experiencias que se enlazan, qué llegan a lugares y oídos que muchas veces son amigos, otros aliados y otras son instituciones, frente a cada uno la Minga asume una posición particular y elabora propuestas de relacionamiento, es decir intenta decidir la manera en la que se establecen vínculos o relaciones.

Si bien la violencia del capital tuvo un momento originario de acumulación (Marx, El Capital, 2013), se ha sostenido desde la continuación como ficción de un mundo dado en lugar de un proceso histórico concreto, que rompe con la realidad para fragmentarla en islas

como la economía, la política, la cultura, etc. Para esto ha requerido instaurarse desde el desdoblamiento de la vida misma. Para ello, ha implementado figuras para el flujo del capital y el dominio, principalmente el Estado y sus eufemismos, propios del sistema, que se han consagrado en legalidad y derechos como la participación ciudadana, la libertad, la meritocracia o el desarrollo.

Mientras llevan en sus raíces el constante esfuerzo por el despojo de la capacidad política como soberanía para los gobiernos, la explotación en diferentes niveles como escalones de acceso a mínimos vítales, fragmentos disociados de realidad, ficciones del mercado con cara de sociedad. Pero esta plataforma flotante de la abstracción no logra suprimir la concreción de la vida ni las formas de hacer de ella y en ella, pues depende de estas y su sujeción.

Así, no es fortuito que el Estado como agente se personifique en escala global para sostenerse desesperadamente en su apariencia sacra, mientras desde abajo las luchas y resistencias, lo tensionan y ponen en vilo, performativamente lo desafían, limitan e incluso dentro de los márgenes de su propia legalidad es irrumpido. Mientas las separaciones del capital operan como ficción y captura, por explotación o despojo, las luchas se mueven en la concreción y urgencia, rompen la unidimensionalidad de la apariencia para establecer brechas, o incluso demandas a manera de trinchera, sin perder de vista que el centro no está en el Estado, pero sabiendo y sintiendo los efectos reales de este fetiche de la legalidad.

La perspectiva ciudadana de la participación y la representatividad se han convertido en capas de ocultamiento del antagonismo de la relación capital – vida, como parte de la fórmula de la política que el capital prefigura en escenarios restringidos de canalización de fuerza y en últimas cooptación de luchas en demandas. Un proceso de despojo material y subjetivo que se reproduce cotidianamente desde la desarticulación del cuerpo social como

desmembramiento, en lo que llamamos sociedad civil (Anderson, 1993), donde se desactivan los conflictos desde un mito fundacional que homogeniza y constriñe a la autodeterminación del reproducir un mundo del capital.

Sin embargo, los mingueros ahondan en el sentido político desde el reflexionar y decidir conjuntamente las acciones como estrategia que les ayude a hacer esfuerzos más allá de la política reducida al campo de la sociedad civil y la democracia. Sin perder de vista el horizonte de la decisión, establecen puentes o relaciones con las entidades gubernamentales, como estrategias de autocuidado al interior de su propio proceso, mientras disputan los márgenes impuestos tanto al interior como por fuera de los aparatos gubernamentales. De esta forma la resistencia y la lucha en su despliegue se asumen en dimensiones estratégicas de disputa, que desde la Minga se entienden como el juego.

Adicionalmente, el carácter digital que ha tomado la vida como flujo inmediato, que vale aclarar no es causa sino consecuencia de la técnica como *el dominio de la relación de la naturaleza con lo humano* (Benjamin, El autor como productor, 2004) ha hecho que las acciones colectivas e individuales sean inmediatas en canales de información virtual. Fenómeno al que ninguno de nosotros es ajeno, como la Minga que, desde hace dos años aproximadamente en redes sociales, como Facebook, ha visibilizado parte de sus encuentros y trabajo, lo que ha llamado la atención de las agencias de desarrollo y las entidades regionales de gobierno.

Las acciones que se entrelazaban en caminatas, charlas, sancochos son actividades con propósito de vincular en la Minga, lo que empezó a reflejarse en magnitudes no calculadas, y que "*pareciera algo un poco más grande, pero en realidad son cosas más bien de generar amistad, de aprender el uno al otro, cuadrar una actividad, acompañarnos",* (A. Hernández. Entrevista en campo, 25 de julio de 2019). Esta fuerza de dialogar con otros no

es inofensiva para el estado de cosas aisladas, y la magnitud de su visibilidad, solo es punto de referencia para lo que hay de fondo en la Minga como propósito de encuentro y decisión.

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (en adelante Pnud) fue uno de esos agentes que notaron no solo la presencia sino el impacto de la Minga, y en medio del ambiente generado por la Firma de los Acuerdos de Paz entre las Farc-EP y el Estado Colombiano, los *"llamaron a hacer parte de una escuela de Paz, vieron que nosotros (*la Minga*) ya habíamos manejado un poco esos temas de identidad y territorio, nos eligieron para trabajar en esa escuela de Paz, que era urbana y pues nosotros tratamos de también darle incidencia a lo rural"* (A. Hernández. Conversación personal, 25 de julio de 2019), no solo por incluir un enfoque "alterno" sino por la pertinencia que tenían los acuerdos para las zonas rurales, las más afectadas por el conflicto.

La Minga contaba con trabajo real y colectivo, una trama (Gutiérrez) de compañeros que conocían y recorrían las regiones, así como los elementos que hacía check en los indicadores de Pnud, para el *"desarrollo con identidad cultural"* que desde esta agencia se promulga. La Minga que al principio no contaba con financiamiento ni recursos de ninguna institución, ante estos acercamientos decide elaborar una estrategia que permita mantener la distancia y a la vez les permita establecer relaciones con actores gubernamentales y no gubernamentales, dado la inminencia de estos acercamientos, por ello y en términos jurídicos de igualdad se crea la Fundación[23] sin ánimo de lucro Urdiendo Minga, como herramienta

[23] Una fundación es una persona jurídica sin ánimo de lucro que nace de la voluntad de una o varias personas naturales o jurídicas y cuyo objetivo es propender por el bienestar común, bien sea a un sector determinado de la sociedad o a toda la población en general. La fundación surge de la destinación que haga su fundador o sus fundadores, de unos bienes o dineros preexistentes para la realización de unas actividades que, según su sentir, puedan generar bienestar social.

y/o necesidad práctica que permita limitar o regular la injerencia de diferentes entes y agentes de cooptación sean gobierno o de organizaciones internacionales.

La Fundación también les permite "*captar recursos principalmente de entidades públicas, alcaldías, gobernación, proyectos a nivel nacional,* que en palabras de los Mingueros*: "permitía hacer un refuerzo, no nos limita, nos ayudó para proyectarnos en otros espacios, por eso y en ese sentido la fundación es una herramienta* (S. Santa María. Comunicación personal, 24 de julio de 2019*) q*ue conscientemente se ha adoptado para mantener prudentes distancias con el Estado y las diferentes agencias, que se acercan hacia la organización, "*de lo contrario es muy fácil que terminemos de manera individual con contratos y así la fuerza para proponer o mover que como grupo o como Minga tenemos es menor"* (S. Santa María. Comunicación personal 24 de julio de 2019)

Para la Minga, con Pnud se abrió un espacio dentro de lo institucional, un espacio que nunca se buscó o se propuso pero que de alguna manera se veía venir con esta u otras agencias, el ambiente de negociación con el que la Minga crea puentes o canales con estos actores evidencia que no solo se ha visibilizado, sino que al interior de los escenarios de intervención han posesionado una voz propia que les permite disputar formas o discursos, que no acuden de manera inadvertida sino que se reconocen en lo que podríamos llamar un campo de fuerzas donde "*nosotros les jugamos, y eso está bien porque pues igual ellos también juegan, entonces… hay que también aprender a jugarles"* (A. Hernández. Comunicación personal, 25 de julio de 2019), asumirse contrincantes y pelear de manera abierta, no porque el juego no tenga seriedad o consecuencias, sino porque se advierte el riesgo de cooptación y anulación.

¿En qué consiste este juego? Si bien el fin como Minga no es cooptar y sostenerse de los recursos del Estado o las organizaciones no gubernamentales, el uso de estos no se ha

descartado para actividades logísticas, como transporte o materiales que podrían requerirse; lo que la Minga ha entendido, desde la experiencia de algunos que han realizado prácticas académicas dentro de las Instituciones, ha sido el funcionamiento interno en las ejecuciones de recursos a través de políticas públicas y proyectos.

Esto les ha permitido plantear una estrategia que va desde la incidencia en la construcción de planes o proyectos en la administración local, pasando por la Fundación Urdiendo Minga como figura jurídica y necesidad práctica, hasta el desarrollo un discurso que dentro de esa esfera institucional se perfila *"más amarrado al interés de ellos (sean ONG´s o gobierno), que buscan satisfacer unos objetivos, unas metas de alcance y todo eso, entonces nosotros lo que hicimos (*como discurso o apariencia*) fue en función de sus intereses también,* (A. Hernández. Comunicación personal, 25 de julio de 2019)*; es decir, hacía los* indicadores de resultado. Con esto La Fundación trata de generar más *facilidad para que la Minga maneje recursos o información".*

La segunda parte del juego consiste en ir más allá de los indicadores, como real intención de hacer un proceso que subvierta los sentidos racionales de la administración, allí está la jugada como la cuenta Alejandro:

> *por ejemplo en esa escuela integramos a varios chicos, empezamos como a charlar con los profesores, así posteriormente ya la escuela (*de Pnud*) se había acabado y nosotros seguimos trabajando con ellos (*los chicos*) para otros encuentros que queríamos hacer; y el Pnud eso pues no lo logro, no lo logro… no se instaló.* (A. Hernández. Comunicación personal, 25 de julio de 2019).

Lo que quiere decir que formalmente Pnud impartió escuelas de paz y agrego un número de participantes, sin embargo, el proceso que la Minga adelantó no fue en la promoción de la paz para el desarrollo sino la articulación de jóvenes y chicos para repensarse como colectivo,

al tiempo que brinda herramientas que puedan ayudar a otros a poner límites desde el mismo ejercicio de derechos, un reversazo que llega a ser clave para sostenerse en zonas de conflicto armado.

