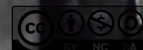


LA CONVERSACIÓN O EL 'INTERACCIONISMO CONVERSACIONAL' PISTAS PARA COMPRENDER EL LADO OPRIMIDO DEL(OS) MUNDO(S)

Artículo de reflexión

<http://dx.doi.org/10.14483/udistrital.jour.c14.2016.3.a03>

SECCIÓN
CENTRAL



Olver Quijano Valencia

Universidad del Cauca / olverquijano@gmail.com

PhD en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Profesor titular de la Universidad del Cauca, Colombia. Par evaluador e investigador asociado Colciencias, Colombia e investigador Proyecto centro de investigación, promoción e innovación social para el desarrollo de la caficultura caucana.

Conversar con usted me da mucha alegría¹

Caminar y conversar ha terminado siendo de mi parte, la observación y recomendación central y casi única para quienes aún buscan orientaciones a la hora de configurar un proyecto y desarrollar una indagación o una investigación en nuestros complejos, conflictivos y esperanzadores escenarios socio-culturales. Después de ciertos movimientos y tránsitos por las convencionales asunciones y prácticas académicas e institucionales y gracias al nuevo-viejo y siempre sugerente contacto con organizaciones, movimientos sociales y con un sinnúmero de hombres y mujeres en especial de pueblos y comunidades, paulatinamente he entendido el valor y la potencialidad del movimiento de 'justicia cognitiva' y de cómo, ciertamente el mundo está constituido por una multiplicidad de locaciones epistémicas y habitado por innumerables sujetos epistémicos, los cuales desde la singularidad de sus apuestas y de sus vidas, continúan de distintas formas, pensando y movilizándolo el pensamiento².

Recientes esfuerzos por entender el valor de las prácticas intelectuales y sus protagonistas, me han conducido inevitablemente a reactivar la memoria, recuperar el origen, refrescar nuestra historia e identificar cómo desde la particular condición de hombres y mujeres en sus lugares, todos tienen un abierto y sugerente horizonte por el cual caminamos con apuestas existenciales, académicas, laborales e intelectuales, posibles gracias a la solidaridad y los afectos de quienes siempre están de nuestro lado. Por esto, las ideas y conquistas de ayer, hoy y de siempre, no son solo un producto del yo, sino, y ante todo, un resultado del nosotros, es decir, son cosas que se concretan gracias al afecto, la vecindad y la solidaridad de mucha gente con la cual hemos tenido la oportunidad de encontrarnos y con-versar, darnos la mano, acompañarnos en las alegrías y en los dolores, y en fin, de hacernos sentir mutuamente parte del mapa de nuestro mundo afectivo y cognoscitivo.

Este tipo de constataciones se inscriben en un horizonte vital que poco o nada tiene que ver con la 'esquizofrenia' teórica y metodológica de los 'tribunales de la razón' y con su excesivo formalismo, enciclopedismo, academicismo y seudorigorismo propios –al parecer– de una irremediable carrera 'loca' tras las 'buenas' maneras de la razón imperial. Todo esto tiene que ver, como ya lo advirtiera Ernesto Sabato (1979), con esos "mitos del rigor [...] esa tendencia a conferir valor mágico a lo que está impreso" y en respuesta al principio 'publica o perezcas' en tanto forma hegemónica de producción, publicación y visibilización, aún en medio de una sociedad predominantemente de tradición oral que privilegia la con-versación como posibilidad para alimentar y movilizar la reflexividad, así como para sanar y dar sentido al mundo³.

Venimos de alguna manera influenciados por la metodolatría, los grandes acervos teóricos y el monopolio del grafocentrismo, al lado del cual están todos los parámetros del enciclopedismo, las indexaciones y los *rankings* internacionales, arquetipos de una parte del fenómeno paranoico que reduce el conocimiento al texto escrito e inobserva otras formas de producción y (re)presentación del mismo. De otro lado, se trata de esta moderna y contemporánea manera de ejercer una especie de endogámica propia de la sociedad de los expertos que actúa a modo de nuevos consejos inquisitoriales configurando el 'comunitarismo autista', en el que,

la mayoría de sus fuentes de reconocimiento o de castigo provienen de la misma comunidad. La publicación de trabajos, por ejemplo, medida clave del éxito académico, depende exclusivamente del veredicto de unos *referees* que son también miembros del mismo colectivo. No hay, en fin, ninguna necesidad real de comunicarse con el resto de la sociedad y de hecho podría ser, incluso, contraproducente. Todas las fuerzas que actúan son, pues, claramente centrípetas (Brey, 2009, p. 32).

1 Apartes de la conversación sostenida con mi vecina Omaira Valencia en uno de los ocasionales encuentros en nuestro pueblo Cajibío, Cauca, Colombia.

2 Los distintos agenciamientos inscritos en esta perspectiva, parten de la premisa según la cual "no hay justicia social global sin justicia cognitiva global", horizonte que reclama la validez de otros conocimientos más allá del conocimiento científico y del eurocentrismo, combatiendo a su vez, el desperdicio de la experiencia y la producción de ausencias derivadas de la monocultura del saber, en tanto práctica asistida por numerosas 'destrucciones creadoras' que han suscitado grandes epistemicidios producto de la defensa a ultranza de una visión científica del mundo que sacrifica otros conocimientos, otros sentidos de vida y otras comprensiones del mundo (Santos, 2011).

3 En el marco de las prácticas intelectuales y frente a la hegemonía del grafocentrismo y del protagonismo de la escritura alfabética y la política de la verdad, importa también considerar que publicar significa ante todo, 'poner en público', y para tal efecto existe una multiplicidad de formas no alfabéticas que significan, son inteligibles y comunicables y, por tanto, dan cuenta de lo que hacen los actores, sus mecanismos cognitivos y experimentales y el carácter intelectual de otras prácticas sociales, generalmente desarrolladas por fuera y más allá del ámbito convencional académico, es decir, al margen de la 'ciudad letrada'.



▲ La chiva de la justicia indígena Nasa. Cauca, Colombia. Año, 2016

Pensar en ‘caminar y con-versar’ como elementos y vías de aproximación al conocimiento en sus diversas formas y en distintos lugares, equivale a valorarlos como prácticas y gestos descolonizadores y como expresiones de ‘justicia cognitiva’, claro está, lejos de los cánones e imperativos disciplinarios, de las instituciones del aprendizaje (escuela, colegio, universidad) y de la metodología disciplinaria, esa que “nos propone una secuencia que deja de lado lo más importante, aquello que no puede ser anticipado en una prospectiva, lo verdaderamente nuevo, transformador. La metodología nos protege contra ello, nos impide conversar y dejarnos transformar por la conversación” (Haber, 2011, p. 25).

Etimológicamente conversación viene del latín *conversari* que significa “vivir, dar vueltas, en compañía” o de *conversatio* que está formada del prefijo con- (reunión), el verbo *versare* (girar, cambiar, dar muchas vueltas) y el sufijo *-tio* (acción y efecto). Por esto, la conversación entendida como la acción y el efecto de reunirse, dar vueltas y rumiar el conocimiento, se contraponen al monólogo y al diálogo direccionado de los discursos magistrales y de los expertos iluminados. Se trata de la con-versación o del versar-con en tanto medio para la conversión o la transformación y para el reconocimiento del otro con capacidad de interlocución y posibilitador del aprendizaje o del aprender como acto consistente

no tanto en recibir una carga de saber nuevo sino de renunciar o poner en duda un saber

previo posiblemente falso [...], es decir, ayudarnos a desconfiar de lo que sabemos, darnos instrumentos para avanzar también en la sustitución de conocimientos (Ospina, 2012: 25-26).

Dar vueltas, rumiar conjuntamente los pensamientos o con-versar, es otra forma de concretar la ‘instancia empírica’ o el ‘estar allí’ de donde se desprende la interpretación soportada en lo que se ve, se siente y se escucha hasta llegar a la descripción textual. Así que hablar, contar, comentar, argumentar, gestualizar, reflexionar, ironizar, narrar, opinar, conceptualizar, replicar, informar, interpelar y en general lenguajear, son actos que revitalizan la imaginación, la experiencia y la interpretación de todos, pues tal como lo han afirmado algunos analistas, sin duda, una sugerente y buena conversación es también una investigación compartida.

