



SCURSO

& Sociedad

Copyright © 2016
ISSN 1887-4606
Vol.10(4), 559-587
www.dissoc.org

Artículo

Ubuntu

**Voz palenquera de múltiples colores
Hacia una argumentación metafórica cimarrona**

Ubuntu.

*The multicolored, influencing voice. Towards
cimarrona metaphoric argumentation*

Marisol Cárdenas Oñate
University of California, Berkeley
Universidad Nacional de Educación, Ecuador

Resumen

En dialogo con el "Bien Común" entendido como un estado de bien-estar, buen- vivir, que está en la mira de un nuevo paradigma pluriversal para la vida de los seres sintientes, se expone la otra voz en alternatividad: el estado de Ubuntu, el cual se analiza desde una argumentación política-metafórica que da pie para caminar la palabra de mujeres y hombres diversos del pueblo afroecuatoriano, propiciando la semiosis de esta metáfora en raíz que adquiere múltiples corporeidades performativas y arriba a una semiosis compleja en el trabajo simbólico de los movimientos sociales. Se presenta una in-reflexión desde siete claves que pueden dar luz a la construcción de agendas políticas en intercultural crítica, analizando algunas de sus estrategias discursivas. El fin, es buscar encrucijadas desde la esperanza comunitaria de esta agencia africana y afrodescendiente que propone un tipo de gradencia vinculatoria, integral, inclusiva y activa desde la diversidad, a partir del empoderamiento comunitario, elemento común entre los pueblos originarios y afrodescendientes del Ecuador, Latinoamérica y el mundo. Este trabajo presenta un modelo de argumentación metafórica cimarrona en complejidad y transdisciplinariedad semiótico-discursiva.

Palabras clave: Ubuntu, metáfora cimarrona, voz espiritual, sabiduría comunitaria

Abstract

In dialogue with the "Common Good" understood as a state of well-being, good-living, which is in the sights of a new pluriversal paradigm for the life of sentient beings, the other alternative voice is exposed: the state of Ubuntu, which is analyzed from a political-metaphorical argument that gives way to walk the word of diverse women and men of the Afro-Ecuadorian people, propitiating the semiosis of this metaphor in root that acquires multiple performative corporations and up to a complex semiosis in the symbolic work of The social movements. It presents an in-reflection from seven keys that can give light to the construction of political schedule in intercultural critic, analyzing some of its discursive strategies. The aim is to look for crossroads from the community hope of this African and Afrodescendent agency that proposes a kind of binding, integral, inclusive and active gradation from the diversity, starting from the community empowerment, a common element between the original and afrodescendant peoples of Ecuador, Latin America and the world. Finally, this paper proposes a metaphorical model of cimarrona in semiotic-discursive complexity and transdisciplinarity.

Keywords: Ubuntu, cimarrona metaphor, spiritual voice, community wisdom

Introducción

El papel que han jugado los movimientos sociales indígenas, negros, afrodescendientes, de mujeres y diversidades de género, ambientalistas, entre otros, específicamente en América Latina ha sido crucial para el empoderamiento de los derechos colectivos, de la naturaleza, la soberanía alimentaria, entre otros puntos de la agenda política que han construido los actuales estados pluriétnicos y plurinacionales latinoamericanos y configuran las actuales rutas de trabajo institucionales desde la llamada política del Buen Vivir que disputan la emergencia de lo que se está agenciando como el nuevo “paradigma postcapitalista” (Daiber y Houtart, 2012).

Las constituciones de Ecuador y Bolivia al incorporar el eje del Buen Vivir, que preferimos llamarlo aquí con estos autores: *Bienes comunes de la humanidad*, abrieron una brecha importante y alternativa al tradicional sistema económico mundial basado en el modelo neoliberal y el capitalismo global. Algunos de los asuntos prioritarios del *Sumak Kawsay*, sabiduría de vida tomada de la cosmovisión *kichwa* originaria que en esta geopolítica funciona como principio de autoridad ancestral, que en este proceso que ha devenido también en una apropiación política gubernamental. Algunos de los asuntos prioritarios en este contexto en el Ecuador son: la administración de justicia comunitaria, la *interculturalidad*, la plurinacionalidad, los derechos de la naturaleza y nuevas relaciones de ésta con los seres humanos, los territorios colectivos, los sistemas de creencia “otros” que incluye la espiritualidad, como presencia en ausencia de esos “otros” sujetos, los derechos lingüísticos, los derechos de memorias, entre otros aspectos que requieren repensarse desde múltiples aristas para el ejercicio pleno y con garantías de los derechos de estos pueblos y los Otros, y sus complejas comunidades.

De ahí que sea necesario revisitar estas nociones desde las condiciones de producción discursiva de sus argumentos, así como desde las lógicas de las sabidurías ancestrales que configuran sus prácticas semiótico-discursivas y del legado histórico de sus diversos movimientos sociales. Nos proponemos aquí abordarlo desde la nueva retórica metafórica en clave negra-afrodescendiente. Este campo cognitivo de sabidurías creativas y por ello un campo transdisciplinario está abriendo múltiples sentidos y prácticas discursivas en los diversos movimientos sociales que la traducen desde sus diversos, alternos y en ocasiones o en ciertos puntos, coalescentes lugares enunciativos.

Con el *Suma Kawsay* traducido como “Bien Común” por la institución estatal como un estado de bien-estar, buen-vivir, propuesto como un paradigma pluriversal para la vida, se propone abrir esta semiosis desde algunas

dimensiones claves de esta otra voz alternativa, el *Ubuntu* cuyo lugar enunciativo es afrodescendiente, por lo cual abordamos algunos funcionamientos de lo que proponemos como la argumentación metafórica cimarrona.

En este sentido, trabajamos con el discurso del movimiento social afroecuatoriano, principalmente de organizaciones como la CONAMUNE Coordinación Nacional de Mujeres Negras del Ecuador y otras organizaciones de base como la del Movimiento AfroLibre del Azuay que han reconstruido esta noción desde sus propias aspiraciones políticas de movimiento y comunidad. Por lo expuesto, nos ubicamos en el Análisis del Discurso, desde una teoría transdisciplinaria, compleja y dialógica de la argumentación para evidenciar algunas dimensiones relevantes de los funcionamientos discursivos basados sobre todo en materialidades en *continuum* ideológico, del poder, sociocultural, filosófica y de los saberes, estética-retórica, la comunicativa, la económica, entre otras, partiendo del modelo de Julieta Haidar (1999), quien desde la geopolítica discursiva latinoamericana desarrolla teoría-metodología transdisciplinaria, y desde la cual proponemos un modelo metafórico en complejidad. Para ello, se estudian siete claves de condiciones de emergencia de este discurso principalmente a través de las formaciones imaginarias y la coyuntura que los actuales procesos sociales y de movimientos sociales en Latinoamérica ejercen pues interpelan al devenir histórico y sus necesidades específicas y actuales de atención y transformación.

La argumentación metafórica cimarrona se articula desde la ética, estética y erótica metafórica comunitaria, pues creemos que es gracias a las estrategias persuasivas, creativas y cognoscitivas de la metáfora que se interpela a la corporeidad sociocomunitaria y así consigue insertarse cada vez más en el debate actual en torno al Buen Vivir con polémica y cooperación mundial.