En este juego la Fundación se ve como un *medio para materializar las ideas de la Minga, los procesos son las ideas de los chicos, entonces desde la fundación es como retribuir los aportes y las ideas, se busca cómo materializar, la forma en que se puedan desarrollar y va se las suelta con los mismos chicos. Pero la fundación no es el fin, por ejemplo, se desarrollan dos proyectos al año, tampoco es que sea mucho"* (Y. Ruales. Comunicación personal, 29 de julio de 2019*).* Más bien la fundación es un medio de otros tantos para apoyar el desarrollo de determinado proyecto o plan; cuando Yazmín se refiere a que "no es mucho" lo hace aclarando que no se depende del recurso que se gestione desde la Fundación, tampoco que sea la Minga una especie de beneficiaria económica con razón social, o que se presente como salarios lo que de allí salga.

Conscientes del riesgo que representa el juego con lo institucional tanto gubernamental o no, tienen claridad que llegar a esos escenarios *no es el propósito de la Minga, sino que estas relaciones se establecen por el hecho de estar dentro de determinado contexto y tiempo político que se debe afrontar desde distintas aristas, lejos del purismo en la necesidad de un movimiento estratégico que garantice el sostenimiento colectivo*. (S. Santa María. Comunicación personal 24 de julio de 2019). Pero no solo se ven jalados a diálogos con los agentes de intervención, estatales o no, la Minga cuestiona y condiciona el desarrollo mismo de estas organizaciones desde adentro y por fuera de ellas.

Así, se han posesionado como organización clave para el desarrollo de planes y programas también dentro de la administración Municipal, en especial en la Dirección de Juventud de Pasto, que durante el cuatrienio actual (2016-2019) se propuso realizar la

actualización de la Política Pública de Adolescencia y Juventud. Sin embargo, el alcance la entidad es limitada y se dirige especialmente a la zona urbana, unas de las falencias a resolver en dicha actualización. Por ello, La Minga desde esta oficina, y como se dio a conocer en un diálogo informal con funcionarios, se ve como aliado estratégico para llegar a la zona rural del Municipio de Pasto.

Por su lado, la Minga con la intención de enlazar y afianzar las relaciones con otros chicos en diferentes lugares alrededor del Valle de Atriz, entra en diálogo estratégico con la administración, proponen a la Dirección un Plan de acción que cumpla con los requerimientos e indicadores, e incluso, la creación de la Red Corregimiental de Jóvenes, dada la existencia previa de las Escuelas de Liderazgos Rurales que encajaba con la necesidad de la Alcaldía de hacer presencia en la zona rural. Este insumo que tenía la Minga facilitó el encuentro con la administración, así, como operadores la Fundación Urdiendo Minga realizó los talleres y diagnósticos que se requerían para la actualización de la Política Pública, focalizó jóvenes y "creó" dicha Red.

Mientras como Minga hacen uso logístico de recursos económicos, principalmente destinado a transporte, para conectar encuentros con procesos, ampliar las relaciones y los caminos de la palaba a partir del intercambio de experiencias con jóvenes, niños o colectivos de distintas propuestas como la medicina tradicional, el juego, la música y otras Mingas. Como es el caso de uno de los corregimientos más alejados del casco urbano, "El Socorro", un asentamiento en el páramo, sin vías de acceso ni transporte público, un lugar del que según la Minga *en la administración escasamente se sabe de su existencia,* sin embargo, éste es uno de los más golpeados por los corredores del Conflicto Armado, sitiados y aislados a 50 minutos de ciudad, la Minga sirvió como enlace que coincidió en medio del ambiente de los

Acuerdos de Paz, y lo más importante fue la relación de cercanía y aprendizaje que esto significo para los mingueros y los lugareños, principalmente niños y jóvenes.

La Banda Fiestera Semillas de Ilusiones es el grupo de música en el que aproximadamente 20 adolescentes participan, con la ayuda de un profesor hacen ensambles musicales de ritmos tradicionales y sinfónicos, el puente entre la Banda y la Minga, se dio como un intercambio en el que los mingueros fueron invitados al Corregimiento de El Socorro, los niños allí les compartieron no solo su experiencia en la música sino que se dan los enlaces en la gestión y producción de implementos de aseo y cuidado personal, de tipo orgánico y medicinal. Al tiempo la Minga, apoya el proceso musical con colectas solidarias para que la Banda salga a presentaciones por fuera del Socorro.

Esta experiencia no quedó registrada para la Red Corregimental, sino que se estableció como Minga ahora desde El Socorro, recordemos que el sentido de la Minga es aunar esfuerzos, articular fuerzas para un trabajo o proyecto que puede sintonizar sin anular las diferencias o las particularidades. Durante la sesión grupal del 30 de julio de 2019 uno de los eventos con mayor recordación y enunciación fue que los jóvenes de la Banda se dicen "Minga", se siente parte y en conexión, no en red.

Sin embargo, este puente sirvió como entrada no solo para los Mingueros. Eso ya lo nota la administración municipal y otras organizaciones no gubernamentales que empiezan a llegar a hacer "intervención social" al Socorro. Por ejemplo, ellos son vinculados al proceso de actualización de política pública en dicha red de jóvenes, con las perspectivas de gobierno de vulnerabilidad y, en valía del talento, se arma en discurso de refuerzo institucional en medio de la Paz como bandera estatal.

A la par la Minga y la Banda se hacen proceso como compañeros desde el saberse en cercanía y ahora conectados por fuera de la Red Corrigimental. Así, ese abre con la Minga una ventana de dialogo y visibilidad:

> *"El Socorro nos recibió como Minga, allí encontramos cosas de las que ya habíamos hablado, cosas que muchas veces discutíamos y no concretábamos, allí una de las chica nos dijo que muy bonito y que importante entendernos con el territorio pero que estábamos haciendo para relacionarnos con él, para ser recíprocos… y claro como hay tantas formas allá pudimos hacer por primera vez la siembra de árboles, en el recorrido de las plantas medicinales nos invitaban a conocer de como ellos hacían las cosas, su propio proceso, nosotros no llegamos a decirles cómo o que hicieran lo que nosotros hacemos, sino que llegamos a escuchar, a compartir, a aprender, y esa fue nuestra intención. De allá nos alimentamos del cariño con el que nos recibieron y enseñaron".* (Melissa y Jorge, sesión grupal).

Lo que los mingueros rescatan, entre otras cosas de esto es que ahora la Minga está en la *"cocina", (J Delgado. Comunicación personal, 2019),* en virtu de que se hizo un espacio de confianza y complicidad, un saberse en casa sin importar donde se encuentren, no se ven como extraños, mientras la oleada de Ong´s y organizaciones en general tiene una apertura limitada en El Socorro, una desconfianza que pone una puerta entre cerrojos.

Ahora bien, la Minga no solo estuvo en el Socorro para dicha Red, estuvo en 17 corregimientos más, con "*el propósito de pensarse colectivamente la realidad juvenil del campo y reconocer problemáticas asociadas a la brecha entre el campo y la ciudad, para elaborar una ruta de fortalecimiento y empoderamiento"* (Figueroa & Delgado, 2018), este proceso que se planteó como diálogos y que fue en vías contradictorias fue el que creo para la Dirección de Juventud la "Red Corregimental de Jóvenes Rurales" del municipio, como

un canal entre los jóvenes de los corregimientos en la zona rural de Pasto, un proceso administrativo centralizado, y qué efectivamente, entregó insumos para la actualización programada:

> *se trabajó aproximadamente dos semestres, como que ellos querían algunos insumos para actualizar la política pública y bueno, dijimos hasta allí. Porque es una cuestión como muy racional, que no tiene como mucho sentido o importancia."* (J. Delgado. Comunicación personal, 2 de julio de 2019) *hicimos los encuentros y entregamos los informes y los diagnósticos, pero a aparte de eso ya por fuera lo que se hizo fue enlazarnos y movernos un poco de la noción del territorio, entenderlo como distinto y con eso distintas las formas de hacerse con él. Fuimos a ver como otros desde donde pueden hacen y desde allí es fundamental poder articularse o saberse compañeros* (Sesión grupal, 30 de julio del 2019).

Previo a esto, en el juego, la Organización presenta las herramientas metodológicas en las que propone la manera de alcanzar los objetivos o indicadores, el cómo desarrollarlo y las temáticas son discutidas al interior de la Minga, los ejes de trabajo y los enfoques una vez planteados y evaluados fueron propuestos ante la Dirección de Juventud, *"a veces hay algunas sugerencias, algunas cositas, lo concertamos, pero nosotros somos los que vamos y les proponemos cómo y qué, "mira este es nuestro plan de trabajo para ese proyecto"* (Y. Ruales. Comunicación personal, 29 de julio de 2019), por tanto, existe una intencionalidad de la organización en mostrarse ante estos entes, una elaboración de una cara y un discurso, una personificación consiente para dicho juego como campo.

Se puede pensar como esta como una habilidad performativa, que implica replantear las nociones de autonomía desde las actuaciones de los sujetos en disputa. Alejandro aleja la noción de autonomía, como proceso del fetiche del dinero, da un giro al advertir que si *bien*

los escenarios de financiación como los gobiernos o las ONG, constituyen reducción de la autonomía no anulan la capacidad creativa de revertir los objetivos de la financiación, ni nuestra capacidad de crear y cuestionarnos. (A, Hernández. Comunicación personal, 29 de julio de 2020). Este des-enlazamiento, plantea la forma en la que se actúa en una dimensión estratégica específica, el cómo performativo *de jugar, en este caso con lo institucional, como una estrategia para la no injerencia (*Sesión grupal, 30 de julio del 2019).