Para nuestro interés, la conversación más que una técnica formal que supone guiones y protocolos específicos, sistemáticos y estructurados, se relaciona ante todo, con un hecho vital y una experiencia de interacción determinante en los procesos de construcción y socialización del conocimiento, ese patrimonio común y público de los pueblos, hoy privatizado bajo las figuras jurídicas de los derechos de propiedad propios del capitalismo cognitivo contemporáneo. Así que, más que una técnica de entrevista, como lo han sugerido algunos metodólogos

'progresistas' y ciertos antropólogos, la conversación se asume como un marco social de interacción y de acercamiento a la complejidad de la historia y del mundo de hombres y mujeres a través de la práctica de "acomodar la palabra para intercambiar con el corazón" tal como lo ha sugerido Aldemar Bolaños, comunero y dirigente del pueblo indígena kokonuco, en el Cauca en Colombia⁴.

II

Sin duda, la conversación en tanto investigación compartida se presenta como forma de relacionamiento desjerarquizada que rompe con la asimetría convencional propia de los agentes o de las partes que movilizan el pensamiento desde espacios y posiciones monoculturales, universales y monológicas que (re)producen una lógica (eurocentrismo) y una mirada (ocularcentrismo), soslayando a su vez, la infinitud de ámbitos de pensamiento, las posiciones de sujetos y las emergencias intersticiales. Conversar importa en contextos de heterogeneidad histórico-cultural que dan cuenta de la existencia de una multiplicidad de sujetos epistémicos y de locaciones epistémicas como actores y *locis* de una diversidad de "líneas de fuga" (Guattari, 2013) o como lo sugiere, entre otros analistas, Maurizio Lazzarato (2006, 2007) de "líneas analíticas moleculares", 'agenciamientos de creación', 'camino experimentales de pensamiento', 'focos de afirmación existencial', nuevas actitudes hermenéuticas y en general de la ampliación el canon científico-metodológico y la desacralización del protocolo de la *metodolatría*, todo esto como respuestas a la constitución colonial del mundo, de los saberes, los lenguajes, el cuerpo, la memoria, el imaginario y las disciplinas del conocimiento.

La conversación tiene relación con una especie de polílogo intercultural (...) en tanto no se trata de la bidireccionalidad del encuentro en el que nuevamente la tradición occidental fuera el único punto de referencia, sino de una multidireccionalidad. Se trata de una diversidad (*poly*) de racionalidades o *logoi* que entran en contacto sin la dominación por el *logos* greco-occidental (Estermann, 1998, p. 35).

Contrariamente, se busca conversar o lenguajear como forma de acercamiento a pensar con conocimientos, historias, memorias y actualidades de la diferencia, práctica inscrita en el horizonte de la diferencia epistémico-cultural o en el principio y

4 Esta expresión-concepto corresponde a la definición de trueque aportada por Aldemar Bolaños en el marco del seminario "Trueque o el valor de la solidaridad", desarrollado en la Universidad del Cauca en noviembre de 2007, la que por su sentido, significado y fineza literaria, la hemos tomado también como forma de conceptualizar la conversación o el interaccionismo conversacional.

la práctica de la 'justicia cognitiva' según la cual, la salida está en los 'diálogos' interculturales y postimperiales en tanto "no podemos ampliar el horizonte de las posibilidades sin ampliar el horizonte de las inteligibilidades" (Santos, 2011, p. 18). Todo esto implica la necesidad de convivir con diversas formas de pensamiento sin el sometimiento exclusivo a la hegemonía epistemológica de la ciencia occidental y en el escenario universitario, muchas veces conservador, hermético y sin aperturas frente al desafío de pensar, construir y practicar el conocimiento de manera compleja, transcultural y transdisciplinaria.



▲ Emprendizajes sobre el café. Cicaficultura, Cauca, Colombia. Fotografía: Alex Audivert. Año, 2015

Sin embargo, y para efectos de la política del nombrar, propia del ámbito académico, reivindicar la conversación alude también a una suerte de posicionamiento del 'interaccionismo conversacional', de la 'conversación colaborativa' o de la "conversación indisciplinada" (Haber, 2011), en la cual lo que justamente está en juego es la pregunta por los contenidos, los lugares, los actores, las formas y su capacidad de interlocución e interpelación en la conversación. Tales asuntos y desafíos implican ante todo, aperturas y la ampliación conversacional siempre contrapuesta a la profundización del campo de batalla, pues al parecer, existe

una ley del más fuerte de las culturas en nuestros tiempos, que involucra todo diálogo de culturas, visiones y credos, y que trata de forzar el diálogo para atender las necesidades del Occidente moderno y sus extensiones en el no Occidente. Bajo cada diálogo de visiones subyace un diálogo oculto de desiguales. Una cultura con un lenguaje de diálogo desarrollado y asertivo a menudo domina el proceso de diálogo y usa este para canibalizar la cultura con un lenguaje de diálogo de bajo perfil, acallado y suave (Nandy, 1987, pp. 14-15).

Se trata de cambiar nuestro entendimiento para posibilitar cambios en el mundo como de poner en

tensión los esquemas de inteligibilidad para ampliar la mirada y las percepciones del mundo, pues “si no ampliamos la conversación con la humanidad, la alternativa es la guerra” (Santos, 2011, p. 20).

Dicho de otra manera y reivindicando ciertas premisas feministas, las prácticas conversacionales como tácticas y formas de interpelación, también se inscriben dentro de las opciones que preconizan y advierten cómo “la alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones en la epistemología” (Haraway, 1991, p. 329). Para nuestros propósitos, se trata de la activación política y epistemológica de la conversación como escenario para movilizar la imaginación, (re)crear salidas y avanzar en la construcción de léxicos, lenguajes, imágenes, conceptos, medios, nominaciones, activismos, concepciones, categorías, representaciones y analíticas para pensar la diferencia, consolidar el pensamiento y la práctica relacional, transicional y pluriversal.

También en esta perspectiva conversacional se busca participar e incidir en los cambios de las condiciones de producción del conocimiento referidas en primer lugar a la expansión del rango de sus productores más allá de la academia, lo que implica la transformación de los lugares y contenidos de la teoría y de su forma. En segunda instancia, estos cambios hacen alusión al hecho de que “la teoría social contemporánea se está quedando corta en imaginar tanto las preguntas que habría que hacerse sobre las problemáticas claves del presente, como las posibles respuestas a estas” (Escobar, 2014, p. 39). Más que el diálogo, se requieren nuevas formas y espacios conversacionales o del versar-con en tanto medio para la conversión o transformación y para el reconocimiento del ‘otro’ como interlocutor y posibilitador del aprendizaje, pues como lo advierte este pensador colombiano siguiendo al sociólogo hindú Nandy (1987),

[...] todo diálogo de culturas, tiene que comenzar con las categorías de la víctima, incluyendo sus concepciones alternativas de libertad, compasión, justicia, etc., ya que estas categorías desechadas contienen pistas cruciales para entender el lado reprimido del mundo [...] No es posible un diálogo efectivo con aquellas culturas que reclaman un monopolio sobre las formas de entender la compasión, la ética, la democracia, la razón. Más aún, es frecuente que la cultura con el lenguaje más asertivo del ‘diálogo’ (en términos ‘rationales’ o ‘científicos’ termina imponiéndose en el llamado diálogo. El diálogo se convierte en así, desde su inicio, en la forma de ganar la batalla (Escobar, 2014, pp. 49-50).

Activar la conversación en medio de la parafernalia institucional y discursiva del ‘diálogo de saberes’ – generalmente convertido en un monólogo–, interesa como arma de legítima defensa y grilla de entendimiento tanto de los sistemas de representación, las visiones de mundo y las percepciones del mundo inmediato, los universos sensoriales y la organización política, como de las maneras de pensar y sentir, el tipo de estructuras y relaciones con otros y con el entorno socio-natural, los usos y significados culturales y, claro, de lo que los sujetos y los lugares dicen.

