

# CRÍTICA REVOLUCIONÁRIA

## Revolutionary Criticism

Crit Revolucionária, 2023;3:e002

Artigo Original

[https://doi.org/10.14295/2764-4979-RC\\_CR.2023.v3.7](https://doi.org/10.14295/2764-4979-RC_CR.2023.v3.7)

MINGAS: O JOGO COMO POSSIBILIDADE DE ABERTURA, CRÍTICA E DESAFIO

Milena Estefanía RODRIGUEZ AZA<sup>i</sup> 

<sup>i</sup> Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSyH). Puebla, Pue., México.

**Autor de correspondência:** Milena Estefania Rodriguez Aza [mlnrodriguez92@gmail.com](mailto:mlnrodriguez92@gmail.com)

Recebido: 13 abr 2022

Revisado: 09 ago 2022

Aprovado: 24 jan 2023

Copyright: Artigo de acesso aberto, sob os termos da Licença Creative Commons (CC BY-NC), que permite copiar e redistribuir, remixar, transformar e criar a partir do trabalho, desde que sem fins comerciais. Obrigatória a atribuição do devido crédito.



### Resumo

Este texto faz parte do meu próprio processo para enunciar um tema de interesse que alcance a ser trabalhado como uma proposta de pesquisa de doutorado. Por isso é apenas um esboço de preocupações e ideias para que, antes de dar voltas naquilo que poderia ser “o jogo” como aposta compreensiva, é necessário estabelecer algumas noções ao redor do *Consejo Regional Indígena del Cauca* e fazer algumas anotações sobre as Mingas, para pensar em propor uma leitura crítica.

**Descritores:** Minga; Jogo; Estado; Luta e resistência.

### MINGAS: EL JUEGO COMO POSIBILIDAD DE APERTURA, CRÍTICA Y DESAFÍO

**Resumen:** Este texto hace parte de mi propio proceso por enunciar un tema de interés que alcance a ser trabajado como propuesta de investigación doctoral, por ello es apenas un esbozo de preocupaciones e ideas para el que antes de dar vueltas en lo que podría ser “el juego” como apuesta comprensiva, es necesario establecer algunas nociones alrededor del Consejo Regional Indígena del Cauca y hacer

### MINGAS: THE GAME AS A POSSIBILITY OF OPENING, CRITICISM AND CHALLENGE

**Abstract:** This text is part of my own process to enunciate a topic of interest to be worked on as a doctoral research proposal, so it is just an outline of concerns and ideas for which, before going into what could be “the game” as a comprehensive approach, it is necessary to establish some notions about the *Consejo Regional Indígena del Cauca* and make some

|   |   |
|---|---|
| <p>algumas anotaciones sobre las Mingas, para pasar a proponer una lectura crítica.<br/> <b>Descriptors:</b> Minga; Juego; Estado; Lucha y resistencia.</p> | <p>notes on the Mingas, to go on to propose a critical reading.<br/> <b>Descriptors:</b> Minga; Game; State; Fight, resistency.</p> |
|---|---|

## INTRODUÇÃO

### De onde vêm as Mingas?

Na Colômbia, a presença indígena tem uma trajetória política de resistência e luta que potencialmente supera a leitura sociológica de sua **população** (de acordo com o Censo Nacional de População e Habitação - CNPV do Dane em 2018, a população indígena representa 4,4% da população total da Colômbia).<sup>1</sup> Principalmente nas lutas pela recuperação da terra que estão ligadas a um projeto político de sobrevivência coletiva que, em princípio, envolve e articula esforços com organizações camponesas, afrodescendentes e mestiças.

No sudoeste da Colômbia, as lutas dos *terrajeros*<sup>a</sup> e *comuneros* na década de 1970 foram articuladas como cooperativas contra a desapropriação e a invasão de terras, fortemente influenciadas pelas lutas que ocorreram entre 1910 e 1950 nos departamentos de Cauca, Tolima e Huila em defesa dos resguardos<sup>b</sup>, e com a demanda pela aplicação da lei que os mantinha, pelo menos na ordem do debate público instalado pelas demandas de *Manuel Quintín Lame*.<sup>2,3</sup>

Em 1971, foi realizada a primeira assembleia de camponeses e membros de comunidades do norte e do leste, com mais de 2.000 participantes de diferentes delegações do departamento de Cauca, e foi lá, na “Assembleia de Toribio”, realizada em 24 de fevereiro, que eles concordaram em apoiar e articular suas lutas e, “por esse motivo, para se unirem, foi criado o CRIC”<sup>4</sup> como Conselho Regional Indígena de Cauca. Entre os primeiros acordos estavam o de não pagar os *terrajés* e desafiar o Instituto Colombiano de Reforma Agrária - INCORA, como uma figura governamental, a expropriar as terras de resguardos que haviam sido apropriadas por proprietários de terras e devolvê-las aos membros e povos da comunidade. Também deveria ampliar as

---

<sup>a</sup> O terraje é um “sistema de ligação entre o trabalhador indígena e a fazenda andina pelo qual, pelo direito de trabalhar em um pequeno lote de terra, o terrajero e sua família eram obrigados a trabalhar vários dias por semana, sem qualquer outro pagamento, nas tarefas da fazenda”.