Llegar al punto de concertación, no ha sido de la noche a la mañana, más bien responde a un largo camino andado por varios jóvenes, que tal vez ahora no estén tan activos en la Minga, pero ha implicado una estrategia de escucha y una tarea de aprendizaje, de discusiones que les permita elaborar dicha posición o personificación concreta para obtener recursos sin mimetizarse en la forma administrada.

Como es el caso del desarrollo de las tareas acordadas para la actualización de la Política Pública, *también se busca que otros jóvenes entiendan lo limitado de los derechos y la participación, al tiempo puedan hacer con estas estrategias propias para hacer más allá de los mismos, y de alguna manera motivarlos desde ya como hacerles esas jugadas a ese sistema y a esa administración que a veces es tan cuadrática"* (Y. Ruales. Comunicación personal, 29 de julio de 2019). Por eso el juego va más allá, hacía los procesos largos que no duran tres meses, sino a los que se convierten en formas colectivas de sostenimiento político que no se contiene en la racionalidad del indicador.

El tercer momento del juego tiene que ver con la presentación de los informes de rigor o información por parte de la Minga a los financiadores, sea la Dirección Administrativa de Juventud, el Pnud, el Ministerio de Cultura, etc. La polifonía alrededor del juego siempre está presente, desde que se plantea hasta que se deben elaborar este tipo de insumos.

Advertir los riesgos desde afuera de la Minga cae en medir la capacidad del proceso mismo para decidirse y aventurar en su quehacer. Más bien la necesidad de estas acciones plantea reflexiones pertinentes en torno a lo local y lo territorial, por ejemplo, como dos dimensiones por momentos paralelas, con abismos de diferencias, que en efecto real siempre chocan en la configuración de los espacios en apropiación. Parafraseando a Jorge y Sachi: lo local es entendido como la gestión gubernamental desde arriba, inserta en la lógica de la política reduccionista e institucional, mientras lo territorial hace referencia al proceso como dimensión abierta de disputa por la construcción de formas de hacer espacios de vida.

Desde la conjugación de estas dimensiones, por una parte, están quienes se aventuran a cooptar desde adentro los escenarios gubernamentales e institucionales, a través de la participación en el ejercicio de las políticas públicas o los proyectos con financiación. Lejos de la inocencia, *se plantea la necesidad de la incidencia local con relevancia táctica, en los términos incluso restringidos de la totalidad del capital*que son necesarias *para bloquear o asegurar cosas, como el acuerdo de Paz que sabemos que es más totalizante pero que se ve que hay vidas que están en la mitad y que puede que no se sacrifiquen más* (S. Santamaria. Comunicación personal).

La situación "dentro" de las lógicas del capital *no se pueden sortear con voltear la mirada, no desaparecen ni sus efectos ni las limitaciones que múltiples luchas, como la obrera, han instalado en los márgenes burocráticos* (S. Santamaria. Comunicación personal*).* No hay concesiones por parte de las figuras institucionales, no existe "voluntad política" sino la fuerza que las obliga a replegarse y negociar, por eso hay que ser y hacer fuerza, enfatiza Sachi, y continua:

sabemos que estos lugares tienden a reproducir las lógicas globales y las necesidades que tienen son las de dar continuidad a las políticas nocivas pero en estas también trabajan los

mismo,s a veces hasta compañeros de la universidad, es decir por carentes de sentido o limitantes que sean hay personas que las mueven en diferentes escalas, y no, nosotros no queremos ser lo que las muevan pero si los que logísticamente pueden facilitar el desarrollo actividades contra el cerco propio de la política estado-céntrica. Desde esta perspectiva el aislamiento de estas formas locales de gerencia no propone límites por eso la Minga ha decidido disputar y adentrarse en este tablero de juego.Cómo ya se había dicho, este tablero requiere un cuerpo performativo con apariencia formal como recurso de despliegue, para ello se creó La Fundación Urdiendo Minga. Ésta está pensada principalmente para cooptar desde escenarios hasta recursos económicos, como una estrategia de solvencia para asuntos logísticos que eventualmente pueda emplearse, no se centra para el sostenimiento o el quehacer del minguear. Esta fundación es la cara y el cuerpo para responder legalmente a los requerimientos de los acuerdos que se crean con la Administración Municipal y demás agentes.

Para la elaboración y entrega de los informes, por un lado, están quienes afirman que se le está entregando demasiada información, material y en especial metodologías a la Dirección de Juventud, incluso las mismas voces que se lanzan a disputar desde adentro de lo institucional son las que hacen esta afirmación. Debido a que la crítica a los procesos institucionales no se queda solo en señalar sino en proponer nuevas herramientas, y la honestidad del cómo hacer puede ser un riesgo en manos de la administración.

Es importante señalar que la escena juvenil en Pasto, por llamarle de alguna manera a los procesos de adolescentes y jóvenes en general, no solo la Minga se ha posesionado fuertemente de tal manera que la cabeza de la Dirección de Juventud, no es asignada por el Alcalde, como en las demás dependencias. Por el contrario, los y las jóvenes proponen una

terna de posibles "directores", realizan asambleas de discusión y finalmente escogen a la persona que ocupara el cargo.

En esta administración, Nathaly Riascos fue la elegida por su experiencia y cercanía con la escena juvenil, lo que posibilitó canales de diálogo y concertación, así como la confianza en ella como directora. Sin embargo, como dice Jorge, *las administraciones pasan*, y lo que se entrega ya queda para utilización del que llegue, por eso hay que estar alertas porque

> *"no sabemos cómo cambie la situación cuando cambie el panorama político administrativo, con Nathaly tenemos confianza, pero sabemos que todo lo que se elabore va a quedar como información y la van a usar no sabemos cómo, por eso somos cuidadosos con los que les narramos.* (Y. Ruales. Comunicación personal, 29 de julio de 2019), de ahí, que e*n los proyectos que trabajamos nosotros les pasamos los informes a ellos, pero como el deber del carácter institucional y ya*" (A. Hernández. Comunicación personal, *25 de julio de 2019),*

Esto quiere decir que no hay una elaboración rigurosa ni entrega de información sensible de los procesos con los que se han enlazado, no obstante, el ejercicio de sistematización de la información o las memorias de las experiencias para la Minga reconocen una tarea importante para el proceso hacía dentro, que muchas veces no se hace, es decir se separan dos procesos uno de entrega de información a entidades y otra de sistematización y trabajo reflexivo interno, este último no siempre se documenta.

Sin embargo, desde otra (s) voz se habla que sí, hay una elaboración adecuada y honesta y puede que se esté entregando mucha información, metodología especialmente, pero *el proceso se sigue moviendo, o sea la minga no se va a quedar ahí, no es algo, por ejemplo, listo -ahorita hicimos esos encuentros y van a seguir replicando y nunca más vamos a salir*

de los encuentros-, no es un manual, eso fue algo que se hizo, pero se va a seguir reinventado". (T. Álvarez. Comunicación personal, *29 de julio de 2019*). Esto se debe no solamente a las intenciones de la Minga sino a la justificación y metodología planteada previamente, entonces planteamos una metodología y esperan unos resultados, *por innovadoras o llamativas que sean las maneras de hacer las cosas no son las mismas, siempre se crean y salen*. (T. Álvarez. Comunicación personal, *29 de julio de 2019*).

Esta capacidad en cuanto a no repetición, como no hacer y hacer es permanentemente re-creación, como movimiento no se captura de una vez y para siempre, por no ser forma determinada de la minga ni acabada, así como en los contenidos, y esta es la capacidad de tensionar los márgenes tanto determinantes de lo institucional como la fuerza de la experiencia misma y las relaciones que en ella y desde ella están en marcha. Es evidente que hay un momento de riesgo en la tensión, que es a la vez un momento fecundo de reinvención contra la captura. Un momento que exige repensarse organizativamente y evaluar los límites y los diálogos que se están gestionando, y que abren la perspectiva desde que no todo es captura o fuga, un momento que mantiene la vigilancia y la evaluación.

Como lo cuenta la Minga, cuando se presentó la actualización Política Pública la entidad tomo bandera de procesos que quiere parir como institucionales pero que ya se hacían, esto generó malestar entre los y las mingueras presentes, y es que allí el riesgo de captura es lo que se manifiesta como disgusto:

> "*entonces decíamos que eso en la Minga ya se hace, y claro que sí, nosotros "economía colaborativa" la generamos dentro de la Minga, con otros nombres… o sin nombres simplemente la hacemos, no sabemos que es, pero lo hacemos. ¡ah el compartir experiencias! que para ellos era waoo -vamos a generar compartir experiencias- … eso ya se hace y no sale de ellos. Entonces claro, el Sachi también*

> *decía –no, es que se está entregando mucho a la dirección- y yo creo no, que es algo de seguir creando, pero ellos van a ponerle nombres y adornos a lo que no hacen"* (T. Álvarez. Comunicación personal, *29 de julio de 2019*).

El malestar no es solo el reclamo por el reconocimiento de procesos anteriores, el malestar evidencia que la reducción de las actividades a enunciaciones neutrales, como economía solidaria o colaborativa, un riesgo que permea y reglamentariza lo que sin nombrarse se ha trabajado de manera abierta contra la reproducción como cooptación, la cuestión esta y quedará por ahora abierta, en la manera de gestionar el malestar.

Si bien para la actualización de la Política Pública se contó con la "Red de jóvenes Corregimentales", esta solo quedó como insumo formal y logístico, pues en la realidad los chicos que participaron de este proceso no se siente de esta red, se nombran y enuncian como Minga y algunos continúan caminando con la Minga como la Banda de El Socorro, otros se aventuraron a nuevos rumbos o procesos.

De la Minga como procesos surgen no solo dudas sino caminos, algunos se han extendiendo más al sur otras más a lo indígena, otras a la incidencia política: desde el cine, la pintura, la música, el tejido… lo que les ha visibilizado aún más desde la conexión con procesos no solo en Colombia, y actualmente se perfilan como un referente organizativo en el Norte de Ecuador.