Indudablemente, la activación política, epistemológica y pedagógica de la conversación se relaciona también con lo que algunos han denominado “la superioridad de la intuición sobre la abstracción” o el poder de la “inteligencia iletrada, rica en intuiciones, esa que ni siquiera necesita defenderse de los ataques que le lanzan los eruditos: les arroja dádivas desde el trono con una mueca sarcástica” (Serna, 2012). Significa entonces y sin duda, que el interaccionismo conversacional contribuye igualmente a romper la abstracción.

Este escenario posibilitador del conocimiento de la complejidad histórica y la vida de los sujetos, no solo tiene que ver con el intercambio verbal sino también con el acercamiento a la comprensión del universo simbólico, sensorial, espiritual, corporal, relacional y material donde importan tanto los datos discursivos como los argumentos, comentarios, narraciones, gestos, risas, tensiones, sueños, enojos, sentimientos, afectos, esperanzas, apuestas y luchas ontológicas. Conversar significa estar con y en medio de sujetos, objetos, lugares, ambientes y relaciones, todo dentro de una atmósfera, un espíritu y un clima cognitivo, donde es posible aprehender dimensiones solo observables a través del acercamiento afectivo.

La conversación es entonces, lo que da o produce el clima y el acercamiento afectivo, es decir, la práctica relacional, perspectiva que establece una suerte de red de interactuaciones, interrelaciones e interseccionalidades de conocimientos, saberes, visiones y sistemas de representación como respuesta natural al carácter relacional y conversacional de la condición humana, pues sin duda, “no hay seres discretos autocontenidos que existen en sí mismos o por su propia voluntad, sino, un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día tras día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no humanos (Escobar, 2014, p. 100). Todo esto, claro está, en medio del ineludible ‘surgimiento’ y posicionamiento de voces, conocimientos, prácticas, lenguajes y estrategias de sujetos, procesos, organizaciones y movimientos sociales de distinta naturaleza, escenarios de activación política de la relacionalidad, el

pluriverso y la comunalidad, claves en procesos de diseños existenciales y en el marco de las diversas luchas por la vida, es decir, de las 'luchas ontológicas', donde también es clave la interacción y el entrecruzamiento de conocimientos, saberes y visiones de mundo.

Conversamos, hablamos y escuchamos para aprender, esta vez en la fuente y desde otros registros, es decir, sin imponer los marcos culturales, las analíticas y las categorías, siempre abiertos al acontecimiento y también a la experiencia antropológica,

[...] que es una manera de desprenderse de las familiaridades perceptivas para volver a asir otras modalidades de acercamiento para sentir la multitud de mundos que se sostienen en el mundo [...] Inventa de un modo inédito, el gusto la escucha, el tacto, el olfato. Rompe las rutinas de pensamiento sobre el mundo, apela a despojarse de los antiguos esquemas de inteligibilidad para inaugurar una ampliación de la mirada (Le Breton, 2009, p. 16).

El desprendimiento y las mudanzas son parte de las consecuencias derivadas del acto conversacional, el cual también nos ayuda a poner en tensión nuestros archivos y percepciones, generando a su vez, aperturas y posibilidades para combatir el desperdicio de la vasta experiencia social y de toda construcción humana, estableciendo otras formas de mirar y significar el mundo. La conversación como el viaje ejerce también en nosotros el efecto de la conversión.

Abrirse a la interpelación en esta suerte de gran o ampliada conversación, es asumir el mundo y los lugares como escenarios de evidencias múltiples donde hombres, imágenes, mujeres, procesos, prácticas, representaciones y valoraciones nos empujan a aprender, aprehender y desaprender, es decir, a generar grandes afectaciones en nuestras vidas y en nuestros proyectos. Sin duda y tal como lo afirma Haber (2011, p. 19),

la escuela que nos enseña a aprender es la conversación. Con la actitud de reconocimiento de la conversación, permitiendo que la conversación nos interpele (por ello es auténtica) y nos toque (de allí que sea una táctica), podemos aprender la aptitud del aprendizaje.

En definitiva, la conversación se constituye en un modo de conocer y constatar lo que conocemos, de hacer agregados a nuestro horizonte cognitivo y existencial como al establecimiento de nuestras relaciones entre las palabras y las cosas, los sujetos, las acciones, las biografías y las historias, donde es indispensable dejarse habitar por los flujos conversacionales, siempre bajo una actitud de apertura en la cual se trata de devenir en actores y creadores de experiencias, significados, valores, categorías de análisis, lenguajes para juntarnos, reconocernos y transformar nuestras percepciones y mundos. En este horizonte, los 'otros' y sus voces tienen efectos transformadores, lo que implica tomárselos en serio, es decir,

▼ Voces y abrazos *aymara*, Bolivia. Fotografía: Olver Quijano Valencia. Año, 2015





▲ Universidad para movilizar las sabidurías. Universidad indígena boliviana *Aymara Tupak Katari*, Bolivia. Fotografía: Olver Quijano Valencia. Año, 2015

escuchar en el otro cultural la verdad en tanto verdad, no simplemente en tanto relato, es algo que la disciplina no puede acometer. Tomarse en serio la diferencia es solo posible cuando el domicilio ha sido desplazado desde el lugar hegemónico de la disciplina hacia la diferencia, es decir, la diferencia desde espacio-tiempos otros (Grosso, 2011, p. 28).

Esta práctica para seguir aprendiendo, más que insistencia disciplinaria y disciplinante, tiene relación o hace parte de cierto éxodo del *statu quo* disciplinario, institucional y académico e integra el horizonte de búsquedas y valoraciones de prácticas intelectuales, generalmente ubicadas en el afuera escolar; epicentro también del conocimiento conversado.

III

La conversación hace parte de procesos abiertos a afectaciones y transformaciones sustantivas de nuestras vidas. Por consiguiente, tiene efectos no solo ontológicos sino políticos y epistémicos en la medida en que otras percepciones, valoraciones, visiones, voces y lenguajes empiezan a habitar nuestro mundo, muchas veces desvaneciendo y desmontando imágenes y estereotipos de sujetos,

colectivos y procesos que reconocemos sin el previo conocimiento. Nos permite entonces la sustitución y complementación de conocimientos, pues la conversación representa una zona de contacto, una herramienta interpretativa y un “ejercicio autodidáctico –en términos de instrucción y construcción del sí mismo– [...] y posibilidad expansiva, creativa y cultural del ser humano o forma de autoadherirse al mundo, a su lógica a su praxis” (Vélez, Ruíz y Zuleta, 2012, p. 87).

La práctica conversacional como interacción y mediación social no solo alude a un conjunto de competencias comunicativas de los actores sino que representa opciones para el establecimiento de relaciones de cooperación y solidaridad, la movilización de urdimbres conversacionales y la asunción de los órdenes culturales como numerosas redes de conversación. Constituye asimismo, un medio para la definición de complicidades, afinidades, solidaridades, posturas y proyectos, pues en el conversar, hablar a otr@s y hablar con otr@s,

[...] hay un nivel expresivo-dialógico que incluye ‘el pudor de meter la voz’ y, al mismo

tiempo, 'el reconocimiento del efecto autorral de la escucha' y, finalmente, el arte de escribir, o de filmar, o de encontrar formatos al modo casi del *collage*. Hablar después de escuchar, porque escuchar es también un modo de mirar, y un dispositivo para crear la comprensión como empatía, capaz de volverse elemento de intersubjetividad. La epistemología deviene así una ética. Las entrevistas un modo del *happening*. Y la clave es el manejo sobre la energía emotiva de la memoria: su polivalencia más allá del lamento y la épica, y su capacidad de respeto por las versiones más allá del memorialismo de museo (Rivera en Gago, 2015).

A su vez, el ejercicio conversacional nos ayuda a disminuir la brecha cognitiva de los innumerables desconocimientos que nos asisten sobre los fenómenos y su comportamiento espacio-temporal, pues también, por ejemplo, las comunidades representan entornos epistémicos que imponen desafíos a nuestra comprensión e inteligibilidad. No solo se trata de la forma tal vez más básica y elemental de comunicación y aprendizaje sino también de un escenario y medio para encontrarnos, reencontrarnos y sin duda, recuperar la alegría de vivir y volver a vivir en lo básico.