<sup>b</sup> Os territórios indígenas legalmente reconhecidos são divididos em: 1) resguardos coloniais, que são os territórios com títulos concedidos desde a época colonial e reconhecidos como tal pelo Estado colombiano; 2) resguardos de origem republicana, que são aqueles titulados por meio de instituições agrárias estatais modernas; e 3) terras indígenas adquiridas pelo atual Fundo Nacional Agrário, que estão em processo de constituição como resguardos.

resguardas existentes por meio de uma Lei Agrária, mas sem deixar de lado as “apreensões” ou ocupações de fazendas como estratégia de recuperação.

A origem e o processo do CRIC foram amplamente documentados a partir de diferentes perspectivas, autores e abordagens, inclusive como um processo, tarefas de recuperação e documentação foram realizadas pela organização, e diferentes organizações governamentais e/ou acadêmicas focaram seu interesse nesse processo<sup>4-11</sup>, entre outros. Da mesma forma, dentro das assembleias, os princípios com os quais esse Conselho foi criado foram logo questionados, pois foram criados no contexto das lutas camponesas e da formulação de uma política estatal agrária na qual eles não eram **reconhecidos** como cidadãos, suas apostas assumiram a forma de demandas legais e a organização do modelo camponês.

Na segunda (1972) e na terceira (1973) assembleias, essas críticas já estavam sobre a mesa e os princípios haviam sido reformulados, assim como os “inimigos foram desmascarados”<sup>4</sup> para impedir a realização das assembleias, uma vez que a força que assumiu a coordenação do CRIC assumiu já estava além do departamento de Cauca.<sup>12</sup> A igreja, os prefeitos, os ministros e até mesmo os vereadores tentaram destituir e desativar a articulação, a ponto de o governo nacional declarar uma emergência de ordem pública, pela qual os homens e mulheres indígenas foram atacados, reprimidos pelas forças de segurança, detidos e até mesmo assassinados. Essa não seria a primeira nem a última vez que eles seriam brutalmente atacados pelo governo e sua aliança com **empresários e políticos**.

Nessa rápida visão geral da formação do CRIC, gostaria de destacar três premissas que foram e têm sido reiteradas pelos *comunardos*: primeiro, **o movimento indígena não tem uma luta racial como base ou objetivo, não é um movimento racial, mas um movimento de lutadores organizados de acordo com as necessidades de suas lutas**.<sup>14</sup> Eles partem do reconhecimento de um projeto de morte que ataca camponeses, indígenas, trabalhadores, homens e mulheres no campo e na cidade, razão pela qual apontam a necessidade de **aprender a lutar juntos**, mesmo que não sejamos iguais.

Em segundo lugar, o não pagamento de *terrajés* tem em seu cerne a ressonância da **terra para aqueles que a trabalham**. A recusa do terraço é explicitamente a rejeição da “forma de trabalho em que outra pessoa leva vantagem; os problemas de terra, saúde, educação, vestuário, mercado são os mesmos de todo mundo, eles tomam nosso trabalho, eles o têm porque vivem do nosso trabalho [...] no mundo há sempre uma luta. Os ricos lutam para tomar a terra e o trabalho

dos pobres. E nós, os pobres, lutamos para não ir embora e para poder melhorar nossas vidas”.<sup>4(29)</sup> Nesse sentido, a recuperação da terra é apenas um passo, pois vem a reformulação de como podemos nos organizar e como trabalhar de outras formas?

Em terceiro lugar, **não há papai governo**, o Estado como garantidor de direitos nada mais é do que uma especulação sobre formas particulares de vida e sua manipulação em busca do crescimento econômico às custas do coletivo e de suas diferenças, uma organização na qual a igreja, os proprietários de terras, as empresas e os políticos procuram continuar a se apoderar tanto da terra quanto do nosso trabalho. Por essa razão, a construção de planos ou projetos de vida que buscam fortalecer o processo de autonomia territorial, ambiental, política, econômica, educacional, de saúde e de direitos próprios<sup>14</sup> é apresentada como um obstáculo para eles.

Na década de 1990, com a chegada do **multiculturalismo** e a ênfase dada às políticas a partir dessa perspectiva, com a diferença como aglutinação para a incorporação e a continuidade do discurso colonial, intensificou-se a necessidade de unificar geográfica e demograficamente **os indígenas**, ou seja, de reatribuir o lugar do indígena para traduzi-lo de forma administrativa, no que alguns autores chamaram de **indigenismo estatal**<sup>15</sup> ou de **índio permitido**<sup>16</sup> com o qual se busca uma integração planejada ao projeto nacional dos **outros problemáticos**, seja por assimilação ou eliminação.