Finalmente, al acercándonos a esta cosmovisión en *continuum* indígena-afrodescendiente se considera pertinente interpelar algunas de las dimensiones de la crisis capitalista que afectan específicamente al pueblo afrodescendiente en esa zona por lo que se abordan los discursos en torno a la relación con la naturaleza, en tanto valor de uso, la reorganización de la vida colectiva y la interculturalidad a partir de enunciados propositivos de esta problemática mundial.

“El todo de todos”

Existe una voz con tradición ancestral que viene de la Africanía y ha pasado a la afrodescendencia con repertorios dialógicos desde los modos particulares sociohistóricos del contexto Latinoamericano, y que necesita ser incluida en los debates críticos y políticos actuales. Esta semiosis complementaria, alternativa y diversa se genera a partir de la voz - matriz: *Ubuntu*.

Para el pueblo Negro y los y las Afrodescendientes la noción de “bienes comunes”, “bien común” o el “buen vivir” se traduciría desde la palabra UBUNTO como una ideología étnica-racial de África enfocada en la lealtad de las personas y las relaciones entre éstas con toda la humanidad y más allá de ella.

La palabra proviene de la lengua *bantú* y está relacionada con la noción *Zulú* y *Xhosa*: *umuntu ngumuntu ngabantu* y significa que una persona es solo persona a través de su relación con las y los otros. *Ubuntu* es un concepto cotidiano de uso tradicional que también implica sanación y curación. Una persona en *ubuntu* está abierta y disponible a los demás, no se siente amenazada o está en competencia, como en el sistema capitalista. Parte de una adecuada seguridad en sí misma que proviene de saberse perteneciente a un todo mayor, común, donde se incluyen a sus ancestros, la naturaleza y animales, además de todos los seres humanos desde su familia, tribu y otras comunidades, tanto de los sujetos vivos, como sus ancestros, así como los sujetos naturales (que ahora forman parte de constituciones como las de Ecuador y Bolivia).

En el *Sumak Kawsay* existen dos principios claves íntimamente conectados que son la paridad, es decir la complementariedad del arriba y el abajo, el frío y el caliente, la *warmi* y *el hari* (*el hombre y la mujer*); y el *Rantiy Rantiy* que es parte de su sabiduría relacional a partir de la pertenencia de cada uno al tiempo-espacio, a la Pacha, en movimiento y vínculo con la tierra, con el cosmos, con el *ayllu* o comunidad en el *Hanan Pacha*, en el *Kay Pacha* y en el *Uku Pacha*, dimensiones que podríamos asociar al *axis mundi*: supramundo, mundo e inframundo. Así más que solidaridad, que evidencia un implícito de supremacía de alguien que puede ayudar a otro sujeto, desde esta visión se genera la paridad porque cada cosa que ofrece alguien tiene un valor en equidad y por tanto la reciprocidad no tiene una condición de más valoración de algo que otro, sino que todo lo ofrecido tiene un sentido y una importancia y por tanto, se queda en la memoria social de la comunidad y de quien recibió algo y será reciprocado en su momento, de la misma forma.

Algo significativo es que el *Ubuntu* también disminuye cuando los demás son humillados o disminuidos, cuando otros son torturados u oprimidos. De modo que es una noción que implica *gradiencia*, pues tiene un principio de orden, valoración y tesitura, así como alusión a aspectos estéticos como expresión de sensibilidad del gusto, la pasionalidad pero que evidencian el opuesto al manejo individualista, o de ese sentido común de plenitud solo que para estar en *Ubuntu*, hay que conseguir un satisfactor colectivo, un bien comunitario, que genera sinergia y con ello, el ejercicio de la plenitud en sentido amplio, en nutrición recíproca de todos los sujetos en las amplias dimensiones de la vida en acción político-social.

Desde esta cosmovisión, no se puede existir como ser humano de forma aislada. Lo que hacemos afecta a todo el mundo. Estamos interconectados con los otros, con la naturaleza, con nuestros antepasados, con todos los cuales tenemos relacionalidad y por tanto principios de autoridad comunitaria como la generosidad, la reciprocidad y complementariedad en un cronotopo socio-bio-cultural. Así el *Ubuntu* se extiende a toda la humanidad y va más allá de ella. *Ubuntu* sería entonces una sabiduría de vida que apoya los cambios que también son necesarios para crear un futuro social armónico, una economía colaborativa y ambientalmente sustentable.

Así hay que evidenciar las condiciones de producción y reproducción del Bien Común de acuerdo a los lugares enunciativos diferenciados desde sus propios procesos históricos y de organización. En el caso específico del pueblo afrodescendiente ecuatoriano, consideramos que la producción discursiva se articula a las condiciones socio-político-económicas, socio-estético-culturales y socio-geográfico-históricas que configuran la agenda de los debates actuales en diferentes escenarios tanto institucionales como alternos e interpelan la producción discursiva de ejes transversales como:

1. La vulnerabilidad del territorio ancestral
2. La situación de la pobreza, racialización, colonialismo y esclavitud simbólica cuyos residuos padece este pueblo, aún muchos de sus sujetos en la actualidad.
3. La necesidad de reparaciones como un derecho para el desarrollo en tanto asunto de justicia y de “verdad histórica”.

La metáfora nómada en clave cimarrona

Desde los estudios actuales, la metáfora es una matriz generadora de producción discursiva compleja cuyo campo epistemológico abarca conocimientos y sabidurías ancestrales y además como mencionaron Lakoff y

Johnson es *el único modo de iluminar una idea*, pues es una forma de conocimiento que surge del empoderamiento creativo del sentido.

De ahí que quizás las nociones de *Sumak Kawsay_Ubunto* son indefinibles desde una concepción de lógica racional, por tanto acudimos a la epistemología metafórica como campo de conocimientos en sentido amplio: creativo, estético, político, y como ejercicio de sensibilidad del poder creativo existente en todos los sujetos sociales de las diversas culturas para abducir algunos de los aspectos de su semiosis compleja, práctica vivencial e iluminadora a través de algunas de sus dimensiones y discursos.

La producción metafórica se coloca y descoloca en la frontera simbólica a través de la traducción del sentido en cualquiera de sus campos de memoria, acción y proyección sociocultural. De ahí la importancia de su funcionamiento como traductora de *semiosferas*¹ es decir “el espacio fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (Lotman, 1996: 24). La metáfora posibilita la emergencia de diferentes lógicas, sabidurías, afectividades, representaciones, corporeidades, desde la plasticidad de este proceso intersemiótico e intersubjetivo pues “la metáfora no es simplemente el trueque de un concepto por otro, de una imagen por otra, sino la integración de uno en el campo visual, semántico y epistemológico del otro” (Catalá, 2005:418). Aplicando el modelo epistémico de Julieta Haidar, podríamos sintetizar esto a partir de su propuesta del funcionamiento metafórico:

El funcionamiento metafórico implica condiciones de producción, circulación y recepción así como reglas de coherencia y cohesión. La metáfora es de este modo: heterogénea, políglota, polifónica y dialógica. Es un soporte productor y reproductor de lo simbólico que materializa los cambios sociohistóricos-culturales. Es una práctica política ritualizada regulada por las instituciones de todo tipo y por lo no-institucional. Lo polifónico está integrado orgánicamente en las subjetividades ineludibles en cualquier discurso o semiosis (Haidar, 2006:75-76).