En este sentido, la conversación tiene que ver con la investigación indisciplinada como pretexto para re-pensarnos relacionamente desde otros lugares distintos a los formales, institucionales y convencionales. Son ellos los lugares de "reconocimiento, de aprendizaje y de solidaridad" (Grosso, 2011, p. 18), es decir, espacios de

una exploración, una aproximación [...] un conocer que nos revela cuán poco conocemos, y nos propone relaciones concretas y a concretar. [...] Al reconocer reestablecemos relaciones entre las palabras y las cosas. Reconocer es asimismo aceptar que las cosas son distintas a como las creíamos" [...] La escuela que nos enseña aprender es la conversación [...] Aprender es conversar (Grosso, 2011, p. 19),

y mover flujos (acciones) de solidaridad o corrientes afectivas orientadas a la producción y reproducción de la vida.

La conversión y conmoción provocada por la conversación entendida por algunos como técnica de entrevista formal o artefacto técnico y por otros como forma de relacionamiento distante de los cánones y protocolos de la institucionalidad académica



▲ Los saberes de la mano Comunidad Kichua de San Clemente, Ecuador. Fotografía: Samir Salgado. Año, 2009

e investigativa, se inspira en lógicas en las que, en principio, se diluyen las jerarquías, los tiempos y cronogramas y se privilegia la relación social y la no directividad. Entonces más que direccionalidad preestablecida se prefiere el mundo afectivo y su activación relacional como posibilidad de adentrarse en la lógica cultural y en la vida social en sus diversas dimensiones o en la multiplicidad de mundos de la vida humana.

Consiste en una práctica y en un texto configurado por diversos actores en una relación social mediada por discursos compartidos, pero ante todo por ese “sutil intercambio de palabras, de silencios, de gestos, de palpaciones, que permiten aflorar las más sentidas ideas, ensoñaciones, sentimientos, incongruencias que habitan nuestro interior. La conversación –no la habladería–, es abertura, es confrontación y es apropiación” (Zapata, 1997, p. 147). De ahí que, también exista una inevitable relación entre conversación, vida, memoria y corporalidad, derivando complicidades, vecindades y solidaridades con posiciones, siempre importantes en los distintos planos y escalas de agentividad socio-política y en procesos de construcción de conocimientos y saberes como en la definición de salidas a acuciantes problemas derivados, no solo de la herida (neo)colonial sino del ejercicio de formas legítimas de defensa y del ejercicio de la cotidianidad festiva.

En tal perspectiva, hablamos de los lugares, contenidos y ante todo, de los sujetos de la conversación, pues los protagonistas no son los habituales representantes del conocimiento experto con el respaldo de sus múltiples credenciales, sino de una multiplicidad de sujetos en lugares concretos, creando y facilitando condiciones y espacios de conversación con y entre investigadores, comunidades locales, colectivos populares, academias críticas, intelectuales, artistas y creadores independientes, activistas, movimientos sociales, mujeres, jóvenes, obreros, niños, campesinos, comerciantes, dirigentes, comuneros, migrantes, entre un profuso conjunto de sujetos que paulatinamente contribuyen a desconcentrar el poder y el saber atribuido a los dirigentes y a las prácticas vanguardistas, para volver la mirada a la gente común con sus historias, pensamientos, tradiciones, apuestas, identidades y actualidades. Es esta la apuesta desde donde se contribuye a eliminar el ejercicio de mirar siempre hacia arriba, práctica que “nos embotó la capacidad de ver, de escuchar, de sentir las alegrías y los dolores de los de abajo” (Zibechi y Hartd, 2013, p. 129), horizonte en el cual es posible imaginar y movilizar el autoaprendizaje, la autoeducación, la autonomía y la horizontalidad, así como el acto de mo-verse y dar carácter, contenido y colorido a los actos y pensamientos.

La conversación con múltiples actores y sujetos se convierte en escenario de la economía de la generosidad, esa práctica de los dones, los afectos y los regalos que deriva en compartir códigos, experiencias, técnicas, lecturas, alianzas, historias, deseos, emociones, y en general, saberes anclados en la vida cotidiana, la “sacralidad del mundo, el alma de las cosas, y las místicas como distintas maneras de expresar lo que para el estatuto científico constituye el epítome de la alteridad” (Haber, 2011, p. 28). En síntesis, se trata de sujetos, contenidos y lugares de la conversación distantes de los concebidos por la tradición científica, es decir, de los académicos, eruditos y letrados; de lo alfabético-crítico y de la escuela-academia, respectivamente, para dar cuenta de otros actores, otras grafías, códigos y superficies como de otros espacios extra-escolares, lo que incluye comunidades como entornos epistémicos. No estamos hablando entonces de un diálogo convencional, pues,

[...] no es una conversación instrumental para recabar información acerca de cómo estos sujetos otorgan sentido a la realidad. Es una conversación con los sentidos otros de la realidad, una conversación que interpela y, a la corta o a la larga, conmueve. En segundo lugar (pero no necesariamente en segundo término) es una conversación con movimientos sociales y comunidades locales, es decir, colectivos políticamente movilizados para hacer frente al poder hegemónico. Nuevamente, no se trata de describir cómo los pobres o campesinos se organizan para obtener beneficios del Estado. Todo lo contrario. Es someterse al aprendizaje de la teoría que en esos contextos ya se construye a contrapelo del discurso hegemónico, debiendo desprenderse del lenguaje hegemónico, ejercerle violentación simbólica (Grosso, 2011). Insisto, no para describir esa teoría, sino para tomársela en serio, y transformarse en esa conversación. En tercer lugar, es una conversación en una relacionalidad ampliada, que incluye actores que nunca serían tomados en cuenta como tales por el protocolo metodológico. Me refiero a los dioses, los muertos y las almas que habitan el mundo nuestro y nos agencian; pero también a los espectros de la violencia que nos habitan y agencian en las huellas (silencios, espíritus, ausencias) que no dejan de acechar molestando la paz de la razón (Haber, 2011, p. 30).

Le asiste al interaccionismo conversacional el carácter informacional como de interpelación, conmoción y aprendizaje en distintos códigos y contextos, pero ante todo, se distingue como tecnología de sociabilidad y mecanismo de activación política de la relacionalidad o de esa suerte de red de interrelaciones y



▲ Los legados de la fiesta del sol Comunidad *Kichua* de San Clemente, Ecuador.
Fotografía: Olver Quijano Valencia. Año, 2009

materialidades desde donde se puede entender que no hay seres y ordenes culturales discretos y auto-contenidos sino en permanente enactuación, interrelación e interculturalización, muestra de que nuestras vidas, procesos y realidades son, radicalmente relacionales y, por tanto, es imprescindible considerar su valor y potencialidad en tanto condición de posibilidad y horizonte de esperanza e inteligibilidad.

Lejos de la práctica de excavación, muchas veces sin permiso de comunidades o colectivos, o del extractivismo académico e investigativo, la conversación constituye un medio para abandonar las familiaridades perceptivas, compartir experiencias de todo orden, analizar procesos, hitos y acontecimientos así como construir solidaridades y afianzar afinidades políticas, socioculturales y epistémicas, reafirmando muchas veces el valor de la tradición, lo consuetudinario y lo común. Justamente,

por eso son tan importantes los saberes de la tradición, los rituales y las ceremonias. Aunque parezcan a veces irracionales, lo más probable es que contengan secretos nacidos de la observación, la percepción y la intuición, que no han alcanzado la claridad del razonamiento (Ospina, 2012, p. 74).

Suficientes razones para seguir conversando en medio también de la necesidad de crear y recrear una política del lenguaje y de nombrar sin distorsionar; especialmente en escenarios singulares convertidos paulatinamente en 'precipicios de la teoría', donde y en cualquier caso,

necesitamos inventar nuevas metodologías de producción del conocimiento y una nueva imaginación política capaz de confrontar la lógica de la guerra, la razón hetero-colonial y la hegemonía del mercado como lugar de producción del valor y de la verdad [...] Se trata de modificar la producción de signos, la sintaxis, la subjetividad. Los modos de producir y reproducir la vida (Preciado, 2014, p. 13).