Problemáticos? Por que ou para quem? A valorização negativa do **indígena** para o **progresso** que se instalou como discurso na Colômbia tem um forte vínculo com a força das mobilizações (principalmente Mingas) que, embora sejam realizadas com as bandeiras vermelhas e verdes do CRIC, conseguem articular e reunir pessoas fartas e não facilmente setorizadas, o que teve como reação uma máquina de terror, perseguição e criminalização por parte do Estado e das forças paramilitares. Da mesma forma, é um processo histórico complexo que conseguiu abrir um marco constitucional em 1991, no qual os povos indígenas foram reconhecidos como **sujeitos de direitos** e, após um longo processo de reivindicações, foi formulado um limite legal necessário, mas que se tornou um cerco para o processo de construção da autonomia.<sup>17</sup>

Posteriormente, esse processo de cerco foi enfatizado com o Plano Colômbia (a guerra dos EUA contra as drogas) como uma política de guerra acompanhada pela assinatura de Tratados de Livre Comércio (TLC) na forma de constituições supranacionais a serviço da nova pessoa jurídica, o único sujeito **de direitos**: a corporação transnacional. As áreas dos Cabildos Indígenas foram

cercadas tanto militarmente quanto por organizações não governamentais com financiamento para **projetos produtivos**.

Em 2004, o CRIC lançou a convocação para o Primeiro Congresso Indígena e Popular, onde a Minga **nasceu** nas mobilizações de setembro e na agenda coletiva já existente, na época, em que se manifestava abertamente a **rejeição ao Modelo Econômico do Capital Global expresso nos TLC** (Tratados de Livre Comércio). A Minga não foi formulada primordialmente para o reconhecimento legal ou como uma demanda burocrática dos povos nativos, mas como uma proposta de articulação entre camponeses, povos indígenas, mulheres e até mesmo organizações estudantis, que denunciaram e rejeitaram explicitamente o **Projeto da Morte** do qual os TLC faziam parte, ou seja, o capitalismo em sua faceta neoliberal.

Em princípio, devemos apontar a Minga como uma expressão da luta e da resistência do CRIC, que toma a palavra Minga da palavra quíchua *Minka*, e se refere à forma de trabalho coletivo pré-hispânico das comunidades e dos povos andinos, que assumiu a forma de protesto, reflexão e reunião no sudoeste da Colômbia. No entanto, por mais importante que seja essa leitura amplamente pesquisada e estudada, ela parece cair na redução tendenciosa e arriscada da Minga como uma forma indígena para fins de reconhecimento ou seu foco nos estudos étnicos e/ou raciais. Mesmo quando é apontada como altamente relevante para as questões **comunitárias**, ela parece permanecer na leitura **indigenista**.

As mingas, ao mesmo tempo em que constituem uma expressão dentro de um processo amplo de formulação política, que se autodenomina como Autonomias da CRIC<sup>c</sup>,<sup>17</sup> conseguiram ter em seu cerne a tensão das 3 premissas que apontei acima. Por meio de eventos, comícios, bloqueios, marchas e assembleias, as Mingas conseguiram retomar as apostas de articulação para além dos indígenas, o chamado as Mingas é um convite a um tempo de ruptura, um espaço que supera a separação entre campo e cidade, bem como a noção de público e privado e as leituras tradicionais dos movimentos sociais e da esquerda. Normalmente são entendidos como tempos extraordinários de protesto, mas as Mingas são construídos em tempos duradouros que há mais de

---

<sup>c</sup> Em termos descritivos, e seguindo Vilma Almendra, hoje o CRIC agrupa 19 formas de autoridade indígena representadas na autoridade tradicional dos cabildos; 14 territórios coletivos reconhecidos como resguardos e uma estrutura comunitária organizada por meio de cinco Tecidos da Vida que tentam integrar diferentes esferas territoriais como apostas da vida coletiva e cotidiana de oito povos indígenas: Nasa -Paéz, Guambiano Yanaconas, Coconucos, Epiraras -siapiraras (Emberas), Totoroes, Inganos e Guanacos.

20 anos conseguem alavancar, reformular e refletir sobre a construção de espaços políticos a partir do cotidiano.

A reformulação do trabalho como um convite à **ação**<sup>d</sup> concreta por meio da mobilização, do “**walking the talk**”, é constantemente apresentada pela mídia, por acadêmicos e até mesmo por porta-vozes como ações de protesto contra o fracasso do Estado, reduzindo assim a Minga a uma reação ou reivindicação de direitos. No entanto, é importante investigar na Minga a questão de como os esforços de outras formas de trabalho e construção de relações sociais são formulados quando parece que o tempo todo ela está sendo elaborada e proposta à margem do Estado e contra o Estado.