De modo que la metáfora es comunitaria y cimarrona. Algunas de sus dimensiones son:

- 1) La dimensión creativa [*poiesis*], presente tanto en las prácticas estéticas artísticas, como en cualquiera de las prácticas cotidianas del *continuum* público-privadas, sagrado-profanas, individuales-comunitarias.

Entender la metáfora en *continuum* implica que uno de los recursos metafóricos más sostenidos para la producción creativa de éste discurso es la condición dialógica del sujeto. La presencia múltiple de voces genera resonancias que

activan la capacidad renovadora, repetitiva o innovadora, que es pertinente al enunciado metafórico. Esta resonancia activa la emergencia de un paso extra que subvierta los códigos dominantes y exige estrategias retóricas políticas que apuntan a la dimensión crítica, transformativa mediante ejercicios paródicos/paradojales, hiperbólicos. Así estamos frente a una episteme metafórica entendida ésta como una macrofigura dialógica de alta capacidad heurística, y que es continente de otras figuras retóricas para la predicación de sentidos complejos.

- 2) La dimensión persuasiva o apelativa que explica por qué el enunciado metafórico es más contundente que un enunciado literal, tanto en el sentido denotativo como connotativo.

La capacidad argumentativa de la metáfora está en su eficacia simbólica, dada por la economía política del sentido. Este tipo de persuasión interpela lógicas de pensamiento inductivo, deductivo y sobre todo abductivo² en tanto el trabajo con esta lógica genera su propia episteme. El acceso desde ciertas pistas, huellas genera trayectorias innovadoras, alternativas, en la producción de una semiosis social compleja. Son justamente los procesos metafóricos que presentan *inferencias abductivas* (Peirce, 1981) y por tanto provoca consecuencias no esperadas, insospechadas, y por tanto, emerge la capacidad creadora del nuevo sentido.

- 3) La dimensión cognoscitiva, la más novedosa añadida a este dispositivo, desarrollada con mucha exhaustividad por Lakoff y Johnson (1986).

En este sentido, hay que incluir que lo cognoscitivo se asume en su diversidad de lógicas y saberes. Así la metáfora posibilita la emergencia no solo de la lógica racional, tradicionalmente hegemónica, sino también de otras como la lógica emotiva, visceral, *kisceral* (Gilbert, 1994).³ Así por ejemplo el uso metafórico modaliza la acción y otorga predicamentos de identidad afectiva en registros fóricos de diversa intensidad o tensividad, lo que posibilita la generación de una producción argumentativa- emotiva.

Otro tipo de argumentación que Michel Gilbert propone es la *kisceral* misma que parte de la raíz japonesa *ki* para referirse a todos los discursos del pensamiento mítico, la fe, revelación, la magia popular, comunitaria basada en la pasión que obtiene resultados inexplicables. Este es el principio que moviliza

pueblos y regiones enteras, por ejemplo en las peregrinaciones con todos los esfuerzos y economías colaborativas.

- 4) La dimensión erística - erótica, en tanto, la metáfora provoca, perturba y se enfrenta al orden del sentido, del poder, de la institución y los diversos mecanismos de control social, por tanto puede generar polémica, discusión, crítica.

Desde este funcionamiento, la metáfora genera estrategias creativas que la empoderan en la producción de un nuevo sentido, utilizando argumentaciones diversas. Quiero subrayar que la metáfora posee una dimensión pasional que proponemos abordarle como *erotismo metafórico*, en tanto, ella emerge como puente-tensor, móvil, plástico, que genera un tercer espacio: “un lugar de ebullición de cuerpos simbólicos en constante creación, en el devenir del tiempo-espacio particular, alternativo, “otro” que pone en juego social y provoca estratégicas expresiones de lo sensible” (Cárdenas, 2011:171). Es en este sentido que la erótica, como acción política empoderada nutre muchas prácticas discursivas metafóricas, como lo explican varias teorías feministas afrodescendientes.

- 5) La dimensión traductora de la metáfora, esto es que la metáfora es traductora de *semiosferas* (Lotman,1989) diversas, en cualquier campo de sentidos cuya relacionalidad, complementariedad u oposición, interactúa y posibilita la construcción de un nuevo sentido en *terceridad*.

De ahí arribamos a la dimensión nómada de la metáfora, en tanto la traducción siempre implica el paso a un nuevo sentido, un modo nuevo de expresión. Como lo concibe Rossi Braidotti: “Lo que define el estado nómada es la subversión de las convenciones establecidas, no el acto literal de viajar” (2000, 30-31). Algunos de los viajes más importantes pueden ocurrir sin que uno se aparte físicamente de su hábitat. La voz Ubuntu constituye así un territorio otro, un lugar de desplazamiento, de pliegue que permite el acceso a narrativas alternativas de vida, desde formaciones imaginarias que generan procesos de alfabetización política comunitaria como los que están viviendo los movimientos latinoamericanos con estos momentos.

De este modo, los desplazamientos nómades designan un estilo creativo de transformación, una metáfora performativa que permite que surjan encuentros y fuentes de interacción de experiencia y conocimiento también desde el poder estético metafórico como tamiz de producción y reproducción de sentidos. El nomadismo permite así un tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados del pensamiento y la conducta. Este enfoque figurativo del nomadismo permite explorar la cualidad asociativa del estado nómade y, por tanto, aprovechar su riqueza metafórica. En palabras meta-fóricas de Braidotti “Permite indagar algunas resonancias cognitivas y afectivas de la imagen del nómade, cabalgando sobre sus espaldas, por así decirlo, hacia un horizonte que no siempre puedo predecir” (2000:31).

Es justamente en la intersección de semiosferas, donde se ubicaría este proceso. La producción de un nuevo significado, pone en acción varios tipos de métodos, entre ellos lo dialéctico-dialógico que consideramos fundamentales para la creatividad metafórica. La actitud nómada implica también un modo de insurgencia, resistencia, *re-existencia* por tanto proponemos llamarla una cimarronía estética, debido a que es la función traductora de la metáfora la que posibilita un proceso de traducción intersemiótica, intercultural e intersubjetiva.

Es justamente esa espiral abierta que permite la producción de un nuevo sentido a la metáfora. Por todas estas características consideramos que podemos hablar de la metáfora como un modo de conocimiento insurgente, tal y como la historia de la cimarronía en el territorio diaspórico de las colonias, debido a que es una figura que necesita el desplazamiento de sentido para su emergencia creativa, y este rasgo de pertinencia quizás le ha dado la posibilidad de existir hasta ahora. De ahí que podríamos entonces pensar en un *sentí-pensamiento* metafórico que forma parte de la historia de muchos lugares colonizados como América Latina, que han logrado resisitirse, también gracias a este tipo de figura compleja, integral, transitiva, insurgente, propositiva.

De modo que la metáfora es el modo más común y colectivo de sentí-pensar⁴(se) y por consiguiente de expresar(se). La metáfora es rica, densa, concreta como la experiencia a la que remite y tiene acción estratégica pues puede activar alianzas, negociaciones, coalescencias así como consigue traficar sentidos.