Contrariamente a las múltiples consideraciones, asunciones y recomendaciones canónicas proporcionadas por metodólogos y analistas respecto a la forma de abordar, desarrollar, registrar, transcribir y analizar los datos orales –y no orales– conversacionales, como ya hemos indicado, la conversación más que una técnica de entrevista formal o artefacto técnico orientada por directrices, guiones y protocolos formales, sistemáticos y estructurados, se asume desde una perspectiva relacional, indisciplinada y de(s)colonial como una experiencia de

interacción y un terreno de acercamiento al conocimiento de la complejidad histórico/social.

Entonces, no es nuestra intención proporcionar lineamientos acerca del ambiente conversacional, la estructura, los turnos de palabras, la duración, los análisis de formas lingüísticas y no lingüísticas, los sentidos conversacionales, la obtención de los datos conversacionales, el registro auditivo y audiovisual, los perfiles de tal ejercicio, los equipamientos de grabación, las formas de transcripción de los datos recogidos, las guías de conversación y, entre otros, la escritura del ejercicio de palabrear o su inserción en un informe de investigación⁵.

Contrariamente, más que seguir protocolos y cánones metodológicos para el desarrollo de conversaciones como forma de ampliar la inteligibilidad y concretar inferencias conversacionales, se trata de reivindicar y dar mayor sentido a una de las actividades más básicas y susceptibles de abordar en la perspectiva del aprendizaje, la cooperación, la (re) creación y en suma, de la ampliación de los referentes existenciales, políticos y socio/culturales. De ahí que “ello supone, de un lado, pensar la conversación no como un guion de preguntas estandarizadas y encadenadas sino como un marco social dialógico de producción de discursos” (Devillard, Franzé y Pazos, 2012, p. 368) por medio del cual consolidamos una visión más amplia de lo conocido y desconocido, construimos la lógica de la afinidad, nos acercamos a la constatación y comprensión

5 Empero, son muchas las inquietudes sobre la escritura de la interacción conversacional ante lo cual y siguiendo a especialistas en este tópico, podríamos entre otras cosas decir que, este acto constituye una oportunidad de escritura de la situación de la investigación, pues “la escritura es una parte de la conversación. Me refiero a que la escritura de la situación es acerca de la conversación. No es que la escritura tenga como objetivo representar a la conversación, sino que es una narración de la conversación y de los que nos sucede en ella. Así como la conversación produce una mudanza en la escritura, la escritura es acerca de la mudanza. [...] No es el objeto de la escritura representar a la conversación, sino ser parte de ella. Una multitud de seres, algunos de ellos humanos, toman parte de la conversación. Ellos se agencian unos a otros en la conversación, y devienen lo que son en ella. La escritura no es algo que hagamos acerca de esa conversación, sino como parte de ella. No la representa sino que participa de ella. Gran parte de la conversación queda siempre fuera de la escritura, pues la conversación discurre por una multitud de canales de expresión y comunicación, sólo algunos de los cuales son lingüísticos y, de estos, sólo algunos pueden ser escritos mediante alfabeto. Escribir la conversación interviene en ella nombrando lo innombrado y poniendo en ese flujo lo que ya es conocimiento en otro, pero tal vez no lo era para nosotros, es decir, acusamos en la escritura la medida del reconocimiento (1+2+3). La escritura tiene el sentido poético de crearnos nuevos lugares en mundos que nos son nuevos porque nos eran otros. Fijamos, en la escritura, nuevos domicilios (Haber, 2011, pp. 26, 27).

de la heterogeneidad de conocimientos, universos simbólicos, sabidurías y formas de vida, para recuperar paulatinamente el sentido y la alegría de volver a vivir en lo básico, el potencial de la “micro-política doméstica” (Toledo, 2014, p. 30), el viejo y nuevo sentido común y la riqueza de la experiencia y construcción sociocultural.

IV

Con todo esto, ¿qué es entonces lo que hemos venido aprendiendo en este ejercicio vital de caminar y conversar en múltiples locaciones con distintos actores y entre prácticas académicas e intelectuales?⁶ En principio y desde el horizonte de la ‘justicia cognitiva, diríamos con seguridad, que nuestras fuentes del conocimiento siempre estuvieron en casa, en el ‘afuera escolar’, pues antes de

6 Para nuestro interés y desde la perspectiva de la justicia cognitiva, las prácticas intelectuales constituyen la contracara de las prácticas académicas oficiales, letradas e institucionales y, por tanto, se conciben como lo que hacen los actores o el conjunto de mecanismos cognitivos y experimentales de la gente en relación con los entornos no humanos. Generalmente, se asocian con el carácter intelectual de otras prácticas sociales expresadas en actividades concretas y situadas o maneras-lugar específicas de dar sentido al mundo, localizadas en el afuera escolar y en las intersecciones entre ‘adentro’ y ‘afuera’. Estas tienen que ver con lo que algunos peyorativamente han asumido como ‘prácticas de menor dignidad’ o ‘documentos menores’, las cuales distinguen otras fuentes, otros actores y por tanto suponen otras formas, otros contenidos y otros lugares congruentes con las prácticas de vida y en suma con formas de experimentación creativa en otros escenarios y con otras interlocuciones. A su vez, las prácticas intelectuales implican otras formas y modos de publicar (de poner en público) más allá de lo alfabético-crítico o de lo letrado. Un mapeo general a mano alzada y absolutamente insuficiente sobre estas prácticas intelectuales en nuestro Sur global, nos muestra entre otras, las siguientes: movimientos sociales y agenciamientos socioculturales, tradición oral, prácticas y creaciones artísticas diversas, vertientes y trayectorias intelectuales afro, afrodiáspóricas e indígenas; corporalidad, pensamiento y tejido comunitario; humor gráfico, cine y cineastas; ritualidad, magicalización y espiritualidad; ‘saberes de la mano’, conversaciones o interaccionismo conversacional. Se suman a estas la teorización visual o teoría iconográfica como experiencias de educación popular y animación sociocultural; experiencias sociales, conocimientos locales, redes sociales, contrahistorias, calendarios productivos, planes de vida, centros de interpretación, redes de relaciones, rutas de saber, fiestas y rituales, asociatividades, mapas de actores, cartografías del despojo, entornos familiares, consejos comunitarios, mapas socioambientales, memorias bioculturales, muralismo del conflicto, territorios, emprendizajes culturales, organizaciones, comunidades de pensamiento, agenciamientos gubernamentales, mapas de diversidad, historias locales, prácticas gastronómicas, pensamiento comunitario, trueques, empresas y mercados, negredumbres, palenques literarios, y, entre otras, las nuevas/viejas ‘maneras de la razón’ como la vasta y dinámica diversidad de prácticas situadas en los márgenes de la ‘ciudad letrada’ o en su defecto, diferentes y distantes del pensamiento alfabético-crítico.



▲ Aprendiendo de prácticas comunales en la comunidad *Kichua* de San Clemente, Ecuador.
Fotografía: Olver Quijano Valencia. Año, 2009

nuestros contactos con la institucionalidad escolar oficial y en medio de ella, nos hemos beneficiado con el saber de nuestros padres, herman@s y demás familiares, también con los conocimientos de vecin@s y de todos l@s amig@s de distintas edades, generaciones y condiciones con los cuales hemos aprendido y sigo aprendiendo a tramitar la vida en su dolor, pero también en sus fiestas y alegrías. En esta escuela vital que permanentemente construimos y reconstruimos con la gente, vamos aprendiendo el valor inmenso de la amistad, la cooperación, la fiesta, la conversación, el trabajo, la vecindad, la imaginación, la música, la rumba, la sonrisa aun en medio del dolor que nos agobia, y en general, la importancia de la solidaridad en la intensidad de la vida, pero asimismo en la muerte, momento en el cual también requerimos de la presencia y del afectivo y efectivo don del abrazo. Vivir los distintos lugares y el acto de tender redes desde la conversación, ha sido también la verificación de cómo no somos solo depositarios del sufrimiento sino también del valor de tener una sonrisa y un apretón de manos siempre disponible para reactivar las energías y esperanzas.