Além disso, proponho uma **leitura diferente**, baseada na reconstrução das Mingas, não a partir do ponto de partida das demandas e reivindicações ao Estado como força mobilizadora, mas sim de estratégias e manifestações abertas da disputa para descentralizar a política do Estado, para desmascarar os discursos da democracia em suas próprias margens: direitos, representatividade, participação... **um jogo** de disputa aberta, que não é meramente uma manifestação indígena de negociação legalista, mas uma tentativa de construir um processo ampliado de articulação que rompa com a perspectiva setorizada das lutas sociais, propondo uma amplitude nas dimensões e formas de luta, um processo aberto de mobilização de massa que, embora seja sustentado por fortes processos principalmente no norte de Cauca, seu impacto abrange grande parte da história política atual da Colômbia.

Além dos lençóis e dos bastões, a luta é contra a segmentação; eles não são sindicalistas, mas vão com os trabalhadores; não são universitários, mas vão com os estudantes; não são latifundiários, então vão com os camponeses; e não são apenas indígenas, então vão com os afros, com as mulheres, com os líderes sociais e as organizações de bairro; sim, **a Minga somos todos nós, porque todos somos atacados pela mesma doença e teremos de aprender a lutar juntos para remediá-la.**

Antes de relatar algumas dessas diferentes leituras, é necessário dar uma breve olhada nas perspectivas a partir das quais as Mingas foram lidas.

## LEITURAS E PERSPECTIVAS

---

<sup>4</sup> Para saber mais sobre o conceito ação: Fissurar o Capitalismo, John Holloway 2011.

Como já mencionei, o interesse no Conselho Indígena Regional de Cauca e nas Mingas não foi pequeno, dado seu impacto político e visibilidade principalmente no sudoeste da Colômbia e, por que não, em todo o país. Isso se soma aos vínculos que foram estabelecidos com outros processos organizacionais, principalmente na América Latina, bem como ao apoio e à solidariedade que recebeu de espaços acadêmicos e organizações sociais, além dos ataques e acusações da mídia e de agentes governamentais e/ou empresários.

As linhas gerais da produção acadêmica nas fontes analisadas até o momento apresentam quatro leituras que se cruzam: o pensamento decolonial latino-americano, a leitura liberal e/ou reconhecimentista, a leitura do próprio CRIC e uma leitura crítica que parece ser feita de fora. Por enquanto, apontarei rapidamente os discursos mais relevantes da leitura decolonial como um dos mais presentes.

A concepção da modernidade em crise como uma construção europeia parece ser o ponto de partida a partir do qual vários trabalhos apresentam o CRIC ou as Mingas e, em geral, diferentes organizações, como esforços para reposicionar o pensamento periférico. Em geral, os trabalhos de Arturo Escobar<sup>18-28</sup>, bem como de Boaventura de Sousa Santos<sup>29</sup>, foram bem recebidos não apenas na esfera acadêmica, mas também dentro de organizações ou movimentos, ambos compartilhando a perspectiva da Minga como meio ou manifestação social para o **desenvolvimento**, principalmente de comunidades indígenas.

Por sua vez, Escobar tenta reunir a discussão de duas décadas dentro dos movimentos e organizações sociais no que ele chama de **mudança de época em** que a globalização e a modernidade estão em crise.<sup>28</sup> A globalização é vista como um projeto de morte inscrito no capital com uma conotação imperialista marcante; nesse contexto, para o autor, a transformação vai **além do** Estado, envolvendo uma ruptura epistêmica com os grandes paradigmas europeus (incluindo o marxismo) que representam um obstáculo à formulação de uma **cultura política do colonizado**.

Embora afirme que os **movimentos indígenas, afrodescendentes e rurais ou urbanos com uma forte base territorial ou comunitária marcam uma ruptura muito mais profunda do que uma simples guinada à esquerda**, sua crítica ao desenvolvimento como uma forma naturalizada de sonhar, de pensar ou mesmo de ser, propõe uma superação por meio de dois conceitos: neodesenvolvimentismo e pós-desenvolvimentismo, como uma linha progressiva de avanço como uma ruptura entre o primeiro e o segundo. Um movimento que clama por um Estado capaz de fazer a transição do antropocentrismo para o biocentrismo, como eixo do segundo

conceito. Embora o Estado seja uma formulação eurocêntrica, para o autor, ele é o agente capaz de mudar o caminho do desenvolvimento, desde que seja incorporado por identidades e subjetividades orientadas para o *pós-desenvolvimento*, que só vêm de formas não estatais de organização.

Grande parte do trabalho de Arturo Escobar<sup>18-28</sup> é de natureza etnográfica, o que sustenta suas apostas teóricas e, embora seja indubitavelmente rico, é importante destacar que as implicações políticas do reposicionamento dos governos como agentes de mudança do Estado colocam não apenas as Mingas, mas também os diferentes conselhos e movimentos comunitários na linha de interlocução com o Estado como determinante das formas e representações da vida social e comunitária, separando mais uma vez a política como uma esfera de poder de cima para baixo; Ao contrário dos esforços do próprio autor em apontar a importância das alternativas dos mundos de baixo, parece que elas só podem ser mantidas em consonância com um projeto político que se garante como governo.