Rompiendo los esquemas fronterizos, en abril de 2019 se realizó la 8va Asamblea de La Minga en Ecuador, se llamó el Primer Encuentro Binacional de Jóvenes, si bien contó con el apoyo logístico del Concejo Consultivo de protección en Derechos de Tulcán (Carchi-Ecu), lo que movió el encuentro fue la voluntad de "*soñar y que esos sueños nos pueden ir*

juntando más al sur desde la pura energía y los puros sueños" (J. Delgado. Comunicación personal, 2 de julio de 2019).

Dada la cercanía y la posibilidad que en este caso implica estar en la frontera la articulación inicia como voz a voz, las comunidades que se encuentran entre Ipiales (Colombia) y Tulcán (Ecuador) quienes comparten no solo una geografía sino tradiciones que son más fuertes que la referencia nacional, el ánimo se dio y la Minga es invitada a compartir su experiencia en el Carchi.

En Tulcán 120 adolescentes y jóvenes se encontraron, 70 chicos entre los 16 y 30 años viajaron desde Nariño a manera de delegaciones, a través de campamentos estos chicos y chicas insistieron en detenerse para saberse, para escucharse, para compartir un espacio y un enlazar haceres y sentires, en el encuentro la Minga tuvo gran acogida, los días de aprendizaje dieron frutos al punto que llegar "*al acuerdo que un año la asamblea va a ser en el Ecuador y otro en Colombia". (J. Delgado. Comunicación personal, 2 de julio de 2019).* Mientras el encuentro se da anualmente, las alianzas y el acompañamiento se mantiene en actividades que requieran apoyo o fuerza desde las artes, la música, las plantas medicinales o las fiestas andinas.

Como cuentan los Mingueros, para las asambleas todos hacen todo, se divide las tareas por comisiones, tanto para la comida como para las actividades programadas durante los encuentros, son enfáticos en la importancia de la conciencia del estar con otros, no hay disciplina ni reglamentos más que convivir de la manera más sana y sincera, para ellos no hay una rutina sino la seguridad de saberse en proceso, sin relegar a nadie ni ninguna tarea.

Por ejemplo, cocinar para ellos es políticamente necesario en colectividad, "*cuando estás preparando la comida no solo sabes cuántos son, requiere que sepas que vas a preparar, con qué y de qué forma, pensarse alrededor de algo tan sencillo es una puerta a*

la escucha, a la risa, a las anécdotas, cada alimento trae una historia y esa historia se mueve en la historia de nosotros en ese momento cocinando" y esto no necesita de una metodología o de unos lineamientos, ni tampoco de moderadores, esto hace a la Minga. Alrededor de la comida se dan las coincidencias de historias del campo, el intercambio de las diferencias, la risa da la fluidez a la palabra, a las manos, así al estilo de los "sancochos comunitarios" se pone en movimiento palabra y caminos.

Es importante evidenciar que la perspectiva de territorio durante el movimiento de la Minga ha cambiado, su orientación no es la relación patriota, que en un principio los jalonó a los procesos centralizados de movilización como Congreso de los Pueblos, sino con el sentir y ser parte como territorios en conexión, la memoria pre-independencia sobrevive y la Minga ha rastreado sus pasos más al sur, a los pueblos y no a las naciones.

Estas acciones y algunas de estas reflexiones han sido elaboradas en la marcha incluso de las mismas estrategias de cuidado, de las personificaciones para el juego como una dimensión estratégica que no elimina el antagonismo, al contrario, identifica el oponente y los espacios a atacar; si bien, la burocracia y la democracia operan como mediaciones, no existe un tablero único o central, pensando en el ajedrez, más bien existen tableros con distintos juegos o distintas tensiones, por romper la totalización que implican las ciudadanías, los patriotismo, las esencias.

Las imposiciones de estas mediaciones en la restricción de lo político son derivadas de los límites que las experiencias que como la minga representan para la cooptación, y al tiempo el riesgo que es asumido en el juego, que es inevitable… por eso, no es incoherente con el sentido que ha elaborado La Minga, al contrario, son desplazamientos estratégicos para impedir la injerencia de lo institucional a través de figuras que permiten estar de "*igual*

a igual, saber cómo se están moviendo, cual es el plan de ofensiva y afianzar esfuerzos" (Sesión grupal, 29 de julio de 2020).

La perspectiva ampliada de la Minga en tanto a territorio, amplia también las formas de asumirse en los tableros en juego, no solo para conocer las ofensivas que como políticas públicas intentar normar la vida en ciclos, sino para encontrar y sembrar en ellas las posibles demandas que puedan servir en caso de peligro colectivo. El repensarse y decidir las maneras de disputar como movimiento señala que existe en La Minga como proceso, la capacidad performativa de disputar escenarios y apropiarse de espacios, y esto es, para esta experiencia en específico, un rasgo de autonomía, lejos de la dicotomía binaria entre estar fuera o dentro, , la expresión de esa capacidad si bien se presenta como poder hacer también puede expresarse como contra-poder o contra monopolio de la política.

Asumir y verbalizar qué hay que *"jugarle al capital para no extinguirse"* (A. Hernández. Comunicación personal 29 de junio de 2019) implica saberse dentro del mismo y a la vez en contra de él, en contra de la agonía que representa. Lo que empezó haciéndose "*por fuera"* una vez visible ante los entes de mediación "no gubernamentales", como el Pnud, empieza a ser invitado, o cercado, de ahí la necesidad de perfilar una estrategia de movimiento que conscientemente define Sachi, como *"cooptar espacios"* (S. Santamaría Conversación personal, 30 de julio de 2019), de tal manera que se generen condiciones de negociación que permitan establecer los puentes o las relaciones, siempre con la intencionalidad clara, ampliar la territorialidad en el ejercicio de decisiones locales y limitar la injerencia de los agentes de status quo.

La intención, como se expresa, no se dirige a cambiar o tomar la posición del Estado, al contrario, se camina a descentrar la gestión política de las instancias gubernamentales como monopolio, para ampliar la política dentro y fuera de estas en la producción de

relaciones directas de decisión colectiva contra la administración monopólica. Las intromisiones y los esfuerzos por descentralizar la potencia organizativa en las falsas esferas políticas del estado-centrismo, requiere que se configure una cara con cuerpo capaz para negociar y perfilar posibles "diálogos" estratégicos entre los oponentes, así como cuerpos que inmovilicen la injerencia.

La Minga, si bien no busca modificar las asimetrías en la representatividad formal, como partidos o curules, si ha optado por disputar dentro de los márgenes de políticas públicas la manera de ejecutar recursos y la finalidad objetiva de los mismos, podríamos referirnos a la instrumentalidad de estos para hacer más allá de los intereses gubernamentales, e incluso en contra de estos.

Entonces, desde esta experiencia el contra-poder performativo, opera en la capacidad de negociar en las dimensiones espacial y territorial en las que nos reconocemos como actores, para disputar y confrontar la manera de hacernos y hacer mundo sin marginarnos del poder situado o no, generando rupturas en el orden y lo establecido, podríamos pensar en poder-contra en diferentes escenarios de lucha o resistencia.

Las territorialidades como ampliadas que permiten a través de articulaciones las Mingas pueden configurar niveles organizativos espontáneos como los liderazgos al interior del proceso, sin generar una estructura rígida de desplazamientos contra-gubernamental, está espontaneidad se refleja como coherencia política en la capacidad performativa, lo que impiden la pureza de un sujeto "hacedor", "revolucionario", "en resistencia" que sea único con manual de actuación, al contrario, la rabia y la dignidad se toman las caras de los múltiples anhelos por la vida y configuran cuerpos capaces de jugar, de asumir riesgos y hacer estrategias que responden a necesidades prácticas.

Es de destacar la manera en que los mingueros se asumen como oponentes del Estado, dentro y fuera de él, no lo desvinculan del capital, sino que intuitivamente elaboraran al capitalismo como un capitalismo de Estado, y a este último como una forma propia del capital. Sin profundizar en este aspecto, se concentran en la articulación de la experiencia y la memoria, como reflexión constante de lo que ha significado el trascurso de la explotación y su instalación brutal en el sur – occidente colombiano con las repúblicas

Está la animosidad por fracturarlo desde adentro, con la incursión y creación de escenarios, incluso disputando el discurso nacional de constitución republicana como reducción política y brutal separación con el territorio ampliado del "sur":

> *"desde la independencia quedamos rotos, no porque seamos un solo pueblo sino porque nos cerraron, y nos cerraron para hacer un centro administrativo a la fuerza, y desde ahí cualquier gobierno que venga tiene que hacer esa administración, y todo lo que se quiera mover tiene que hacerse en esos márgenes, de arriba para abajo, nosotros cuando decimos que vamos más para el pedacito del sur, es porque no queremos darle más fuerza a ese centro, como Minga nosotros no queremos ser una organización de coyuntura sino más bien queremos entendernos como Minga porque es una forma de vida para entretejer lazos de solidaridad y cooperación entre los que nos movemos por debajo y sin centro"* (Sesión grupal, 30 de julio de 2019).

Por eso la tensión y el choque al interior de la Minga con el riesgo de la posición utilitarista del Estado, que, por momentos, pareciera obviar la relación especifica con la que se instala el mismo aparato, el despojo de la capacidad colectiva de determinar para predeterminar, así como la tendencia de este a concentrar y restringir el poder como capacidad, elaborando los aires de una abstracción sin relación con la concreción, más que de despojo o explotación. "*Algo se pierde al ir allá* - decía un minguero - *pero algo se pelea*"

con un cuerpo ofensivo y defensivo para parar a estos agentes y limitarlos, *porque siempre están al acecho para expandirse y devastar*.

La inevitabilidad en la que se presentan los actores o agentes y las diferentes maneras en las que intentan atrapar el quehacer, hace necesario plantear una estrategia que permita anular o minimizar al máximo el riesgo de la intromisión de los mismos (T. Argotí. Comunicación personal 10 de junio de 2019), sin descartar la posibilidad de romper con ellos desde adentro o falsearlos. Así, tanto la Oficina de Juventud de la Administración Municipal y el Pnud, en su calidad de agentes de status quo, encargados de encaminar la potencia en demandas y participación ciudadana a través de indicadores de gestión, reciben un discurso complaciente por parte de los Mingueros, elaborado conscientemente y acorde con estos intereses.