Hemos venido aprendiendo mucho de las innumerables conversaciones con indígenas, campesinos o agrodescendientes, estudiantes, afrodescendientes, académicos, mujeres, obreros, intelectuales, mayores, jóvenes, niños y niñas y en suma, de todos aquellos y aquellas con quienes nos encontramos en el camino y generosamente comparten sus lógicas, prácticas y conocimientos, siempre pensando en que tienen algo que decirle al mundo. Con ellos y ellas, sin tantas racionalizaciones practicamos la conversación contra el desgarramiento, la renovación en la búsqueda y como acto de fe en cumplimiento de una especie de asignatura pendiente, tarea que pasa por la imperiosa necesidad de descubrirnos en nuestras potencialidades y singularidades, lo que implica un diálogo de la memoria con el presente y con todo lo que nos constituye, es decir, sin menospreciar la noble tradición agraria y su generosidad, los aportes de la comunalidad y entre otros, las contribuciones de hombres y mujeres, empeñad@s en demostrar que no somos ni una anomalía y menos una manifestación o encarnación de la inferioridad y del absurdo.

Imposible dar cuenta de los múltiples aprendizajes y emprendizajes suscitados y derivados de diversos ejercicios conversacionales como de innumerables caminadas y viajes. Empero, y a modo de ejemplo, veamos algunas muestras de estos legados de ciertas prácticas e iniciativas desarrolladas desde el ámbito universitario en diálogo con comunidades, comuneros, activistas y organizaciones en este proceso transicional donde paulatinamente ya no vemos lo propio y lo cercano con los ojos ajenos, ni con la arrogancia y las manías de los imperios (Ruíz-Navarro, 2103).

Entre los aprendizajes y las cosas que nos van quedando claros, podemos resaltar algunas identificadas en el marco del desarrollo de un “proyecto centro de investigación, promoción e innovación social para el desarrollo de la caficultura caucana”, el cual centra su interés en la “generación de soluciones creativas ante los conflictos y dificultades sociales que cotidianamente viven los hacedores del campo. Este centro se teje con las comunidades y organizaciones sociales para pensar en los actores rurales, sus familias y los territorios como espacios donde se cultiva el café, pero sobre todo donde se cultiva la vida” (Cicaficultura, 2015), enfatizando en los componentes territorios sustentables y agroecológicos, comunicación y educación intercultural y economía social y solidaria⁷.

En particular, en el componente de educación intercultural hemos aprendido que parte del problema escolar consiste en que muchas veces se enseña mucho y se aprende poco o no se aprende. También vamos entendiendo que la educación intercultural más que un programa especial de formación, tiene que ver con una suerte de gran conversación y un proyecto también para hacer más cosas que se parezcan a nosotros, donde lo concerniente al café y a la caficultura, ameritan movilizarse en la práctica escolar entendida como diálogo, interacción e intercambio cultural.

Este esfuerzo interinstitucional e inter-organizacional también nos ha mostrado que una cosa es el café –el producto comercial, la dinámica finca/empresa y mercado– y otra es la caficultura –la finca-escuela, el territorio, el hábitat, el entramado cultural y las culturas que cambian grano a grano–, donde los caficultores, además de producir café, también generan conocimientos, es decir, concepciones, visiones y prácticas comprometidas con la cultura, la vida y la paz. Es decir, que las comunidades,

colectivos, grupos y asociatividades cafeteras son también entornos epistémicos o lugares y formas de configuración de conocimientos.

Ciertamente, en tanto sujetos epistémicos, los cafeteros enfrentan también la lógica y la práctica del costo beneficio –más con menos– a través de la lógica y práctica del menos para más (menos producción pero más agua, más biodiversidad, más tranquilidad, más vida). Todo esto posible por el hecho de asumir las fincas como concentraciones biodiversas o espacios para avivar lo distinto, los desarrollos de la tecnología propia y la movilización de la apropiada, la conciliación de los territorios para que todos ganen, la co-relación entre tradiciones y tecnologías para la sustentabilidad, la adaptación frente a los cambios de la producción y el consumo, la disposición para ‘meterse’ en el cuento de la transición del cultivo a la tasa, la práctica de no cosechar todo, porque otras especies también comen, las reflexiones acerca de ¿por qué producimos y consumimos, pero también, por qué producimos y no consumimos?, la innovación como práctica para la pervivencia, la no formalización de las actividades productivas también como garantía de sostenibilidad, y entre otros aspectos, las iniciativas para saltar la intermediación comercial, la distinción de los tiempos fríos en el proceso productivo, el rescate estratégico del policultivo en medio de la práctica institucional del monocultivo, los cafés especiales en familias especiales y la perspectiva política de enfrentar la crisis y el problema del pacto cafetero, mediante pactos vecinales, veredales y zonales. Todo esto hace parte de las muestras de lo que hay detrás del café, las caficulturas y los cafeteros, es decir, de sus proyectos, sueños y singularidades.

También nos han proporcionado pautas acerca de cómo proteger adecuadamente los parámetros culturales-naturales y el manejo cultural del suelo frente al manejo corporativo agro-industrial, es decir, la tensión creciente entre asociatividad y corporativismo trasnacional. Hemos ratificado con ellos la importancia de la familia en tanto espacio de aprendizaje, memoria y, en general, reserva fundamental para tramitar la vida. Venimos conociendo además, lo que pasa en tiempos de cosecha o sus dinámicas socioculturales, es decir, el crecimiento de las fiestas, las riñas de gallos, los encuentros festivos familiares y vecinales, bingos comunales, y en fin, la fiesta como paliativo y eslabón del proceso socio-productivo local y zonal. En algunos encuentros aprendimos que es imposible y hasta impertinente enseñarles a las comunidades qué es la biodiversidad, la comunidad y la asociatividad, y por tanto, que muchas veces es inconveniente la receta, en tanto los expertos también están en las fincas y en las comunidades. De ahí que no hay que empoderar a nadie, pues esto en los lugares es casi natural y muchas veces nuestras campañas podrían ser un

7 Se trata del proyecto “Centro de investigación, innovación y promoción para la caficultura caucana”, desarrollado actualmente como iniciativa de la Universidad del Cauca en cooperación con el Comité Departamental de Cafeteros del Cauca y con la Gobernación del departamento del Cauca, Colombia, en el marco del Sistema General de Regalías - SGR.



▲ La fiesta en el pueblo Karanki. Ecuador. Fotografía: Olver Quijano Valencia. Año, 2011

insulto a la inteligencia comunal y de comuneros. Son estas pequeñas muestras, expresiones acerca de la grandeza de los pequeños caficultores.

Otra experiencia y espacio para (re) pensar y seguir conversando sobre el presente-futuro de nuestros pueblos y acerca de nuestro lugar en el mundo, lo constituye el seminario “Tramas y mingas para el buen vivir”, donde se hacen esfuerzos por apreciar la diversidad epistémico-cultural, las singularidades socioculturales y sus efectos transformadores⁸. Asumido como una gran conversación a través de mingas o espacios temáticos orientados por varios

⁸ El seminario “Tramas y mingas para el buen vivir” es el nombre de un sugerente curso o seminario final del Programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la Universidad del Cauca, constituido como una cátedra abierta al público y desarrollado cada dos años, al cual confluyen muchas personas, siempre con el ánimo de establecer un diálogo entre prácticas académicas/institucionales y prácticas intelectuales ubicadas por fuera de la ‘ciudad letrada’.

sabios espirituales, líderes y lideresas, dirigentes sociales, indígenas, campesinos o agrodendientes, estudiantes, afrodescendientes, artistas, mujeres, profesores, obreros, niños y niñas de distintos lugares de nuestra América, este espacio ha permitido movilizar pensamientos, acciones y saberes contra el pensamiento único y contra las prácticas hegemónicas⁹. Los diversos encuentros y conversaciones han permitido análisis y aprendizajes en torno a proyectos en la defensa de la vida,

⁹ Acudiendo a la minga como una forma y tradición indígena de (re)encuentro, trabajo comunitario y en general como una ‘fiesta socio-productiva’ donde prevalece el sentido de lo común, la reciprocidad y las redes de apoyo y solidaridad por encima de la individualidad y el interés rentístico, el seminario adoptó esta denominación por el valor que encierra en tanto práctica para favorecer y dinamizar este encuentro afectivo y cognoscitivo. Por tal razón, se distinguen varias mingas de trabajo y pensamiento en las cuales intervienen diferentes invitados, quienes en ejercicio de caminar y movilizar la palabra comparten sus visiones, análisis, lógicas, apuestas y cosmovisiones.

la salud, la agroecología y autonomía alimentaria, la diferencia económico/cultural, las justicias, los derechos culturales y pluralismo jurídico, las educaciones y experiencias formativas; las comunicaciones, las estéticas y re(ex)istencias; el poder social y los procesos autonómicos, como también, y ante todo, valorar el (re)encuentro para seguir moviendo las transformaciones.