Semiosis compleja en la argumentación metafórica

Retomando la tríada: icono, índice y símbolo de Ch. S. Peirce, la metáfora es un signo icónico o *hipoícono* que comunica ideas. Para este semiólogo fundacional “[...] el único modo de comunicar una idea es por medio de un

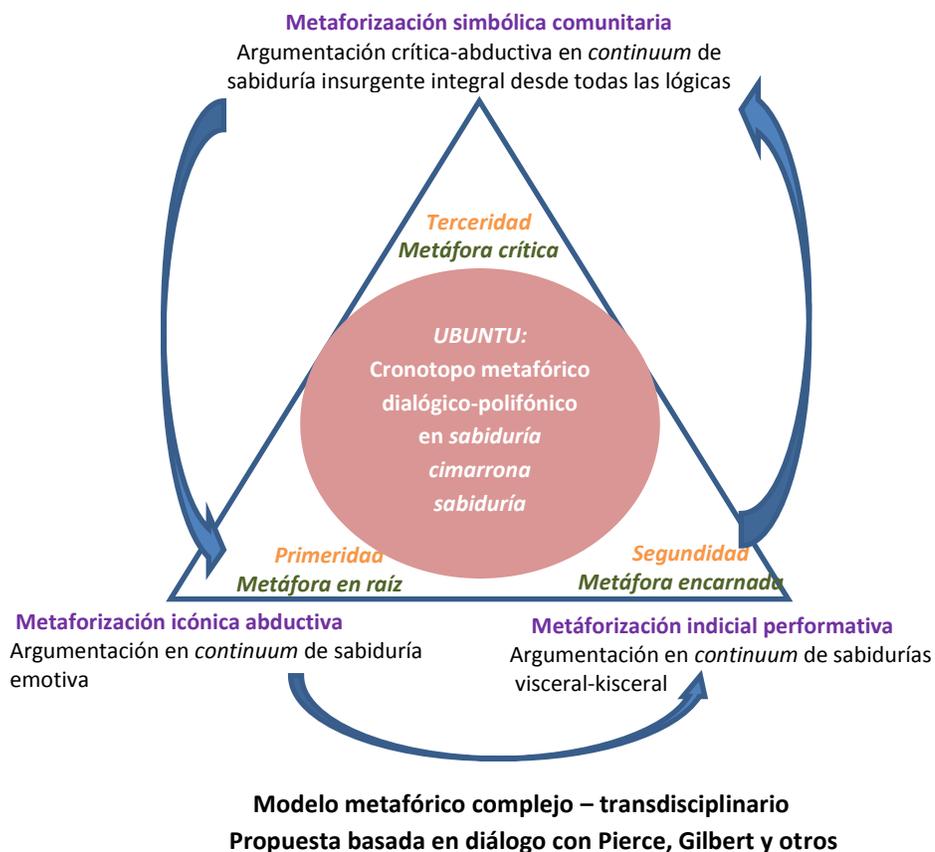
icónico y cada método indirecto de comunicar una idea debe depender, para ser establecido, del uso de un ícono [...] o conjunto de íconos” (1980: 2.274-2.302). En esta medida el funcionamiento metafórico lleva implícita la dimensión icónica representativa, por lo que proponemos tres dimensiones cuya producción de semiosis sociocultural es aglutinante, recursiva y dialógica-polifónica, a partir de la categoría bajtiana de cronotopo articulado a la metáfora en *continuum* de conocimiento “situado” y móvil a la vez.

El cronotopo metafórico enunciativo funcionaría en esta semiosfera como el tiempo-espacio organizador de acontecimientos de experiencia desde lógicas diversas, representaciones de imágenes, procesos de valoración e interpelación; operación propia de la comprensión dialógica que se debate en la arena ideológica del cronotopo. Esta propuesta está construida transdisciplinariamente pensando en estrategias creativas que hacen posible la semiosis desde la primeridad, que al ser traducida por un proceso metafórico genera la emergencia de la representación en la iconicidad, la indexicalización a través del recorrido narrativo de acción ya en segundidad y la simbolización por efecto de la eficacia metafórica. Estas tres metaforizaciones complejas se articulan en un *continuum* de semiosis por movimientos recursivos de ida y vuelta, dialógicos y aglutinantes en tanto no excluyen las otras dimensiones sino integran dinámicamente y en ambas direcciones. Así:

1. La *primeridad* presente en la producción *metafórica enunciativa icónica* permite la emergencia de la argumentación emocional, en tanto parte de una representación mental como metáfora de raíz. Activa la función de memoria, la nemotecnia, debido a que los procesos de alfabetización social se inician en el trabajo icónico que construye el esquema mental y sus procesos de representación. A todo este proceso lo podríamos llamar metaforización icónica abductiva.
2. La *segundidad* genera la producción de la *metáfora enunciativa indicial*, donde funciona la lógica visceral-*kisceral* a través de la emergencia de una *metáfora encarnada*. El texto así como *hecho social* es objeto, materialidad, *performance*, por tanto la función predominante es la acción. Por eso llamamos a este proceso metaforización indicial performativa.
3. La *terceridad* estaría en la producción de la *metáfora enunciativa simbólica* que posee una dimensión crítica de partida cuyo funcionamiento es proyectivo en tanto denuncia o polemiza empoderándose del concepto, la idea, los sentidos insurgentes para así

generar transformación social. Tiene por tanto una identidad política explícita o implícitamente. Por tanto, estamos frente a la metaforización simbólica comunitaria, que además abre la elipsis del *continuum* de la semiosis.

Nelson Mandela explicaba el Ubuntu, a partir de una metáfora de solidaridad con un viajero, que se detiene en un pueblo y la gente le ofrece alimentos y agua. Ese es un aspecto de *Ubuntu*, puesto que la generosidad no empobrece, al contrario activa el vínculo de reciprocidad: el don del intercambio desde los valores simbólicos y de uso comunal que permite una mejor calidad de vida para todos y todas (Mandela, 2008). “Desde *Ubuntu*, nos sentimos interrelacionados también con los y las indígenas, los y las montubios, los y las mestizas, los niños y las niñas, los jóvenes y adolescentes, los abuelos y las abuelas, entre todos.” (Entrevista a Alexandra Ocles, 2011, líder afroecuatoriana).



Para los afroecuatorianos la noción de “bienes comunes”, “bien común” o el “buen vivir” se acerca a este concepto de Ubuntu, en la buena relación con los demás, el compartir, la dignidad, el escuchar y respetar a los abuelos, el respeto a la naturaleza que es tomar de ella lo que necesitamos. Desde esta perspectiva esta categoría de empoderamiento político implica también una manera de descolonización de saberes, haceres y sentires, desde un movimiento elíptico, espiral, relacional, dinámico, sostenido y procesual, por tanto de corporeidad comunitaria.

Así, desde el movimiento afroecuatoriano, intelectuales de base como José Chalá, quien prefiere llamarte *muntu* a esta voz, por su pertenencia como pueblo Chota (agrupación) a la lengua bantú, lo define como saber de la vida, un saber que incluye todas las dimensiones, solo, “capitaneada por el amor y la ternura.” La cual implica una dimensión política incluida. El subraya la

importancia de verla como algo imposible de fragmentar, pues no admite la individualidad de los seres, como también lo subraya el sabio de Mali en Africa occidental, Amadou Hampaté Ba cuando dice:

No nos engañemos en esto, la tradición africana no corta la vida en trozos y el conocedor pocas veces es un especialista. El mismo anciano por ejemplo, tendrá conocimientos tanto en la ciencia de las plantas (conocimientos tanto de las plantas (conocimientos de las propiedades buenas o malas de cada planta) como en la ciencia de la tierra (propiedades agrícolas o medicinales) de las diferentes clases de la tierra), en la ciencia de las aguas, en astronomía, cosmogonía, psicología, etc. Se trata de una ciencia de la vida cuyos conocimientos pueden siempre dar lugar a utilidades prácticas. Y cuando hablamos de ciencias iniciáticas y ocultas, términos que pueden desconcertar al lector racionalista, se trata siempre, respecto al Africa tradicional, de una ciencia eminentemente práctica que consiste en saber entrar en apropiada relación con las fuerzas que sustentan al mundo visible y que pueden ser puestas al servicio de la vida (Ba, 1982: 191-192, en García, 2010: 75 en Chala 2013: 57).