Organizativamente esto requiere fijar tareas o funciones, al menos temporalmente, es decir generar estructuras internas que aunque generalmente se detona desde la capacidad y espontaneidad de los chicos, una vez inmersos como Fundación implica desgaste burocrático, hacía dentro esto tensiona la manera en relacionarse desembocando en la configuración de roles, evidenciando la presencia de un liderazgo situado y personalizado para la esfera burocrática, quizá sin ánimo de situarse como *cabeza* pero con efectos directos dentro y fuera de la Minga.

Por otra parte, la voz del "no" hacía lo institucional y la gestión con estos, es más tenue pero no menos fuerte, en lugar de escucharse como un "no", se evidencia en una apatía o distanciamiento de estas formas, más concreto que verbalizado, un rechazo que se ve como quehacer. Es interesante como *el juego* devela tensiones internas del proceso que implosionan hacía dentro. En algunas voces hay anécdotas y relatos que dejan claro que "*algo no trama",*

“algo no cuadra”, “hay algo que no”. Algo que desde puntos no tan textuales se expresó, pero que construye un eco común en distintos malestares.

Quizá para mi elaborar la manera del *no* tan sucinta como el “sí” no resultó tan sencilla, pues los ojos y los oídos rastreaban en lo que se decía pero que se contoneaba con luz tenue y que el tiempo corto en campo tal vez no mostró tan pronto. Es decir, el “No” como grito, como hastío, como *no más* se contonea y pareciera ser performativo dentro del proceso de la Minga, encara y encarna las diferentes aristas que la dominación del capital puede tomar en maneras “inmediatas”.

De manera consiente o no, existen rechazos y la sensación de que algo no va bien, que algo molesta, daña o lastima. Sin embargo, el *no* no siempre basta, y no por ello deja de estar presente con fuerza, quizá las condiciones que requiere que el *no* se materialice no siempre están, hay herencias que no son tan fáciles de abolir o deshacer.

A través de la discusión del juego él *no* se presentó en distintas claves desde mi perspectiva, en referencia a la experiencia corporal y personal de cada uno de los mingueros y mingueras, a la manera en la que están siendo a travesados por el proceso colectivo tanto de la Minga como del capital. Este último ha tenido la habilidad histórica de posesionarse sobre elementos anteriores al capital mismo, para reconfigurarlos y que le sirvan de base en la explotación, especialmente las bases patriarcales y coloniales. Como maraña o totalidad atraviesa y se percibe desde elementos que incluso pueden pensarse a la ligera como desasociados, pero que están íntimamente conectados.

Quisiera en este punto señalar, además, que las múltiples expresiones de lucha y resistencia se abren como posibilidades y ensayos constantes por hacer desde otras formas, desde esta expresión en específico es la Minga por territorializar la vida como experiencia de

ruptura contra la determinación del sistema capitalista en distintos ámbitos y contra las más inmediatas formas en las que percibimos la dominación.

Estos ensayos pueden ser contradictorios en sí mismos, y en parte esto se debe a que no conocemos otras formas de organización que sean plenamente anticapitalistas o por fuera del sistema, también partimos de la comprensión de la diversidad en el terreno en que se presenta la lucha hoy, que sale de las fijaciones teóricas o el condicionamiento histórico para un proceso de ruptura o estallido. De ahí lo valeroso y extraordinario de cada experiencia que a manera de ensayo lanza como ofensiva contra el horror y la barbarie civilizatoria (Zamora, 2010), la valentía hacía imaginar y hacer otros mundos, sin requerir de "*un esquema previo, válido de una vez y para siempre, ni una guía infalible que le muestre el camino que debe recorrer; no tiene otro maestro que la experiencia histórica"* (Mazzeo, 2007)

Así, como los vínculos son procesos que se reactualizan, para que sea fuertes y directos sea por memoria o por construcción de los mismos, la Minga es un proceso que se ha extendido más allá del Valle de Atríz, por tanto, amplio y de cercanía, que logra articularse en diferentes municipios. Recordemos que el trabajo de campo se realizó en el municipio de Pasto, con una parte importante de la Minga, no con toda la Minga. Dicho esto; el NO que sonaba con mucho eco y fuerza hacía las organizaciones cercanas a la disciplina de la tradición partidista, hacía dentro se presenta como malestar en distintas direcciones, un malestar que se verbaliza íntimamente o que se deja ver en rasgos de apatía.

Si bien la intención del proceso ha sido que cada quien desde sus capacidades realice las actividades por las que se siente atraído como parte del caminar juntos, sea en el muralismo, el tejido, etc., con ánimo de ensayar liderazgos colectivos. También existe la tensión al interior por la existencia de un liderazgo personal, al que puede que no lo tachen o

señalen abierta y colectivamente como perjudicial, que incluso llega a percibirse como necesario en conversación general.

Sin embargo, en las conversaciones personales o "individuales", cuando se tocó el tema del juego, saltó al choque entre lo horizontal y la inclinación por liderazgos personales presentes. De un lado el reconocimiento a quien llamaremos Tito, un joven con gran potencia y sueños que se han encontrado con facilidad entre quienes por memoria están fuertemente inclinados a los pueblos indios y la cuestión étnica como lucha y trinchera. Al tiempo, Tito es un personaje con capacidad amplia de gestión y capital social, a lo Bourdieu (Bourdieu, 1986), en contactos con diferentes instituciones, pueblos, organizaciones y colectivos.

La fuerte influencia del caminar de Tito, sirve como inspiración para los más jóvenes dentro del proceso, durante mi permanencia en campo, a pesar de que él mismo cuestiona la centralidad que pueden llegar a atribuirle, este personaje está rodeado de reconocimiento por su trayectoria personal, lo que dota su voz de fuerza ante los y las demás, una autoridad revestida de experiencia.

No obstante, en el camino de la Minga, aún hay voces que recuerdan que años atrás, cuando se empezaba a establecer la estrategia de juego, la voz de Clara (nombre al azar), una chica con mucho compromiso con la organización, con capacidad para movilizar, pero con formas de organizar hacia dentro distintas a las de Tito, chocaron de tal forma que ella en un "no aguanto más" rompe la relación y sale de la Minga.

Esta breve anécdota con profundos matices, dio paso para enunciar el malestar de un personalismo que por momentos pareciera *que no escucha*, que se sustenta en una jerarquía fuertemente influenciada por las complejas relaciones de saber-poder en algunas organizaciones indígenas. El *ya no aguanto más* de Clara, si bien se refiere a una cuestión específica de las maneras en las que se organizan las tareas hacía dentro, y el compromiso

colectivo por las tareas particulares de cada quien, representa un *"no aguanto más el jalonear o sostener"* o *"no aguanto más la disciplina para la gestión de recursos como plan para la Minga, sea de manera permanente o esporádica"*.

En el fondo, serpentea fuerte la voz de el *no aguanto más* reproducir verticalidades, en maneras abiertas ni sutiles, que podría repetirse en otras voces, que desplacen el centralismo de cualquier jerarquía sin importar que se acompañe por la permanencia en el proceso, los contactos o las posibilidades de conexión hacía afuera, los desiguales de supuestos en roles o esencias personales, dentro del ensayo en liderazgos colectivos como alternativa política.

El *no* resalta aspectos nocivos del reconocimiento reducido a lo individual o personalizado, que funciona como una especie de anzuelo desde las entidades de administración municipal, que lo canalizan como una pieza clave para expandirse hacia otros jóvenes y espacios que resultaran bien en indicadores, tanto así que Tito es reconocido como clave para entrar al sector rural de la ciudad desde la Alcaldía Municipal.

Hacía dentro este liderazgo se perfila como un filtro de decisión, se confía en el criterio de una voz capaz de mediar, una voz con autoridad y poder de consejo. Justamente, el consejo que viene de los mayores, de la experiencia espiritual que en este caso reviste a Tito, es el detonante del *No,* que no solo es a una figura sino a lo que ésta representa, y en lo que se expresa. Un *No*, polimorfo, multi-elocuente ante las múltiples formas de dominación sobres las que se afianza la dominación, reproduciendo jerarquías como el adulto centrismo, el vanguardismo o el machismo, un *No* que cuestiona las esencias de saber espiritual.

Como pasa con frecuencia, sentimos el rechazo que causa nuestro *"no, no más"*, sin embargo, la faz que nos genera el malestar debe desentrañarse, remover las capas de opacidad, las pesadas cortinas se convierten en fragilidad cuando el eco de vínculos va contra

ellas. Las ruinas de las cortinas son filudos cristales que pueden tornarse en laberinto al caer, lo que hay después de la ruptura de las cortinas no se presenta claro, no es un horizonte con instrucciones, depende de lo que en la fisura formulemos, seamos capaces de doblegar y luchemos, de la capacidad para inhibir los fragmentos de la dominación y de las condiciones que se tengan para hacer del *no* algo más que el rechazo y el malestar

La tensión de este *no*, está profundamente vinculada con las formas que al interior de las comunidades indígenas (al menos de lo que de ellas sabemos a partir de la colonia) se representan bajo autoridades como el Taita y la Mama, una figura masculina con poder saber, con la facultad de comunicarse con otras entidades en igualdad de nivel, mientras que la Mama es una figura de saber-hacer hacía dentro, hacía el sostenimiento y el cuidado, un soporte con menor "visibilidad", no por ello menos trascendental. Las mamas cuidadoras, encargadas del sostenimiento y articulación de los vínculos al interior de la experiencia. El Tatia la autoridad visible y exterior, la cabeza.

Lo *ancestral*, diría Silvia Rivera (Rivera, 2018), también está manchado y durante la colonia sufrió deformaciones en el proceso mismo de resistencia, mutaciones, variaciones y formas propias del cuidado para la sobrevivencia ante la barbárica avanzada civilizatoria en América. Por tanto, pensar lo ancestral desde la falacia de la pureza y la añoranza nostálgica de esta puede engendrar formas tan hostiles de sujeción o dominación, como el patriarcado, bajo discursos de armonía y equilibrio, así como la derrota de los antepasados contiene la lucha para sostener resistencia prolongada o continuada.