Este 'raro' y tal vez hasta solitario esfuerzo universitario que cuenta con la cooperación de organizaciones y movimientos sociales, está dedicado a la exaltación y reconocimiento de la potencialidad explicativa, comprensiva e interpretativa de prácticas y de prácticas sociales que confrontan las intimidaciones del pensamiento euro-usacéntrico, disciplinario y profesionalizado, poniendo en tensión sus lugares de producción, sus formas de circulación y sus proyectos de representación. 'Tramas y mingas para el buen vivir' se inscribe en el sugerente proyecto de 'justicia cognitiva', esta vez asumiendo el desarrollo como excusa y exhortación para hacer institucionalmente cosas que se parezcan a nosotros, movilizar acciones contra la práctica institucional de perder la memoria y contra la cooptación letrada, incorporando expresiones intelectuales provenientes de lugares y de sujetos epistémicos localizados en el afuera escolar.

Algunos aprendizajes de esta gran conversación, en especial en una de sus versiones más recientes, tienen que ver con aproximaciones a la comprensión y valoración de diferentes visiones y prácticas intelectuales aún desconocidas en los ámbitos académicos, como con la necesidad de modificar el estatuto epistemológico e institucional de los lugares del saber y de las figuras de la razón que ponen en tensión a la escuela como epicentro del conocimiento y al libro como única forma de acercarse al acto de conocer frente a la evidente pluralidad y heterogeneidad de textos, relatos y escrituras (orales, visuales, musicales, telemáticos), casi todos localizados en el 'afuera escolar' y en comunidades asumidas como entornos epistémicos, allí donde es más clara la relación interculturalidad, educación y 'justicia cognitiva'. Reconocer y cartografiar el valor de estas experiencias y experimentaciones constituye un aprendizaje que importa en el horizonte de movilizar lo intercultural como proceso de estudio y aprendizaje interepistémico o nuevas prácticas y políticas consonantes con el reconocimiento y construcción de otras condiciones ontológicas, cognitivas, subjetivas, civilizatorias y vivenciales (distintas, plurales, complementarias y de interrelación) como bases para pensar con conocimientos, historias, memorias, lógicas, actualidades de otros grupos sociales que hagan posible el paso del modelo de productividad, rentabilidad y transformación del mundo a la perspectiva del equilibrio, la recuperación y conservación de este.

En esta amplia conversación, también va quedando claro que una imagen no necesariamente vale más que mil palabras, pues como amigos del proceso de toma de la palabra por parte de aquellos y aquellas históricamente silenciados, invisibilizados y subalternizados, hemos aprendido muchas cosas que poco a poco afectan nuestra piel, es decir, nuestra sensibilidad. Gracias a los múltiples aportes de sabedores y sabedoras de todas partes, vamos acelerando el proceso de desconfiar de lo que sabemos y de darnos instrumentos para avanzar en la sustitución del conocimiento monocultural. Con sus lecciones y con sus lecturas estamos interrumpiendo nuestras certezas disciplinarias, profesionales e institucionales para darnos la oportunidad de aprender de otro modo. Con sus aportes también poco a poco vamos entendiendo las crisis del pensamiento crítico y de las palabras mágicas, las crisis de las emancipaciones, y la necesidad de repensar las agendas y las agencias institucionales, individuales y colectivas.

Son muchas las lecciones y legados que dejan las conversaciones desarrolladas en las mingas o sesiones de trabajo¹⁰. Por ejemplo, en la **Minga de Vida y Resistencia**, aprendimos que hay "cosas que no caben en las cadenas", que es posible concretar opciones "sin Estados, sin gobiernos y sin estructuras", que tenemos "derecho a decir NO", que hoy no hay "áreas ni gente sobrante", que frente a la resistencia a la minería de cielo abierto y a gran escala, "no somos terroristas, somos cerroristas", que es hora de "perder los miedos para diseñar los sueños siempre con los pies sobre la tierra", que

10 Los distintos datos conversacionales y aprendizajes en la tercera versión del seminario "Tramas y mingas para el buen vivir", 2014, son legados gracias a las enseñanzas y la vocerías de Oscar Olivera (Cochabamba - Bolivia), Lucrecia Wagner (Argentina), Concepción Matabanchoy (La Cocha, Colombia), César Padilla (Chile) y Manuel Rozental (Colombia) en la "Minga de vida y resistencia". Olivo Dambros (Brasil), Nelly Guevara y Ana Zoraida Velosa (extrabajadoras de flores en Colombia), Leipzi Prado Asprilla (Nuquí, Chocó, Colombia), Melba Patricia Arias (Inzá-Cauca, Colombia), Harold Piamba (Cauca, Colombia) y Carlos Corredor Jiménez (Colombia), protagonizaron la conversación en la "Minga economías y apuestas comunitarias". Hugo Blanco Galdos (Perú), Javier Calambás (comunidad Misak, Colombia), Raúl Zibechi (Uruguay), Lucio Hurtado (Silvia, Cauca, Colombia), Mario López (resguardo indígena Coconuco, Cauca, Colombia), Flor Nancy Muelas (organizaciones sociales Cauca, Colombia) participaron y caminaron su palabra en la "Minga Poder social y procesos autonómicos". Finalmente, Sor Inés Larrahondo y su compañera Eliodora (Casita de niños, Buenos Aires, Cauca, Colombia), Socorro Andrade, Ever Castro y muchos niños y niñas (Escuela Vueltas de Patico en Puracé Cauca, Colombia), Vilma Almendra (comunidad indígena Nasa, Colombia) y Luis Alfredo Londoño (Colombia) movieron con su palabra la "Minga educaciones y comunicaciones". Con todos ellos y con quienes participaron y esperan participar de esta gran y abierta conversación que continúa, seguimos tendiendo redes para renovarnos en las búsquedas múltiples.

la investigación no es más que “tener tiempo para escribir lo que la gente hace y dice”, que el ejemplo ‘arrastra’, que “la familia es nuestra reserva”; que se requiere “echar a andar la creación en la movilización”; que no se debe “renunciar al derecho al enamoramiento del territorio”; que es preciso el “boicot al consumo”; que somos “tan grandes y tan poderosos como para ser ignorados”; que la salida está en “no ser ladrones, ni flojos ni perezosos”; que nuestro agregado está en “recuperar la voz y la confianza, superar los miedos, reapropiar socialmente lo público, quebrar el modelo económico del despojo y no ignorar la existencia de los otros y de los de abajo”. Que tal vez, ya “no somos como ellos”, que “cambiar el mundo no viene de arriba ni de afuera”, y entre otras enseñanzas; que el secreto es ser como los niños y como el agua: “alegres, transparentes, creativos y en movimiento”.

De los intercambios conversacionales en la minga “**Economías y apuestas comunitarias**”, aprendimos a descubrir la experiencia pacífica del turismo comunitario de mano cambiada en Nuquí Chocó, su marca colectiva y la fiesta ambiental; la diferencia entre agro-negocio y la agri-cultura; el peso de las mujeres en la economía; la sugerente convocatoria de “menos cemento, más alimento”; “el drama y la fealdad de la flores cuando la vida ya está pasando”; “los agenciamientos políticos de las hijas para recuperar la dignidad de sus madres”; la perversidad de las historias de vida laboral en empresas floricultoras; la pesada triple jornada laboral de las mujeres; el secreto de la soberanía alimentaria, es decir, “pasar de dar de comer al mundo para darnos de comer”; las “violencias en la cama”; la necesidad de inventar también “nuestra propia doctrina económica”; la pertinencia de “recuperar el pensamiento de la agri-cultura” o el acto de incorporar más elementos de la cultura agraria en nuestras vidas; el rol de la honestidad en las economías diversas; el significado de exportar por nosotros mismos, pues sin duda, “toda exportación no es explotación”, y en suma la idea-fuerza de que “lo posible ya se hizo, ahora vamos por lo imposible”.