De ahí que este líder del movimiento afroecuatorino propone llamarla una sabiduría cimarrona, pues es una afroepistemología, y dice:

En este primer momento la utilizamos como puente que nos comunica críticamente , entre nosotros y con los “otros”, sobre todo con la academia, con el alma mater, (de)dolviéndole el alma o como diríamos en El Chota, le (de)volvemos el espíritu a la madre, al (de)volverle el conocimiento de sus “hijos” secuestrados, le (de)volvemos al ser humano afrodescendiente, su sabiduría, el hacer y saber hacer desde la cotidianidad práctica de la vida... La sabiduría cimarrona es el saber de la vida, observa la vida como un todo armónico en íntima relación con las fuerzas y las energías telúricas, cósmicas y espirituales que sustentan el mundo”(Chalá, 2013: 55).

La posibilidad de entender el conocimiento desde sus propios accesos epistémicos como un bien común implica cuestionar la geo y ego-política del conocimiento que ha dominado hasta ahora, como vemos en la histórica invisibilización de los saberes-conocimientos de los pueblos subalternizados. En este contexto, nos preguntamos acompañando al movimiento ¿se puede alcanzar el “bien común” si no se ha pagado totalmente la deuda histórica al pueblo afrodescendiente.⁵?

El discurso no basta, el ofrecer disculpas no ha cambiado las condiciones de vida de esta población, por tanto se requiere re – pensar y sobre todo como dicen los abuelos del sur de Colombia, en el Patía- Valle del Cauca, “hace falta comenzarnos a *sentí – pensar*”. Sentí – pensarnos sería crear ese vínculo entre el corazón, la palabra y la acción que genera una espiral dialógica, complementaria para desarrollar la sabiduría sincopada, es decir en sinergia con

los demás, y no solo el conocimiento individualista como desde la tradición iluminista eurocéntrica y androcéntrica ha llevado al desarrollo desigual de la humanidad.

Por tanto, la reparación implica ahora hechos de “bien común” al pueblo afrodescendiente, el tomar en cuenta la necesidad de asumir la deuda histórica en el cruce de saberes, transversalizar las perspectivas de género, sobre todo a las mujeres negras-afro-descendientes, quienes han sufrido marginación por triple expresión: racismo, xenofobia y discriminación sexual. El ejercicio de la colonización del poder, el saber y el ser que propone Aníbal Quijano se pone en movimiento al pasar por filtros de género-sexualidad, étnico-racialidad, clase, imagen-visualidades donde incluso las políticas de traducción intercultural también pueden ejercer micro-poderes.

De ahí que la descolonización debe llegar a la consciencia de los individuos que son parte de estos pueblos y no sólo de las políticas, leyes, acuerdos, pues solo así se genera la consciencia comunitaria y el empoderamiento de sus derechos para transformar su entorno de vida social: familiar, colectiva, nacional. Solo así el “bien común” podrá formar parte de la ética del sujeto/ del “bien común”.

Desde esta perspectiva integral, armónica, política insurgente y de ternuras incluidas, consideramos abordar esta raíz en siete dimensiones icónicas indexicales y un conjunto de símbolos principales para la construcción de esta semiosis desde ejemplos de la historia del movimiento afroecuatoriano, que proponga desde el *Ubuntu* ejercicios performativos, activos y políticos frente a la crisis capitalista actual:

7 claves en contrapunto afropolítico

1. *Ubuntu como Territorio Metafórico: por el derecho a la voz de la “Gran Comarca”*

Los territorios donde habita ancestralmente el Pueblo Afroecuatoriano soportan la agresividad de la extracción de los recursos naturales y el monocultivo, lo que afecta la calidad de vida de su gente, a su vez que han sido desplazados por las empresas de trabajo extractivo que ahí laboran. En tales circunstancias apelan al territorio colectivo para que se garantice el derecho a la propiedad, la posesión, a no ser desplazados y asegurar el retorno de quienes debieron salir. Aquí cobra mucha importancia la lucha de las mujeres lideresas por el territorio como parte fundamental de su ejercicio de ciudadanía. Como nos recuerda Juan García desde la voz de su abuelo Zenón: “nuestros ancestros pagaron (y siguen

pagando) con sangre y trabajo ese derecho”: *“El derecho más importante que los niños y niñas de origen africano pueden reclamarle del Estado, es el de nacer, crecer y vivir con dignidad en los territorios ancestrales donde vive la historia y se re-crea la cultura”* (Zenón en García, 2009:69).

Por tanto llegar al bien común implicaría generar nuevas, armónicas, dialogales, equitativas y reales condiciones de producción, re – producción de ese buen vivir en tanto goce en la práctica de los diversos sujetos: gozar del buen vivir con la utilización productiva de la tierra desde sus propias modalidades de adopción de decisiones de sus economías, sus modos de producción, desde sus modos de escucha a la voz biosociocultural.

2. *Ubuntu frente al conocimiento vertical: la transversalización de la “sabiduría cimarrona”*

Uno de los problemas fundamentales del pueblo afrodescendiente es la falta de acceso a la educación y específicamente de nivel superior. De ahí la pregunta ¿A qué educación se accede y arribarían con todas estas políticas? El modelo educativo colonialista sigue afectando las mentalidades de nuestros pueblos. Aún nada garantiza que un hermano/a afrodescendiente estudiado tenga la conciencia colectiva de trabajar por el “bien común” de su pueblo. “Los afroecuatorianos en el plano político y organizativo viven en total desconfianza y escepticismo respecto a su capacidad de generar, a partir de la unidad, una fuerza política y social propia e independiente... a causa del divisionismo, de un caudillaje mal dirigido y desacreditado” (Antón, 2011: 150).

Actualmente han surgido alternativas a la educación hegemónica como la Etnoeducación que es asumir estrategias pedagógicas que incorporen la diversidad de etnias desde sus diversos modos de conocimiento, que incluye saberes ancestrales, modernos, tecnológicos, contemporáneos y por tanto no se restringe a un espacio cultural donde la población sea mayoritaria, sino implica un eje transformador de la educación impartida para todo el país, puesto que el territorio no está vinculado solamente a la tierra, implica por tanto que sea impartida a todos los pueblos e incluye la transversalidad del género, la interculturalidad, los derechos ecológicos, a la diversidad, entre otros. A su vez, requiere el respeto y derecho de conocimientos por otras vías que no necesariamente pasen por la educación en aulas. En este sentido ampliar el conocimiento como sabidurías nos acerca a la noción de “bien común”, en tanto todos los seres humanos adquirimos sabiduría a lo largo de la vida, y este debe ser un derecho que requiere condiciones favorables para el gozo del mismo:

implica experiencia, acceso a los diversos tipos de cognición, ejercicio de la misma en prácticas culturales, cotidianas⁶.