Assim, não é surpreendente ler que grande parte dos trabalhos e artigos compilados se refere às Mingas como momentos de demanda diante do não cumprimento das promessas do Estado, ou que a inclusão social é considerada um elemento constitutivo do **radicalismo democrático** no qual o desenvolvimento da nação exige o desenvolvimento dos **marginalizados e excluídos**, como lemos em Obando J,<sup>30</sup> López Cortes<sup>31</sup> e outros.

Uma leitura que se encaixa bem e, inclusive, é acompanhada pelas elaborações que propõem o surgimento do protagonismo a partir de subalternidades geograficamente situadas que quase carregam a **transformação** como um dom natural, que inclusive estiveram intimamente relacionadas aos progressismos da região e que, ao mesmo tempo em que destacam as formas e expressões políticas de conhecimentos e saberes como os indígenas, também lhes atribuem um lugar de realização a partir da condição periférica ou marginalizada.

Essa é a influência da **ferida colonial**<sup>32-35</sup> como um evento ontológico em que parece que o problema não é a constituição de um processo global de produção capitalista que usa o colonialismo ou hierarquias como o patriarcado para sua expansão, mas um processo geográfico de desvantagem que só pode ser superado em oposição a tudo o que é externo, uma autoabsorção de poderes que só são vistos em relação a um outro europeu ruim, branco e homogêneo.

Nesses discursos amplamente expandidos como um livro de receitas para a validação do pensamento decolonial, essas experiências de luta se validam com base na localização geográfica



em que ocorrem, fazendo apologias ao local como se, de alguma forma, o “fora do capital” estivesse na América Latina e fosse realizado por si mesmo e em si mesmo, uma aposta no local que rejeita não apenas as perspectivas teóricas de fora, mas enfatiza a preeminência de um colonialismo que parece não ter ligação direta com o capitalismo, a não ser pela influência do império.<sup>36-40</sup> Lembremos de Fanon, quando ele ressalta que o problema do negro não é o branco, mas “uma sociedade capitalista e colonialista, acidentalmente branca, que o explora e o racializa para legitimar a exploração”<sup>41</sup>. Essa leitura busca superar o trauma colonial, não fazer dele a designação de funções ou papéis fundamentalmente binários.

Em consonância com a necessidade de concretização da democracia e dando continuidade ao que parece ser uma leitura decolonial dos direitos, Boaventura de Sousa Santos<sup>29</sup>, outro dos mais citados nas obras analisadas acima, que também foi convidado para Mingas de pensamento e atividades político-acadêmicas, parece apontar que o problema enfrentado pelas *propostas de autonomia* é de tipos de governos e não de Estado. Nesse ponto, a concordância com Escobar<sup>18-28</sup> é óbvia.

Embora a profundidade de Boaventura de Sousa<sup>29</sup> pareça ir além quando afirma que, dada a impossibilidade de conceber o fim do capitalismo, as **alternativas** para algumas organizações e lutas têm se restringido a tornar menos dolorosa a experiência nesse sistema, quando fala da relevância das formas político-organizativas dos processos que sustentam as mingas, o cerne do argumento retoma a questão de “onde o conhecimento é produzido, por quem e com que finalidade”, chegando à reafirmação de que as formas de saber e conhecer que ocorrem na América Latina são contramodernas em virtude de sua localização geográfica fora da Europa, um argumento que, como tal, é desenvolvido em “*Epistemologies of the South*”<sup>29</sup> e apoiado pela concepção de Mignolo de *pensamento fronteiro*.<sup>32</sup>

Seguindo esse discurso, a possibilidade de libertar a democracia do **jugo** europeu assumindo a forma e os rostos das *comuneras*, de enfatizar a consolidação de democracias não hegemônicas, é reforçada, dando uma importância singular à questão dos direitos como uma ferramenta de luta sem a qual um projeto político em qualquer nível não poderia ser bem-sucedido, daí a ligação com as reivindicações dos Mingas como um suporte para os direitos, e que esse é o seu papel fundamental, traduzir as necessidades da **luta** em formas práticas de cidadania. No entanto, essa perspectiva, que é lida como radical ou contra-hegemônica, tem sido criticada como uma redução da perspectiva política da construção de processos de autonomia, como o Cuaca. No

entanto, a proximidade do autor não só na elaboração acadêmica, mas também política em alguns cenários, tem sido decisiva na formulação de perspectivas e leituras a partir da consolidação de um Estado social de direito.

A ausência de uma relação clara entre Estado e capital parece personificar o antagonismo de imediato ou posicioná-lo em polos geográficos plenamente realizados como opostos, mas se as Mingas são apostas para outras formas de trabalho, a maneira como eles se chocam ou negociam com o Estado não é determinada nem por direitos nem por democracia, mas sim por uma multidimensionalidade de disputas que se configuram na luta contra o projeto de morte, exploração e repressão, que é o capital como relação social.