Conversando en la minga “**Poder social y procesos autonómicos**”, aprendimos que las “autonomías no son instituciones sino formas de relación”, que “nos transformamos, transformando”; que se trata de sumar “más experiencias para enriquecer la realidad”; que seguimos “habitando la meseta por el reconocimiento y el autodesarrollo”; que “construimos una comunidad de comunidades”; que “los indígenas no somos resabios del pasado”; que estamos pasando “de la justicia social a la supervivencia de la especie”; que se trata también de “disfrutar de todo lo que no ponga en riesgo la especie”; que importa “la inspiración en la tradición”; que “necesitamos de la autonomía justamente porque somos diferentes”, y que “no podemos construir lo nuestro con lo mismo”.

Algunas pistas y datos conversacionales en el interior de la minga “Educaciones y comunicaciones”, tienen que ver con aprendizajes acerca de la necesidad y el valor de una escuela para conservar, valorar y combatir la pérdida de la memoria; que se trata de movernos desde aquí, con nosotros y con lo que tenemos; que lo diferencial ya lo hacíamos desde siempre; que a pesar de todo el despojo y la colonización aún tenemos la palabra; que el secreto también tiene que ver con compartir, aprender y colectivizar; que el debate se mueve entre “vender la palabra o comunicar”; que la lucha es por “desmercantilizar la palabra” y seguir “palabrandando”; que “el camino es la palabra digna”; que no se pueden esconder las contradicciones ni desconocer el valor de “lo político que no se ve”, y entre muchísimas cosas más, que la idea es “no rendirse, no venderse y no dejarse engañar”.

En medio de toda esta fecunda escuela y como pasa en casi todas las con-versaciones, entre café, agua, alimentos, coca, compromisos, proyectos, más amigos y amigas, nuevas relaciones, músicas, baile, y uno que otro aguardiente, con ellos y con ellas, vamos identificando y moviendo la necesidad de seguir conversando con la complejidad, la vastedad, la diversidad y los dinamismos de nuestra nación y de América Latina, “primer productor mundial de imaginación creativa, la materia básica más rica y necesaria del mundo nuevo” como lo dijera el maestro García Márquez (2010, p. 60). Con ellos y con ellas, vamos reivindicando el valor de la fuerza ‘revolucionaria’ de las cosas sencillas y de los actos elementales, y en suma, recordamos el valor de la alegría y la rebeldía, la importancia de la gente común, del sentido común, de la experiencia social y de lo político que no se ve (como lo dijera Vilma Almendra), es decir, de la ‘micropolítica doméstica’ (Toledo, 2014, p. 30).

Son muchas conversaciones y caminadas que lamentablemente no podemos registrar en esta reflexión-memoria, sin embargo, es preciso insistir en que en esa especie de carrera loca contemporánea por el olvido y el desprecio, y en medio de cierto declive y degradación de la palabra, vamos entendiendo la necesidad de reactivar la memoria como imperativo para mejorar nuestra comprensión e interpretación, desconfiar de nuestras certezas, hacer las correcciones política y socialmente necesarias y, entre otras cosas, salir de la soledad que muchas veces impone nuestra singularidad y endogamia cultural. En la conversación igualmente vamos comprendiendo la fragilidad del conocimiento ‘experto’ institucional, la impertinencia de la prepotencia de los académicos y la necesidad de volver a tener una relación de humildad con el saber y con la gente que camina a nuestro lado.

En desarrollo de la tarea de descubrir y descubrirnos que impone la conversación, hemos aprendido la importancia de retomar el hilo de la tradición, rescatar el valor de las costumbres, evitar la pérdida de la memoria, reactualizar las sabidurías de la tradición, crear fraternidad, aumentar la solidaridad, potencializar la alegría, reorganizar el lugar para la comunalidad, comunalizar lo que más se pueda, defender nuestros derechos al conocimiento, a soñar y a concretar los sueños; aprender cosas de todo tipo y todos los días, mover las ilusiones, fortalecer la vecindad, las energías y el perdón, aumentar los amigos, hacer buenas lecturas para seguir conversando y escribir la memoria de nuestros pueblos y de nuestra gente. Todo esto también como antídoto contra la desesperanza y apuesta por derrotar la muerte mediante la alegría, la rebeldía, la libertad y la VIDA.

A pesar del influjo de la máquina civilizatoria y de que “el capital sigue confundiendo nuestras mentes y corazones” (Zibechi y Hardt, 2013, p. 66), gracias a la conversación vamos constatando e identificando las diversas transformaciones epistémico/hermenéuticas, como los numerosos procesos, prácticas y agenciamientos de otros actores que señalan horizontes y repertorios de pensamiento y protesta-propuesta desde donde se evidencia cómo la relación entre investigación, ética y política “necesita de un lugar otro para echar raíces y florecer. Ese lugar es abajo y a la izquierda” (Zibechi y Hardt, 2013, p. 123), procesos posibles también gracias a la práctica de caminar juntos como de mover y ampliar la conversación.

Referencias

- Brey, A., Innerarity, D., Mayos, G. (2009). *La sociedad de la ignorancia y otros ensayos*. Barcelona: Infonomía.
- Cicaficultura. (2015). *Cicaficultura. Proyecto centro de investigación, promoción e innovación social para el desarrollo de la caficultura caucana*. Plegable promocional. Popayán.
- Devillard, M. J., Franzé, A., y Pazos, Á. (2012). Apuntes metodológicos sobre la conversación en el trabajo etnográfico. *Política y sociedad*, 2(29), 353-369.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Gago, V. (2015). Silvia Rivera Cusicanqui. Contra el colonialismo interno. Entrevista en Anfibia. Universidad de San Martín. Recuperado de <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>
- García, G. (2010). *Yo no vengo a decir un discurso*. Bogotá: Mondadori.
- Grosso, J. L. (2011). Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la modernidad: movimientos, ritmos, cadencias. En *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*, J. L. Grosso, M. E. Boito y E. Toro (coords.). Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- Guattari, F. (2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Buenos Aires: Cactus.
- Haber, A. (2011). Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada. *Revista de Antropología*, 23, 9-49.
- Haraway, D. J. (1991). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lazzarato, M. (2007). *La filosofía de la diferencia y el pensamiento menor*. Bogotá: Universidad Central-IESCO.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades del control*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Le Breton, D. (2009). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Nandy, A. (1987). *Traditions, Tyrannies and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*, New Delhi: Oxford University Press.
- Ospina, W. (2012). *La lámpara maravillosa. Cuatro ensayos sobre la educación y un elogio de la lectura*. Bogotá: Mondadori.
- Preciado, B. (2014). Decimos revolución. En *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 9-13). Navarra: Editorial Txalaparta.
- Ruiz-Navarro, C. (2013). La conquista y Wendy. En *Diario El Espectador*, Colombia. Recuperado de <http://www.elespectador.com/opinion/conquista-y-wendy-columna-454197>
- Sábato, E. (1979). Sobre algunos males de la educación. Recuperado de <http://www.letras.s5.com/sabato111002.htm>
- Santos, B. de S. (2011). Introducción: las epistemologías de sur. En Alvisé Vianello (Coord.). *Formas otras. Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 9-22). Barcelona: CIDOB Ediciones.



Serna, E. (2012). *La inteligencia iletrada*. Letras libres. Recuperado de <http://www.letraslibres.com/revista/columnas/la-inteligencia-iletrada>

Toledo, V., y Ortíz-Espejel, B. (2014). *México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad: una geopolítica de las resistencias bioculturales*. Puebla: Universidad Iberoamericana.

Vélez, L. M., Ruíz, C., y Zuleta, C. (2012). Las conversaciones en las organizaciones: reto investigativo ante la evidencia de los paradigmas presentes. *Revista Anagramas*, 20(10), 85-94. Universidad de Medellín.

Zapata, T. (1997). "¡Todo un reto! El título al final". *Revista Educación y Pedagogía*, 10 (9-10), 147-169.

Zibechi, R., y Hardt, M. (2013). *Preservar y compartir. Bienes comunes y movimientos sociales*. Buenos Aires, Mardulce.

◀ Aprendiendo de prácticas comunales, Comunidad *Kichua* San Clemente (Ecuador). Fotografía: Olver Quijano Valencia. Año, 2009