La creación de condiciones para otras formas desde lo ancestral no puede llevarnos a pensarlo como plenamente libre de violencias o estructuras de dominio, puede que estas no sean plenamente capitalistas, lo que no inhibe la existencia de relaciones de dominación en ellas, relaciones que deban discutirse, replantearse… la clave de la memoria para este

cuestionamiento, opera en contra de las jerarquías para propiciar organizaciones distintas, colectividades no formuladas desde la verticalidad; las condiciones organizativas con apego a las formas de comunidades originarias da pie para saber que el mundo ha sido en otras formas diversas, y quizá más justas, no por eso sabemos cuál es el modelo ni deberíamos querer plantear uno único.

De ahí que la memoria misma sea una disputa no solo para la Minga, sino una estrategia y a la vez destreza para confrontar los inamovibles y desentrañar lo que se mueve como dado. La fuerte y ardua tarea de desentrañar las múltiples determinaciones que atraviesan lo concreto (Marx, El Capital, 2013), y develar que no todas las formas de dominación recaen directamente en la relación capital – trabajo.

El *no* de Clara es contundente, *no aguanto más* ninguna jerarquía, no a la estructura organizativa rígida y patriarcal sea sutil o tácita, no al trabajo asalariado o burocrático, no a la determinación de la vida del joven rural, no al sacrificio de lo espontáneo por las inmediateces de la formalidad, no a la incoherencia del entre el caminar y llevar unos a otros, *¡nos la jugamos por hacer caminos al andarlos entre todos!*

Clara no es quien nos cuenta esta historia, ella decidió caminar por otros rumbos, participar y hacer otros ensayos, pero aún resuena en algunos minguero/as su *"no más"*, resonó distinto en cada uno de los que le escucharon, y en mí resuena desde lo compartido con los mingueros, en sus relatos, en lo que no dicen y en lo que evaden o incluso rechazan llamar o denominar. Pero también en lo que mi propio cuerpo carga para conectar con la Minga, las sensaciones y las situaciones que atravesaron este acercamiento.

El enojo de Tania al salirse en la presentación de la actualización de la política pública de juventud y su reclamo por que se nombre lo "rural", la afirmación ante el mismo evento de Kevin, cuando dice que *"somos nosotros los que les traemos a ellos*", la actitud de Sachi

al decir que "*se les está entregando mucho* (a la alcaldía)", o el "*con financiamiento o sin financiamiento nos movemos*", son No como tensión e incomodidad que es creativa ante y contra los escenarios de participación ciudadana.

Este *no* polimorfo, propio de la diversidad de los sujetos, es una diáspora capaz de señalar en los malestares contra la fijación de lo "ancestral" por encima de cualquier actitud, la jerarquía de las voces y la centralidad de algunas. Pero también es un *no* a la captura del proceso de vida colectivo en rangos etarios propios de la organización para el trabajo, en un sobresalto en la juventud como configuración histórica de sujetos (Bourideu, 1990) para el consumo o desde el consumo.

El choque entre un sujeto colectivo que se redefine como juventud o joven de manera constante pero no continuada, y la no inclinación hacía una forma de "ancestraldiad" guiada por los mayores, puede presentarse como un *No*. Pero este *no,* no es un rechazo a los mayores ni a sus voces, sino al perfilamiento de un mundo en contra de las posibilidades de existir a través de ellos mismos, y es que la facultad que otorga el colectivizar para la creación de nuevos lenguajes a través de formas menos sacras como la risa y la ironía, no se ligan a las formas coercitivas de autoridad adulto céntricas. Por tanto, el *No* puede que se establezca como ruptura y puente entre los anhelos de los mayores, y los de estos mingueros, y sea un *no* irreverente.

Estos lenguajes corresponden a la multi-temporalidad de los procesos mismos de agrupación, así como a la particularización de los procesos colectivos, que pone en cuestionamiento los valores y poderes establecidos, al generar vinculación directa no solo entre quienes se agrupan sino entre los lenguajes que se disponen para conectar entre ellos, con los otros, y como un *nosotros*.

Los lenguajes como expresiones del juego son más que verbalizaciones, con presentaciones y representaciones de lugares de conflicto, el cómo nombrar representa incluso la disputa abierta, el "*sentirse joven rural"* no usa palabras nuevas, pero intenta abrir la posibilidad de ser una apuesta para dialogar y tensionar *"lo que es ser joven como ciclo de vida",* dos dimensiones que parecen polos opuestos pero que conviven en la experiencia de vida de cada minguero, mientras el polo categórico de la administración o gestión poblacional, perfila "al joven" como mano de obra en capacitación, y el rural que se presenta como el patio de la gran ciudad, lo que hay es una reivindicación y disputa desde los lenguajes y las formas de expresarse como jóvenes.

El no queremos trabajar en el ritmo de la ciudad, no queremos ser asalariados se presenta como la subversión de la identidad transitoria constituida para el joven a nivel global. La construcción territorializada de una perspectiva de vida distinta a la que se le fija a este "segmento poblacional" políticamente opera como un *no,* para quienes saben reconocerse en el lugar fijado y por fuera de el para jugar e impugnarlo.

Mientras las instituciones ven la juventud como una etapa de tránsito, y con una mirada condescendiente se guarda la esperanza de que *la "enfermedad juvenil" desaparezca pronto* (Reguillo, 2000), los mingueros no solo denotan que su plan atraviesa la vida colectiva y comunitaria a través de la personal, sino que rechazan contundentemente la resignación a la incorporación de la vida civil generalizada, mientras ponen en evidencia la cada vez más reducida capacidad de los mecanismos de integración social para garantizar la reproducción del capital.

La sensación de extrañamiento ante la "naturalidad" en la que se reproducen las vidas individualizadas a través de categorías creadas como etapas, o trayectorias definidas se presenta como incertidumbre ante un no futuro por la repetición, como hastió y búsqueda de

escenarios que proporcionen la trinchera del sentirse parte y saberse con otros en la misma situación: *"antes nuestros papás sabían que tenían un pedazo de tierra, nosotros ya no tenemos nada más que lo que podamos hacer, es como si estuviéramos en un lugar que no existe, estamos esperando el trabajo que es lo único que nos dicen que necesitamos y tenemos que desear. Pero no, sabemos que podemos y tenemos que hacernos lugar que no venga como resultado del sueldo"* (Sesión grupa, 29 de junio de 2019).

Este extrañamiento como movimiento es un fuerte potencial para la re-subjetivación política, es desafiante ante los educadores o agentes socializadores, porque des-absolutiza la autoridad, la desenmaraña con por qué´s y la deja escuálida sin el revestimiento del mito sacro de las jerarquías.

Dentro de los valores del capital como sedimentación moral, el trabajo es uno de los pilares fundamentales, que incluso se perfiló como virtud en algunas facciones de la izquierda ortodoxa, lo que hace necesario repensar la manera en que es asociada la forma del trabajo por los mingueros en sus quehaceres. Pues bien, si por un lado se plantea un No al trabajo en la dimensión acotada como salarial, la acumulación se ha extendido y flexibilizado hacía formas que se han denominado como *emprendimiento o empoderamiento,* que son funcionales a la precarización de la vida para los que constantemente desposeídos y explotados.

Sin embargo, no podemos decir un No al dinero sin sentir los efectos inmediatos de no tenerlo en nuestros bolsillos, y parte del juego también está en mover del centro el dinero para dejarlo como un recurso adicional o extra, por debajo de las relaciones y los vínculos, sin que se precaricen aún más las condiciones de vida de los jóvenes mingueros. La formulación de productos que ayuden a sobrellevar las premuras del gasto, como los desodorantes, la hoja de coca, o los mismos tejidos, se elaboran en articulación de saberes

que los jóvenes traen como quehaceres o gustos, como prácticas cotidianas de relacionamiento con otras y otros.

Las huertas de plantas para los desodorantes o las comunidades que se visitan e intercambian entre hoja de coca y papas, o las mujeres que tejen y cuenta a través de sus vidas los caminos de su comunidad, son las posibilidades de generar alianzas de sostenimiento mutuo, que se traducen en algo que supera al dinero, y al tiempo pueden ser intercambiadas en maneras más justas no reducidas solo a lo monetario[24].

Los No de los mingueros son procesos vinculados a las experiencias de sus vidas y las maneras en las que han sido atravesados por las múltiples violencias del capital, y en ese sentido la crítica intuitiva a elementos contundentes como la ciudadanización, el trabajo asalariado como forma de reproducción específica, las jerarquías coloniales y patriarcales del saber o los mayores. La fuerte impugnación de la unidimensionalidad de la vida como determinante se rompe con la multiplicidad de las experiencias de luchas y resistencias, las que defienden el agua, las semillas, la naturaleza, la libertad de amar, las luchas de las mujeres, todas estas ponen un alto a la violencia del capital, o al menos develan las formas en que puede atravesar la dominación del capital en su afán de integrar y disciplinar todas las dimensiones de la existencia.