A explicação sobre a relação que se estabelece com um determinado governo que desempenha as funções do Estado e as organizações sociais de protesto, resistência e/ou autonomias, não pode ser explicada, exclusivamente, como uma relação de instrumentalidade do aparato estatal, ou seja, como uma mera **ferramenta**, essa explicação por mais simples (e válida que possa parecer) só mostra a superfície, mas o que é que torna essa resposta possível? Qual é a especificidade da necessidade de tal ferramenta? É a violência que tem caracterizado a história colombiana? É o fato de esse país não ter experimentado um governo que não fosse o da direita militar rançosa?

Talvez as perguntas tenham sido formuladas de uma maneira específica, mas, na realidade, elas estão apenas perto da superfície.

## **DE ONDE VEM O JOGO**

O jogo não é uma categoria teórica propriamente dita, é uma afirmação que vem de Alejo, um *minguero* que, enquanto falávamos sobre autonomia no processo juvenil do qual ele faz parte, disse:<sup>42</sup>

Se você olhar bem, o Estado está sempre lá, mas às vezes parece velho e militar, mas quando você percebe que ele está na sua casa, quando você vai a uma consulta médica, ele também está lá, quando estamos com os meninos em uma escola Minga e eles vêm nos dizer “que processo bom, meninos, temos um projeto de financiamento assim”? O problema é não enxergar isso, achar que, por ignorar, não está lá ou que só está lá quando há campanhas eleitorais, e é claro que você pode dizer que, ao fazer ou apresentar um projeto ao PNUD ou a uma prefeitura, você está perdendo autonomia, mas, mesmo que você não vá, eles virão e é melhor saber como lidar com eles, assim como eles fazem conosco, a autonomia

não é conquistada e, assim como você perde algo, luta por outras coisas, nada é fixo<sup>e</sup>.<sup>42(113)</sup>

Embora a conversa com Alejo tenha retornado ao fato de que **o jogo** era conhecer a abordagem e as estratégias que, como planos de governo, políticas públicas e projetos, delineavam a participação e a institucionalização dos processos de incidência política local, em **que o jogo** consistia em aprender a elaborar um discurso de acordo com os indicadores que as entidades governamentais precisavam para limitar a interferência, reduzir o risco de agentes se infiltrarem nas comunidades e, por que não, executar recursos de forma que as questões logísticas fossem atendidas dentro dos processos da Minga, sem se tornarem seu pilar. Assim, por exemplo, os relatórios de avaliação que eles apresentavam como prova seriam preparados de forma cuidadosa e disfarçada para não colocar em risco os companheiros e os processos.

Seguindo Anthony Dest,<sup>43</sup> os movimentos sociais negros e indígenas tiveram de abrir caminho (até mesmo) por meio do aparato estatal em uma estratégia que pode ser interpretada como uma forma de construir poder duplo ou, nos termos de Tischler, “Autonomia”,<sup>44</sup> a diferença em relação à tradição tradicional da esquerda ou da guerrilha na Colômbia é que essas organizações não buscam assumir o poder estatal, mas estão constantemente em tensão com ele por meio de limites e estratégias.

As Mingas do norte de Cauca rejeitaram afirmações que reduzem seus processos a reivindicações contra o Estado, **apontando para os legados da desapropriação racista e para o compromisso do Estado com o desenvolvimento capitalista**, ao mesmo tempo em que reconhecem a forte pressão do conflito armado como determinante na busca de estratégias legais como mecanismos de denúncia e defesa. Entretanto, como as Mingas são muito populares, a perspectiva de Alejo “entra em conflito” com outras, como a dos companheiros da “Libertação da Mãe Terra”.<sup>43</sup>

Outros movimentos, incapazes de tomá-lo [o poder], fazem um acordo com o Estado com base no reconhecimento de direitos, que são mais como migalhas, gotas de mel. O resultado desse namoro, com namoro e doces, é a institucionalização dos movimentos. Em outras palavras, o entorpecimento da tradição de luta. Dessa forma, muitos movimentos mergulharam de cabeça e se casaram com o Estado. Conversão para o que sempre enfrentamos. Fizeram um

---

<sup>e</sup> Parte dessa entrevista está publicada na referência 42. Mas, para esta apresentação, ela foi ampliada para incluir material não publicado do trabalho do próprio autor.

ninho dentro do capitalismo com a roupagem e o discurso dos tempos de luta [...].<sup>43(12)</sup>

A partir do movimento de Libertação da Mãe Terra, reafirmam radicalmente as ações de fato, propondo uma crítica a partir do CICT, em que o cotidiano é a disputa pela terra, a ocupação através da sementeira e da colheita, reafirmando formas de terra sem propriedade na forma de títulos, como espaços de vida.