3. Ubuntu frente a la crisis de valores: la “re-existencia”⁷ espiritual desde el cimarronaje estético

La espiritualidad, entendida desde la dimensional emo – tono – psico – biológica⁸, en el caso del pueblo afro ha sido un bastión de resistencia, apoyo de los movimientos sociales por la lucha de la sobrevivencia real y simbólica, y por la equidad y la justicia. La base de las identidades afroecuatorianas más allá de sus diversidades, tienen un eje común: las prácticas de su religiosidad. Su cosmogonía ritual está alimentada de las culturas ancestrales africanas, cuyo vínculo con los elementos naturales es fundamental, lo cual es profundamente espiritual. A estos hay que sumar los sincretismos y mestizajes con el catolicismo, el carácter supersticioso del español esclavista, el mundo mítico indígena, entre otras fuentes de los procesos de transculturación como denominó el pensador cubano Fernando Ortiz.

La espiritualidad es una dimensión que atraviesa al sujeto más allá de su pertenencia a una religión. El pueblo negro_ afrodescendiente tiene en la práctica ritual una expresión de su compleja espiritualidad gracias a la multifuncionalidad de ese ejercicio que sirvió de otra “habla” en lenguaje estético visual, objetual, religioso, ventrilocular. “Hablan” las deidades a través de lo que podríamos denominar un ejercicio de cimarronaje estético a través de su estética ritual⁹ (Cárdenas, 2010). Este es sin duda un bien común que es además un derecho colectivo también ejercido por muchos pueblos de diversas naciones por lo que es ya un capital invisible, visiblemente eficaz. Esta conservación de su fortaleza profunda desde esta economía invisible permite alcanzar uno de los fines de la nueva noción como principio de armonía integral con los otros seres y es un bien renovable, sustentable y transmitible “en cuerpo y alma” y por tanto también como un bien invisible. “En nuestras tradiciones afrodescendientes, el pedir el permiso a los mayores, a las deidades para que pongan en nuestros labios las palabras sabias y precisas representa el respeto al otro, el deseo de generar un beneficio colectivo, y la intención de que el discurso se conecte al corazón” (Karen Vargas, Entrevista, 2011, líderesa afrohondureña).

El cruce de lo espiritual con la dimensión estética se junta aquí de modo complejo pues la reproducción de la colonialidad del poder institucional religioso tiene aún profundas raíces en la mentalidad de muchas de estas

comunidades, como lo menciona una moja misionera camboyana. “El pueblo afrochoteño es más religioso incluso que el mestizo, sin embargo, hicimos el Cristo negro que lo mantenemos rotando en todo el rosario de pueblos del Valle, pero ellos prefieren al Cristo doliente, blanco, de siempre” (Valesca Venegas, 2013). De ahí que no se trata solo de cambiar el color, sino como dice el filósofo africano Emanuel Eze hay que cambiar el “color de la razón”.

4. Ubuntu frente a la crisis de las representaciones: el derecho a la Memoria y al Olvido.

La cognición y semiosis se inicia en el nivel icónico e imaginario. Las representaciones de imágenes de los pueblos afrodescendientes e indígena siguen esquematizadas, a pesar de las legislaciones y las políticas de equidad de género, equidad cultural, políticas públicas “inclusivas”. Y es que más allá de los decretos se hace necesario un vaciamiento de estigmas y estereotipos que no pasan por la conciencia todavía y que implican prejuicios culturales, raciales y de clase. La *usurpación simbólica* (Guerrero, 2004) como ejercicio colonialista dejó una impronta sobre todo en la reproducción de sentido y se re-produce en los discursos, cuerpos, hablas.

Transformar estos residuos implica un ejercicio de derecho al sentido, esto es a re significar las prácticas, las imágenes, las figuras, las representaciones, las pertenencias, los diversos lenguajes de nuestras culturas ancestrales desde una visión positiva, creativa¹⁰, productiva que implique una equidad multisensorial. La representación pasa por niveles de percepción que son construcciones culturales, de ahí que el sujeto no siempre asume sus prejuicios y los transforma y se justifica con la tradición (mal asumida) sin medir la gravedad de un chiste racista, sexista, machista. En el Ecuador las políticas sobre este aspecto que se han venido implementando aún no llegan a transformar el campo más productivo y reproductivo de ese lastre colonialista que se ejerce en la vida cotidiana, donde por ejemplo, las mujeres afro han sufrido larga data de violencias de género. Sin embargo, quizás la tarea sea en la búsqueda de esas grietas, fisuras, pliegues, para anidar un nuevo imaginario y se puede cambiar el sentido, como lo menciona bell hooks:

Mujeres relacionándonos con nuestros cuerpos, con nuestra sexualidad, en modos que colocan el reconocimiento erótico, el deseo, el placer y la gratificación con el centro de nuestros esfuerzos por crear una subjetividad femenina, podemos hacer nuevas y diferentes representaciones de nosotras mismas como sujetos sexuales. Para hacerlo, debemos estar dispuestas a

transgredir los límites tradicionales. Debemos no huir más, asustadas, del proyecto crítico de interrogar y explorar abiertamente las representaciones de la sexualidad femenina (negra) como aparece en todas partes, especialmente en la cultura popular (hooks, 2003:29).

La transformación de los imaginarios heredados u transmitidos es una tarea urgente que debe iniciar en el autohabla interna, pues no se puede pensar en un “bien común” si las mentalidades siguen con residuos de este tipo de violencias “sutiles” siguen naturalizadas. Retomando la propuesta del intelectual afroecuatoriano Juan García, hay que transformarnos “casa adentro y casa afuera” Solo así la representación positiva será una fuente de bienestar. Aquí sí se deben generar estrategias políticas de olvido.

5. Ubuntu frente a la crisis alimentaria: la medicina ancestral y respeto a la naturaleza

Para alcanzar el *suma kawsay-ubuntu* se debe garantizar el ejercicio de los derechos colectivos, pero también es necesario fomentar formas de producción participativas, cadenas productivas, impedir la proliferación de monocultivos que desplazan al pueblo afroecuatoriano y abrir espacios en mercados de comercio justo o como dice Mama Yama, regresar al trabajo en Ferias, entendidas desde la práctica comunitaria del intercambio de conocimientos no solo capitalismo de mercado.

El conocimiento en salud ancestral, alimentación, el manejo de la biodiversidad, las sabidurías de las comadronas de los pueblos afrodescendiente e indígena sobre el parto, entre otros, implica el auto reconocimiento, revaloración para la supervivencia de los pueblos. La diversidad de lecturas del agua, del sentido de la tierra, de la convivencia en plenitud, alegría, merecen un tratamiento complejo con sentidos abiertos en *continuum* y en constante actualización puesto que un aspecto importante del “bien común” de la humanidad es la manera como incluir metodológicamente las diversidades en esa horizontalidad general desde sus epistemologías complejas, contradictorias, en lucha, también de sentidos.