La pregunta, y el gran desafío es como hacer para romper con cargas tan pesadas que no son intencionales al reproducirse, como las jerarquías patriarcales o la tendencia a la primacía del trabajo para la vida, cómo salir de estos laberintos que de seguro se presentan en diferentes experiencias con amplias latitudes, si el mito del partido tuvo que caer para ser

[24] Quisiera señalar que para el momento de redacción ya se ha declarado la pandemia por Covid19, y America Latina es ahora el epicentro, las maneras que tenía la minga ha servido de sostenimiento a través de intercambio de alimentos, pero sobretodo se sostenimiento colectivo ante el recrudecimiento de la violencia de la desigualdad y la gestión de la pobreza como ofensiva de gobierno.

punto de inflexión, no creo, espero que no sea necesario el derrumbamiento de las experiencias como la Minga para que las cargas sean tiradas por los suelos. ¿Tendremos como deshacernos de *la herencia de capitalismo rapaz* ante la ruptura? *¿Es necesario abandonar los tableros de juego o romper con ellos?, ¿somos peones o contrincantes?*

Admitir ser víctimas del automatismo de la reproducción estructuras de dominación solo anularía la fuerza del *no*, el malestar demuestra que no, que nuestros cuerpos con memoria propia y de las voces anteriores reclaman romper, impugnar el malestar y cambiarlo todo. Ante el régimen de totalidad el *no* que se posiciona como rechazo, es necesario que sirva como chispa para articular las fuerzas de las voces en fuertes trincheras anticapitalistas, con la contra fuerza de la dignidad y la rabia.

La irreverencia tendrá que escapar de las formalidades, la rebeldía en el tiempo cotidiano no puede perderse de vista, ni la fuerza de la subversión al productividad para relegarla a un plano secundario. Primero está el tiempo de la vida que es el tiempo del quehacer, que sirva como espacio soporte para la vida en la extensión y construcción de relaciones entre jóvenes, comunidades y pueblos; y por otro lado, el hacer como las expresiones de intercambio que se resuelve como necesidades practicas no puede ser descalifitivo por sí mismo para una experiencia que intenta o ensaya una conjunción *del "derecho" al ritmo propio*.

Al principio de este capítulo, advertí la necesidad de mantener los sentidos en movimiento y atentos, pero no indispuestos, si el fetiche del capital es el dinero, y su centro reproductivo es este como ficción, descentrar la reflexión autonómica o rebelde de las formas del dinero debería movilizar la reflexión desde las experiencias corporales, la memoria de los oídos, la visión de la forma, y el gusto por sabores indefinibles. No hay portales, solo estrategias y apuestas por hacer mundo en distintos lugares. El deseo de cambiarlo todo aún

se encuentra con la pregunta del cómo, del que hacer, y, pues bien, la territorialización de la vida como un proceso constante de apropiación, ampliado y no centralizado, puede generar ensayos, caminos, estallidos y juegos.

Conclusiones.

Las conclusiones o cierre de este esfuerzo académico que aquí se presentan no son una terminación o respuestas, más bien se presentan algunos puntos que quedan abiertos a discusión y que han sido posibles desde el acercamiento con la Minga Juvenil Nariño. Así mismo recoge algunas incertidumbres e hilos que sirvan para que el lector desde su mirada aporte preguntas, argumentos o puntos de partida a otras reflexiones.

El punto de partida o los lentes con lo que se elabora este documento es la compresión del mundo a través de las luchas, de las resistencias, lo que permite pensar en actores que cuestionan, que impugnan y agitan las apariencias dadas, contraría a la perspectiva de la dominación qué nos pone como víctimas y continuos mártires. Mientras la lucha por encima de cualquiera perspectiva moral nos hace pensar y sentir desde y como hacedores del mundo, nos permite comprender y comprometernos con los dolores, pero sobretodo repensar la vida desde lugares que no sean el sacrificio, sino la vida misma.

Sobre la Minga Juvenil Nariño, y con esta perspectiva, se ha narrado que una de sus grandes apuestas es por el reconocimiento y vemos como ha propuesto a la Identidad Territorial como un movimiento de significación y apropiación de espacios, cómo movimiento involucra no solo el situar la vida desde la focalización, sino comprender la forma en que los lugares donde hacen su vida están permeados por tensiones, por relaciones ampliadas tanto física como temporalmente. El *caminar de la palabra* ha llevado a la Minga a pasar de ser en principio una organización a percibirse como un estilo o una forma de vida que reta las trayectorias permitidas para ello.

La implicación de la vida evoca la urgencia política de lo cotidiano, con ello la apertura de la política a escenarios cotidianos, afectivos y de convivencia colectiva, como lugares de decisión, de concertación y sobretodo, de acuerpamiento grupal. Por eso una de

las constantes durante la elaboración de este documento fue la necesidad del reconocimiento de sujetos como hacedores del mundo y con ello el vertiginoso abandono del destino.

Para esto y en esta experiencia en específico o "caso de estudio", la identidad territorial es una expresión o un enunciado del proceso de elaboración de relaciones y actualización de afectos, en la que el territorio solo puede pronunciarse como verbo, territorialiazar la vida, y este cómo un espacio de contradicciones entre las maneras de relacionarse y reconocerse a través de los otros, y producir alianzas o articulaciones, un espacio abierto de relaciones en disputa, en construcción y de profunda vinculación con otros tiempos.

La identidad que transversaliza el documento, no se presenta como la forma sino como una contradicción pues la generación de identidades no es un proceso solo de resistencia, también se elabora como estrategia de establecimiento por parte del Estado, para encasillar y delimitar márgenes, situar y administrar de tal forma que los desbordamientos sean evitables o contenibles. La formulación de la resistencia desde una identidad que permita el rechazo es una lucha que se da desde dentro de las formas del capital mismo, es decir una identidad que niega la identidad, una *no-identidad* que intenta aplastar o sobreponerse como máscara, lo que hace que la Minga como experiencia nos presente un extraordinario, potente y contradictorio escenario de debate, de lucha y de reflexión.

Los elementos de no-identidad que aquí se intentan destacar, requieren de un trabajo de mayor complejidad y profundización para la interpretación, que en primera instancia aquí son señalados como rechazos y elaboraciones contra el Estado, contra el trabajo (asalariado que te encierra), contra la ciudadanía y contra las categorías de administración de vida como la juventud misma. Como antagónicos, los elementos de esta no-identidad no tienen carácter

inmanente ni transhistorico; al contrario, son formas concretas e históricas que se despliegan como herramientas del minguear.

La identidad territorial como eje articulador a la que apelan no hace referencia a una esencia o un carácter trascendente, sino que viene de la una manera particular en la que se elabora una forma de habitar, como colectividad. Esto no solo es un rastreo para reconocimiento sino una clara diferencia con grupos étnicos o movimientos/organizaciones de las que han tomado distancias, esto a pesar de que sus formas rastreen en comunidades de origen étnico o cultural maneras anteriores o diversas de leer y vivir el mundo como memoria.

Además, aunque permanecen en comunicación e incluso se encuentran algunos en espacios indígenas, y de tener una inclinación hacía a los modos o expresiones organizativas indígenas, la fuerza de la identidad territorial está en la capacidad como proceso para ampliarse y desplegarse en espacios geográficos y políticos que no sean de carácter indígena o político particular, incluso parte de la Minga ha sido elaborar propuestas con chicos y chicos que pueden o no tener procesos organizativos previos o en marcha.

El respeto siempre en boca de los y las mingueras hace que puedan gestionar cercanías y al tiempo desplazarse en cuanto sienten que están inmersos el algo que no es coherente con sus formas de percibir el mundo. Saben acompañarse con otros procesos porque parten del respeto por la experiencia y forma de otras organizaciones, pueblos o colectividades adelantan.

Como espacios, los territorios pueden llegar a nombrarse como colectivos, comunitarios o populares, y sumarse adjetivos como autónomos, sin embargo, las limitaciones del lenguaje hacen que no se nombren para determinarse, sino que la enunciación responda a formas amplias que intentan no obedecer de manera total a las previas formas establecidas para lo colectivo o lo social. Con esto el esfuerzo por nombrar no es

ingenuo y en él se presentan juego contra lo que se nombra; se nombra lo rural, porque no es el patio de la ciudad sino espacios de vidas, se nombra la juventud no porque sea una etapa de duda, sino un espacio de sospecha y asombro ante el mundo. Se nombra Minga porque trae múltiples expresiones de alianzas y articulaciones, fuerzas y reflexiones alrededor del cómo y para qué *trabajar* con otros.

Se nombra porque se reconoce al otro y con el otro, porque la identidad territorial que desde esta interpretación encuentra eco de potencia permite señalar lo que nos atraviesa y fija, para desenmarañar la máscara ir contra ella y ensayar para producir formas de relacionamientos distintas y otras. No para situar nuevas fijaciones o roles sino para permitir que el hacedor se encuentre con otros hacedores para conspirar, para articular.

Al intentar reconstruir una breve narrativa de la Minga Juvenil lo que se narró fueron sentimientos, experiencias y reflexiones, esto fue posible a través de lenguajes coloquiales y modismos regionales. Esto hace que la interpretación se de en canales de reconocimiento, de extrañamiento o incluso cómo espejarse entre y con los y las mingueras, a manera de puentes entre la resonancia de sus voces. Sin embargo, gracias a la revisión previa del documento por parte de la Minga, se corroboró que no se alterará, en algunas citas, el significado de lo dicho por ellos.

Las resonancias de quienes hacen Minga Juvenil pareciera darse en diferentes frecuencias, que fluyen y varían, de ahí que las actividades de sostenimiento concretas, a maneras de principios para la articulación como acciones cotidianas han requerido elaborar cuerpos, capaces de montarse y desmontarse con ligereza pero con contundencia, la no existencia de una única forma organizativa, sino de maneras más espontaneas o emergentes

posiciona aún más la fluidez de la Minga como enlazamientos, articulaciones, voluntades en suma.

No obstante, la misma fluidez con la que se caracteriza requiere de una vigilancia, o mejor una reflexión permanente de las maneras en la que se decide o se traza, para evitar que la fluidez sea una forma rígida de decisión que se pasa por alto, para rastrear en estas maneras las herencias o cargas de las que puedan sostenerse jerarquías o posiciones dominantes de liderazgo personal al interior, que es lo que a través de los "malestares" intenta ponerse, desde la misma voz de los mingueros, en revisión. Es decir, la posibilidad en la ausencia de una estructura rígida también permite reflexión al interior de la Minga Juvenil sobre acciones y perfiles de ejercicio de poder o decisión.