Mas o que as duas posições estão basicamente se perguntando é: quais são as formas do Estado e quais são as relações que devem ser limitadas, cuidadas e priorizadas no desenvolvimento de suas apostas contracapitalistas, enquanto ele se reproduz constantemente (dentro, contra e além).<sup>45</sup> Por um lado, Alejo propõe que o Estado não é apenas a forma de dominação legal da administração local que é reconhecida como um governo, mas também uma certa maneira de entender como a vida é desenvolvida a partir do cotidiano, uma vez que as formas de atender à saúde e resolver problemas de moradia foram burocratizadas e são apresentadas como **normalidade** ou relações naturalizadas.

Quando Alejo aponta que o Estado está além dos escritórios e das forças armadas, isso complica a maneira como o entendemos e, mesmo que respondamos que é uma **contradição**, não investigá-la é o mesmo que tomá-la como certa, como a perspectiva da **ferramenta**, e como nem toda contradição é dialética, diz Pashukanis,<sup>46</sup> é importante explicar quais são as construções e as condições que fazem com que a leitura da Minga apareça como a tensão entre a não conformidade e a demanda, a fim de continuar a propor a perspectiva do **jogo** como uma entrada para uma compreensão das Mingas como a contestação aberta da totalidade da dominação e exploração capitalistas.

Portanto, meu interesse não é apenas reconstruir as leituras dos Mingas, mas também apresentar a contradição dentro dos Mingas e de seus porta-vozes e observar, por meio da mobilização e da força, as maneiras pelas quais a relação com e contra o Estado é assumida ou não.

Isso se somou a um contexto de particularidades no protesto na Colômbia (pelo menos como visto na greve de 2021) em que a ideia da guerrilha como reivindicadora foi deslocada do imaginário coletivo, não apenas devido à longa história de um conflito em que parece que a leitura da luta armada **foi deixada de lado**, mas ao impacto político que os Mingas tiveram, no qual se rompe a ideia do militante reivindicador para pensar em sujeitos rebeldes que rompem com a ideia do guerrilheiro, ou da luta isolada e militante, para se tornarem o trabalhador, o camponês, os

estudantes, as mulheres, as crianças e a construção coletiva e cotidiana de outras formas ou **mundos**.

Por fim, gostaria de apontar três deslocamentos necessários ligados às premissas com as quais iniciei o texto:

1. Superar a leitura da Minga como um processo e/ou reação exclusivamente indígena ao descumprimento.
2. Apontar as implicações teóricas e políticas dessas mobilizações como deslocamentos da luta na Colômbia.
  - 2.1 Da tradição guerrilheira (da montanha para a rua)
  - 2.2 Da esquerda partidária (da constituição política à política cotidiana)
  - 2.3 Da tomada do Estado como um propósito (para a multiplicidade de sujeitos contra a totalidade do capital e a desmistificação da neutralidade do Estado).
- 3 Fazer uma leitura das mobilizações da Minga como um processo determinante na história política atual da Colômbia, especificamente como uma manifestação da luta *contra e além* do capital.

## REFERÊNCIAS

1. Gobierno de Colombia, Departamento Administrativo Nacional de Estadística, Dirección de Síntesis y Cuentas Nacionales. Censo general de población y vivienda: 2018 [Internet]. Bogotá, DC: DANE; [2018; citado 28 mar 2023]. Disponible en: <http://www.dane.gov.co>
2. Sánchez E y Molina H. Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo. Bogotá. Ministerio de Cultura. 2010. P. 399
3. Campo Palacios DF. Los desafíos el gobierno propio: poder e identidad étnica nasa en el norte del Cauca, Colombia [tesis]. [Puebla]: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; 2020.
4. Consejo Regional Indígena del Cauca. Caminando la palabra de los congresos del CRIC: febrero de 1971 a marzo de 2009. CRIC: Popayán; 2009.
5. Centro de Investigación y Educación Popular. Consejo Regional Indígena del Cauca. Diez años de lucha: historia y documentos. Bogotá, DC: Editorial CINEP; 1981.
6. Caviedes M. Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. Rev Colomb Antropol. 2002;38:237-60.