Así por ejemplo, los conocimientos ancestrales de la medicina herbolaria como en el caso de las plantas medicinales que sirven para curar como por ejemplo el espanto, calmar el dolor, el mal de ojo, el mal aire, son saberes cada vez más de motivo de interés por la ciencia occidental menos dura. Recordemos que la medicina alópata tiene sus fundamentos en las hierbas. “La ley mandaba que del monte se cogía solo lo que uno se iba a comer con su familia y nada

más, y si se cogía un poco más, se regalaba a los que estaban cerca de uno, más que todo a los mayores que ya no podían salir al monte a buscar su bocadito” (García, 2003:36).

En las culturas afrodescendientes también se sana con el canto, se trata entonces de saber escuchar la voz de los ancestros, la voz de la familia, la voz de la comunidad, para así ejercer un empoderamiento integral, no solo de lo individual sino también de lo colectivo en “contrapunteo sincopado” como lo menciona el sociólogo afroportorriqueño Agustín Lao como una metáfora rítmica del mambo, tanto público como privado, sagrado o profano, íntimo, emotivo, afectivo, social, estético religioso y así avisar lo que Patricio Guerrero nomina el *corazonar*, la razón con corazón y viceversa.

Es preciso señalar aquí, que en la historia de los actuales movimientos sociales del Ecuador se observa el vínculo familiar como el racimo que hace crecer actores y sobre todo actoras políticas que están al frente de estos espacios de empoderamiento. De ahí que desde el habla de Mama Yama, eso permite estar “arracimados” palabra con la que imagina al racimo de plátano donde cada fruto ocupa un lugar y siempre está “juntito” al tronco, que en este caso sería la familia que aquí se vuelve también política.

6. Ubuntu frente a la Crisis climática y energética: los derechos de la Culturalidad¹¹

La crisis ambiental surgida por el sustento en un modelo de civilización basado en el uso del combustible fósiles ha provocado el mayor desastre en la historia de la humanidad y no podemos seguir afrontándola desde soluciones de mercado. Existen múltiples dimensiones que entran al unísono en esta problemática y quizás para enfrentar los problemas modernos se requieran “soluciones no modernas” como dice Boaventura de Souza. Nuevas relaciones con la naturaleza nos llevarían a escuchar los llamados de los pueblos indígenas y afrodescendientes que se oponen a la explotación petrolera, la tala de los manglares como en el caso de la zona norte de Esmeraldas, la usurpación indiscriminada e inhumana de la minería a pesar de las leyes gubernamentales, la producción de hidrocarburos, todo lo cual coadyuva al calentamiento global.

El manglar es un ejemplo de crisis ecológica, climática, alimenticia, laboral, que afecta directamente a algunas comunidades afroecuatorianas y especialmente a las mujeres que viven de la recolección de sus frutos y otras más. Éste hace referencia a un complejo de humedales influenciados por las aguas polisalinas provenientes de las mareas. Este complejo está constituido por

bosques de manglar, playones, mareales y otros hábitats asociados a las latitudes tropicales y subtropicales.

El manglar es un ecosistema, una matriz de vida y favorece la reproducción de varias especies marinas que desovan en los estuarios y en algunos casos pasan algún periodo de su desarrollo ahí, en busca de alimento y protección. Un 80% de las especies marinas dependen de este medio para subsistir, produce gran cantidad de fauna por su riqueza en materiales orgánicos que alimentan a moluscos y crustáceos, desde microorganismos hasta mamíferos, pasando por peces moluscos, crustáceos, aves, anfibios, quelonios, reptiles e insectos que forman parte de una compleja cadena que incluye al ser humano. Sobre todo las comunidades riverleñas se sustentan de estas especies. En el Ecuador de un total de 1.229 kilómetros de revieras abiertas, 533 estuvieron originalmente bordeados por manglares (Vivanco, 2010: 271). Las provincias del Oro, Guayas, Manabí y Esmeraldas han sido las más beneficiadas de este sistema hasta que en los años setenta el auge camaronero ocasionó un impacto que ha venido acrecentándose:

El manglar es una empresa natural que no pide papel, que no te pide curricular, tu entras y sales a la hora que quieras. Con los recursos del manglar miles de personas hemos podido estudiar, porque ahí está la educación, la alimentación, el vestuario, pero fundamentalmente la cultura porque en cada una de las raíces de los manglares están la cultura, los mitos, están las leyendas. A medida que se van acabando el manglar también se va acabando la historia (Entrevista a Juan Zambrano: julio, 2009 en Vivanco, 2010: 272)

En la declaración de la Red Manglar Internacional (RMI), de mayo del 2009 se determinó que la ley de soberanía alimentaria aprobada en primer debate por la Asamblea Nacional atenta contra la biodiversidad al dar carta abierta a las grandes industrias, las transnacionales y los agro-negocios para la producción mundial de alimentos. “La destrucción del manglar por la acuicultura industrial del camarón atenta contra los derechos humanos de las comunidades locales, pues las desplaza de sus territorios, empobrece sus economías, su derecho a la alimentación sana, además a pescadores y recolectores artesanales, se les impide el acceso a sus áreas de trabajo ancestral” (Vivanco. 2010: 273). El manglar cumple funciones ecológicas vitales para el planeta: des-salina las aguas que ingresan al continente permitiendo la existencia de tierras agrícolas y la producción de alimentarios y animales que a su vez se reproducen e inician su vida en este vientre natural y cultural de la biosfera pero también de la semiosfera de sus relaciones entre seres sintientes.

7. Ubuntu frente a la crisis económica capitalista: una economía política de “desarrollo como libertad”

Para el reconocido filósofo Enrique Dussel, la producción de vida se refiere en tanto goce de la vida en plenitud y existe una condición insustituible que es la libertad. Para los pueblos afrodescendientes este principio ha sido arrebatado en el ejercicio mercantil desde el modo de producción esclavista y a pesar que de ello ya han pasado más de quinientos años y aún siguen viviendo xenofobia y anticipaciones a una identidad negativa fincada en el ejercicio de poder “étnico-racial”¹² (Lao, 2012:3), que ha llegado a causar la muerte por xenofobia¹³. Continúan resquicios de criminalización y delincuencia asociada al sujeto negro_afrodescendiente a pesar de que la Constitución. Se hace necesaria más que una jurisdicción que impida estas prácticas de violencia sutil de discriminación por odio racial procesos de valoración de las epistemes afrodescendientes que les empoderen como pueblos con conocimientos fundamentales para la vida. La vida como bien común tiene que pasar primero por el principio de libertad que implica un empoderamiento del tiempo-espacio, uno de los cuales es el cuerpo, que es atravesado por el género, la raza, la clase y extendido a los cuerpos comunitarios en su diversidad de formaciones imaginarias, discursivas y simbólicas.

Frente a todo lo mencionado anteriormente producto del capitalismo, economicista neoliberal nos parece importante propuestas alternativas de economía como de Amartya Sen desde “el desarrollo como libertad” (2000) que parte de tomar en cuenta las especificidades etnoculturales y económicas particulares de los distintos pueblos por lo cual consideramos posible leer su trabajo adscrito al “bien común”.