Que haya suma de voluntades no quiere decir que haya una unidad uniforme y fija, y que se dé la reflexión no garantiza que se anulen formas que conocemos para gestionar procesos, por tanto el no conocer otras formas de organización para la vida o para la proyecciones de acciones con fin común, no es una justificación para la reproducción de formas jerárquicas o arbitrarias como las patriarcales, de tradición o económicas, más bien es un punto de constante reflexión, de juicio hacía las formas en las que ponemos en juego nuestra particularidad dentro de una colectividad, y como como colectividad trazamos puentes con otras. Es de reconocer que dentro de la Minga Juvenil se intenten diluir las distancias organizativas, entre dirigentes y ejecutores.

La cuestión del sentirse joven no se comprendió como una condición esencial sino como capacidad de extrañamiento y cuestionamiento, la fuerza de la no resignación no es ingenuidad, al contrario, la forma de nombrarse al negar otras formas para ser ha involucrado un proceso de evaluación, de escudriñar qué hay y de qué se vacía como categoría. El

reconocimiento como jóvenes rurales se presenta como el rechazo a los *enfoques de ciclo de vida* que elaboran al "joven" y la "juventud" como una etapa desde las perspectivas desarrollistas, donde *los jóvenes han sido definidos en términos generales como sujetos pasivos que se clasifican en función de las competencias y atributos que una sociedad particular considera deseables en las generaciones de relevo para darle continuidad al modelo asumido* (Reguillo, 2000).

Pero también hacía la asignación de consumo diferenciado que se ha producido con la industria cultural sobre los jóvenes, donde, y siguiendo a Reguillo (2000), los sitúa sin pasividad y como potencia de mercados rápidos. Por eso esta actitud de extrañamiento y/o rechazo, que se hace o se pronuncia cómo un sujeto colectivo que se enuncia como *joven* con diversidad y pluralidad no se asume como un relevo de continuidad, ni como un determinado por el consumo diferenciado, se presenta como posibilidad y estrategia.

Posibilidad para identificar como pueden ser atravesados por estas clasificaciones, reconocerse entre una oleada de permisividad para el consumo y una institucionalidad que restringe desde la infantilización y minusvalía. Una contradicción ampliada y propia del sistema capitalista, la libertad en la medida de comprar y vender, inversamente proporcional a la capacidad del ejercicio político. Como estrategia, declararse jóvenes los pone en un rango de acción con apertura entre diferentes colectivos y organizaciones, así como de apalancar lo que han denominado cooptar espacios de incidencia dentro o no de lo institucional.

Las estrategias son variadas, entre ellas la que se presenta en el tercer capítulo, en el que se intenta describir la manera en la que establecen relaciones de cuidado ante la injerencia de actores del Estado, sea desde Administración Municipal, Regional u Organizaciones Internacionales de Cooperación como el Plan de la Naciones Unidas para el Desarrollo. La

creación de la Fundación, así como la elaboración de un discurso acorde a las necesidades de las entidades, son procesos deliberados que se mantienen en constante discusión y reflexión al interior de la Minga, y que nos dan luces para plantear formas no puras de compresión y acercamientos a diferentes procesos que establecen este tipo de relaciones como acciones de cuidado y estrategia.

Estas acciones han sido gestionadas no solo para la ejecución de recursos a maneras de proyectos, sino que intentan hacer un giro en su visibilidad, ante la oleada de violencia y persecuciones que pos firma de los Acuerdos de Paz se ha dado. De hecho, para 2020 una de las Mingueras fue amenazada por grupos paramilitares, de esto no se hace registro ni mayor despliegue por la seguridad de los y las mingueras, además de poner un margen temporal al trabajo de campo.

Finalmente, qué es lo atractivo y peligroso de la Minga Juvenil Nariño, sino la posibilidad de hacer voz y cuerpo con articulaciones en acciones concretas que parten del saberse con otros, de rastrear y reconocerse desde otras perspectivas distintas a las limitadas marcadas desde entes de control o política pública. No obstante, este fuerte, atractivo y como capacidad tiene la característica de lo inestable y contradictorio, por inestable no se plantea débil, sino, que depende de la vinculación que se da a partir de cargas axiológicas que no son dadas sino elaboraciones de respeto, reciprocidad y solidaridad, como principio de comunicación y diferencia.

No es una suma a total sino una articulación de fuerzas y afectos, que como desborde se mantienen en tensión, contradicción y construcción colectiva de política. Quizá con un tiempo menos acelerado que el de la Maestría el análisis y la experiencia se muestre en maneras más profundas y elaboradas.

Referencias

Instituto de Estudios para la Paz y el Desarrollo. (Agosto de 2020). *Instituto de Estudios para la Paz y el Desarrollo.* Obtenido de indepaz.org.co: http://www.indepaz.org.co/

Almendra, V. (2017). *Entre la emacinciapción y la captura. Memorias y camino de la lucha Nasa en Colombia.* México: Barricadas Colección.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas.*

Arturo, A. (1986). *Morada al sur y otros poemas.* Pasto: Procultura.

Benjamin, W. (1921). Para una crítica a la Violencia. En *Escritos Políticos* (págs. 171-199). Buenos Aires.

Benjamin, W. (2004). *El autor como productor.* México: Editorial Itaca.

Benjamín, W. (2017). *Materiales para un autoretrato / Walter Benjamín; compilado por Marcello G Burello.* Buenos Aires: Fondo de CUltura Económica .

Bonefeld, W. (2012). La permanencia de la acumulación primitiva: fetichismo de la mercancía y constitución social. *Theomai*.

Bourdieu, P. (1986). *"The forms of Capital.*

Bourideu, P. (1990). *Sociología y Cultura.* México: Editorial Grijalbo/CONACULTA.

Camaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A.* Argentina: Kazt Editores.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad.* Bogotá: Pro-Off Set.

Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia.* Buenos Aires: Cactus.

DNP, Departamento Nacional de Planeación. Dirección de Justicia y Seguridad. (Febrero de 2007). *Estrategia de fortalecimiento de Democracia y el Desarrollo Social 2007-2013.* Obtenido de dnp. gov. co: https://www.dnp.gov.co/DNP/organigrama/subdireccion-sectorial/Paginas/direccion-de-justicia-seguridad-y-gobierno.aspx

Fals, B. O. (1968). Revoluciones Inconclusas de América Latina. *Revista Méxicana de Sociología*, 18.

Federicci, S. (2004). *Caliban y la Bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Figueroa, D., & Delgado, J. (26 de abril de 2018). *Pagina 10*. Obtenido de pagina10.com: http://pagina10.com/web/primer-encuentro-de-jovenes-corregimentales-del-municipio-de-pasto/

Garrafa, V. &. (2014). Garrafa, V., & Manchola, C. La bioética: una herramienta para la construcción de la paz. 9(2), 95-106. *Revista Colombiana de Bioética,*, 92-106.

Gimenez. (2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectoria*, 8-24.

Gutiérrez, M. I. (2010). Factores de riesgo asociados al suicidio en Nariño (Colombia): estudio de casos y controles. *Revista Colombiana de Siquiatría*, 291 - 312.

Haraway, D. (1984). *El Manifiesto Cyborg: El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el.* Valencia: Universitat de Valéncia.

Higuita, O. (2014). Los dialogos de la Habana y las perspectivas de Paz. *El Agora Revistas Cientificas*, 487-515.

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder.* Puebla: Universidad Autonóma de Puebla.

Holloway, J. (2011). *Agrietar el Capitalismo: el hacer contra el trabajo.* Argentina: Ediciones Herramienta.

LeGrand, C. (2016). *Colonización y protesta campesina en Colombia (1850-1950). .* Bogotá: Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes.

Linde, P. (3 de 2017). *Colombia tras el conflicto.* Obtenido de Especiales el País: https://elpais.com/especiales/2017/planeta-futuro/colombia-tras-el-conflicto/

Lopez, O. (2017). Sentidos de la vida cotidiana se encuentran asociados a la Minga para los Pastos.

Mamián, D. (1996). *Los Pastos. Geografía humana de Colombia, región Andina central.* Pasto: Udenar.

Marx, K. (2013). *El Capital.* México: Fondo de Cultura Económico .

Marx, K. (2015). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* Ediciones Colihue SRL.

Mazzeo, M. (2007). *El sueño de una cosa: introducción al poder popular.* Madrid: Traficantes de sueños.

Molano, A. (2013).

Muñoz, L. I. (2001). Una nueva etapa de la revista. *Revista de Historia, volumen IX*.

Polanyi, K. (1944). *La gran transformación.*

Rappaport, J., & Ramos Pacho, A. (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica, núm. 29*, 39 - 62.

Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles: estrategias del desencanto.* Bogotá : Grupo Editorial Norma.

Rivera, C. S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en criris.* Madrid: Traficantes de sueños.

Rodríguez Melo, M. (2015). *Repertorios en tránsito: utopías, exilios y extrañamientos.* Obtenido de Banco de la República : http://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/7464

Rodriguéz, E. C. (2017). La Rebelión de las Ruanas: El paro nacional agrario en Colombia. *Analisís: Revista Colombiana de Humanidades*, 83-109.

Thwaites, M. (2011). La autonomía: entre el mito y lña potencia emancipadora. En A. Colectiva, *Pensar las Autonomías* (pág. 151). México D.F: Bajo Tierra Ediciones .

Tischler, S. (2013). *Revolución y destotalización.* Guadalajara: Grietas Editores.

Toronto, U. d. (7 de Enero de 2010). *Archivo Santander.* Obtenido de https://archive.org/details/archivosantander05bogo/page/214

Zamora, J. A. (2010). H. Arendt y Th. W. Adorno: pensar frente a la barbarie. Arbor, 186(742), 245-263. *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Culruta*, 245 - 263.

Zibechi, R. (2011). Las zonas grises de la dominaciones y las autonomías. En C. A. Massimo Madonesi, *Pensar las Autonomías* (pág. 399). México D.F: Bajo Tierra Ediciones.

Zubiria, S. D. (2014). Del conflicto armado al conflicto político en Benjamín y Freud. *Revista Colombiana de Bioética*, 107-116.