7. Penñaranda R. Nuestra vida ha sido nuestra lucha: resistencia y memoria en el Cauca indígena. Bogotá, DC: Taurus; 2012. (Serie pensamiento).
8. Findji M. Movimiento indígena y ‘recuperación’ de la historia”. En: Jaramillo E, Rojas A, editores. Pensar el suroccidente: antropología hecha en Colombia. Cali: Editorial Universidad Icesi; 2019. p. 391-408. T. 3.
9. Gros C. Una organización indígena en lucha por la tierra: el Consejo Regional Indígena del Cauca. En: Jaramillo E, Rojas A, editores. Pensar el suroccidente: antropología hecha en Colombia. Cali: Editorial Universidad Icesi; 2019. p. 831-852 T. 3.
10. Rappaport J. Utopías interculturales: intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia. Bogotá, DC: Universidad del Cauca; 2008.
11. Rojas JM. Campesinos e indios en el suroccidente colombiano. Cali: Universidad del Valle; 2012.
12. Consejo Regional Indígena del Cauca. Como nos organizamos. Cartilla del Cric. 1974;2.
13. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. Informe de desarmonías territoriales zona norte del departamento del Cauca, Colombia. 2019. Territorio del Gran Pueblo: ACIN; 2019.
14. Bonilla VD. Resistencia y luchas en la memoria misak. En: Penñaranda R. Nuestra vida ha sido nuestra lucha: resistencia y memoria en el Cauca indígena. Bogotá, DC: Taurus; 2012. p. 121-166. (Serie pensamiento).
15. Oliveira RC. Etnicidad y estructura social. Ciudad de México, CD: CIESAS; 2007.
16. Hall S. Discurso y poder. Huancayo: Grietas Editores; 2013. Occidente y el resto: discurso y poder. p. 49-112.
17. Almendra V. Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha nasa en Colombia. México: Pensaré Cartoneras; 2017.
18. Escobar A, Álvarez SE, Dagnino E, Montilla C. Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Bogotá, DC: Taurus; 2001.
19. Escobar A. Encountering development: the making and unmaking of the third world. Princeton: Princeton University Press; 1995.
20. Escobar A. La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá, DC: Norma; 1996.
21. Escobar A. El final del salvaje. Bogotá, DC: Cerec; 1999.

22. Escobar A. Mundos y conocimientos de otro modo. *Revista Tabula Rasa*. 2003;(1):51-86.
23. Escobar A. Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. Caracas: Universidad Central de Venezuela; 2005. El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. p. 17-31.
24. Escobar A. Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia. Bogotá, DC: Icanh; 2005
25. Escobar A. Modernidad, identidad, y la política de la teoría. *Anales*. 2007;(9-10):13-42.
26. University of North Carolina. Arturo Escobar [Internet]. Chapter Hill: UNC; 2008 [citado 28 mar 2023]. Disponible em: <https://anthropology.unc.edu/person/arturo-escobar/>
27. Escobar A. Una minga para el posdesarrollo. *Signo y Pensamiento* [Internet]. 2011;30(58):306-12. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86020038022>
28. Escobar A. Una minga para el posdesarrollo. *Signo y pensamiento*. 2011;30(58):278-84. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp30-58.mppo>.
29. Santos BS. Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. Buenos Aires: Clacso; 2009.
30. Obando Obando JC. La minga: un instrumento vivo para el desarrollo comunitario. *Rev Soc*. 2015;4:82-100.
31. López Cortés O. Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia. *Psicoperspectivas*. 2018;17(3):101-11. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol17-Issue3-fulltext-1353>
32. Mignolo W. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: un manifiesto. En Castro Gómez S, Grosfoguel R, editores. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, DC: Siglo del Hombre; 2007. p. 25-46.
33. Mignolo W. *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal; 2003.
34. Mignolo W. La idea de América Latina: la derecha, la izquierda y la opción decolonial: *Crítica y emancipación*. 2009;2(2):251-76.
35. Mignolo W. Postoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área (1996). *Rev Iberoamericana*. 2002;68(200):847-64. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2002.5978>
36. Soto Toro CI. La minga: modelo de servicio de diseño, fundamentado en el uso de TIC para el desarrollo de proyectos sociales [tesis]. [Santiago]: Universidad de Chile; 2011.

37. Calderón JC. Minga de las mujeres: caminando juntas una propuesta de empoderamiento diferencial para el desarrollo territorial. *Desarro territorio*. 2018;(3):16-25.
38. Murray MC. La minga de los turistas. *Enlace Universitario*. 2016;10(20):11.
39. Jurado Alvarán C, Botero Gómez P. Trapiche, minga y resistencia: una experiencia de socialización política. *Eleuthera*. 2012;7:167-92.
40. Castaño A. Leyes del despojo, políticas rurales o legislación minguera: algunas reflexiones en torno a Minga de Resistencia Social y Comunitaria. *Bol Antropol*. 2015;30(49):78-97. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v30n49a04>.
41. Fanon F. *Piel negra, máscaras blancas*. [Tres Cantos]: Akal; 2009.
42. Rodríguez Aza ME. *Identidad territorial: apuestas desde el reconocimiento en la Minga Juvenil Nariño* [tesis de maestría]. [Puebla]: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; 2020.
43. Dest A. Desencantarse del estado: confrontando los límites del multiculturalismo neoliberal en Colombia. *Rev Colomb Antropol*. 2021;57(1):17-48. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1374>.
44. Tischler S. *Revolución y destotalización*. México: Grietas Editores. 2013.
45. Holloway J. *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta; 2010.
46. Pashukanis E. *teoría general del derecho y marxismo*. Barcelona: Editorial Labor; 1976.