Este economista que habla también desde el Sur, parte de la noción de agencia y con ello da prioridad a la generación de propuestas desde las bases hacia arriba y no al revés, en tanto la persona que actúa provoca cambios que devienen en “bien común” al ser un motor de generación de acción para el desarrollo con justicia social. Basa su propuesta en el trabajo con agencias y el debate público desde la participación social de una política económica que transforme el sistema democrático desde los (derechos como libertad) políticos, económicos y humanos básicos de acuerdo a las específicas necesidades, valoraciones tanto de orden de uso como de intercambio y no solo de renta y utilidad desde las prioridades de los grupos humanos. En este sentido su postura intenta ir más allá del concepto del capital humano, como se ha venido trabajando en el neoliberalismo en tanto apuesta por la vida integral, relacional

y complementaria que incluye el vínculo armónico con lo natural. Solo así podríamos entender situaciones conflictivas como la hambruna que viven países con alto porcentaje de afrodescendencia debido a que no necesariamente el problema se sitúa en la escases de la producción sino en los malos mecanismos de distribución y vínculo de la producción con la naturaleza o mortalidad con pobreza, situación en la cual incluiría a muchos del 7,2% de afrodescendientes del Ecuador.

Sen (2000) también es uno de los economistas que reconoce que el enorme alcance de la agencia de las mujeres es una de las cuestiones más descuidadas en los estudios del desarrollo. En el caso del pueblo afroecuatoriano podríamos mencionar algunos ejes en este sentido. “Con más frecuencia las catástrofes naturales como: sequías, terremotos, inundaciones, entre otras, somos las mujeres las más afectadas por la crisis climática, ya que nosotras seguimos manteniendo los hogares, atención de la familia, además el atender los alimentos, buscar agua, produciendo, reproduciendo la vida, en condiciones cada vez más arduas y rigurosas” (Entrevista a Gabriela Viveros, 2012).

Con lo expresado coincidimos con el economista marxista Ravi Bhandari quien señala que se debe observar la crisis del capitalismo global de modo vinculado, esto es la crisis financiera, la crisis energética, la crisis alimentarias y agrícolas, el cambio climático y la degradación ecológica: “Todas estas crisis urgentes no son hechos aislados que ocurren juntos por pura coincidencia que la economía dominante nos haría creer, sino que todos de hecho, están íntimamente conectados, y son facetas de una misma crisis estructural subyacente del capitalismo global” (Bhandari, 2015) [la traducción es mía].

Es justamente la falta de visión interrelacional, interseccional, en espiral comunitaria inclusiva la que ha impedido la atención compleja, integral y profunda a nuestra vida y a nuestro entorno, de ahí la necesidad de un trabajo de consciencia social de que todos estamos intersiendo unos con otros y por tanto, recordando el principio de *Ubuntu*, pues solo si conseguimos una vida diga, justa y en equidad desde la diversidad de comunidades podremos dar aliento a nuestro planeta y quizás así poder escuchar a las diversas voces que nos hablan en múltiples formas y colores.



Conclusiones

Por lo expuesto, desde un pensamiento crítico proponemos estos enclaves como algunas multidimensiones de la problemática de la equidad desde la diversidad que deseamos, a sabiendas que hay más aspectos, por lo que solo queremos dejar sentado algunos ejes que a su vez abran otros y den la voz a muchos más. El *Ubuntu-Suma kawsay* es un principio de esperanza, de auto y heteromirada, de auto y heterodeterminación de los pueblos, un modo de emancipación desde la práctica profunda, compleja y concienzuda vida cotidiana que también es política en in-flexión-reflexión para la producción de nuevas condiciones individuales y colectivas desde la cosmovisión del tiempo-espacio comunitario inclusivo, dialógico, relacional y afectivo de los pueblos diversos.

A su vez el Ubuntu, cada pueblo en la diáspora lo llama desde la palabra más cálida para cada uno, como aquí en Ecuador que se prefiere llamar “*apaleneamiento*”, para referirse al espacio-tiempo de acogimiento en libertad que dieron los Palenques en América. Los valores diversos enfrentan una jerarquización en cada cultura, los intereses territoriales socioculturales, de los distintos géneros y sus problemáticas respecto a las tradiciones comunales incluye disputa y conflictos, alianzas y negociaciones entre pueblos. Sin embargo, hablar desde el *sentí- pensar* propone tejer una historia cotidiana desde la memoria, acción y proyección sociocultural comunitaria. Desde este nuevo paradigma en disputa, el recuerdo de hermandad intercultural y natural de Papá Roncón podrá seguir re-existiendo en la palabra heredada de los relatos y latente en las prácticas: “En ese tiempo vivíamos aquí en este río Cayapas los indios y los negros sin que nadie nos hiciera pelear entre nosotros por la tierra o por la madera, y más bien nos ayudábamos como hermanos que somos de estos montes” (García, 2003: 63),

Así los discursos del *Bien común* como acceso inteseccional, multivocal y multidimensional de recursos para la vida integral serían una práctica en el *continuum* micro y macro ejercicio de y para la plenitud con los diversos satisfactores interrelacionados, intersubjetivos, e interculturales de los diversos pueblos. Por ello Bien Común más que enunciarlo o legitimarlo se encuentra en el intersticio, en la frontera del *sentí-pensamiento* metafórico que parte de una raíz espiritual universal y genera una la acción común que propone un empoderamiento en equidad de la sabiduría de la vida.

Notas

¹ Categoría de Iuri Lotman, fundador de la Semiótica de la Cultura de la Escuela de Tartu para quien en analogía con Vernasky (*biosfera*), propone llamar así al espacio cultural donde cobran sentido los signos. Ver sus libros *Semiosfera I,II,III*.

² La relación que hay entre metáfora y conocimiento es otra vía significativa para de-construir el criterio de verdad/realidad racionalista pues la lógica del descubrimiento científico presenta aspectos comunes con la lógica de la interpretación metafórica en virtud del proceso semiótico de la abducción. Pensar en metáforas y renunciar a pretender una verdad absoluta puede hacer que la ciencia sea más responsable porque existirá la conciencia general de que una teoría científica puede esconder tanto como visibilizar.

³ Desde los planteamientos de Michel Gilbert, además de la lógica racional, existe la lógica emocional que opera desde lo visceral: el cuerpo y sus bio-lógicas.

⁴ La obra de Hans Blumenberg (1993) cuestionó el sentido de un lenguaje filosófico que apunte a una definición exhaustiva de todo. Su postura implicó revisar el discurso de la filosofía al cuestionar su ideal de pureza y proponer el elemento metafórico como constitutivo de un modo de pensar. Esto lo llevó a considerarlo como el momento fundador del acto de filosofar.

⁵ En Sudáfrica después del apartheid se crearon tribunales de Ubuntu, para reparar a través del ofrecimiento de la disculpa de las sociedades opresoras a los africanos que habían sufrido esta institución de discriminativa lo cual generó transformación social desde la conciencia de dicha práctica. Recordemos con Michel Foucault que el discurso es poder por la acción.

⁶ Solamente un sujeto que conozca a profundidad los sistemas de conocimientos diversos puede decidir su formación. Se ha comprobado que es la falta de acceso a la educación genera las condiciones desfavorables para su práctica y gusto por aprender.

⁷ Esta categoría la trabaja el antropólogo y artista plástico Adolfo Albán y es una voz también recuperada de los pueblos afrocolombianos.

⁸ Retomamos esta categoría de las propuestas de la teoría sistémica global, en la cual la integralidad del sujeto tiene que evidenciar el vínculo con lo emocional, lo espiritual, lo mágico, junto a los otros elementos reconocidos como son el cuerpo, las necesidades biológicas etc.

⁹ Hablamos de estética ritual como *continuum* en complejidad para evidenciar que el sentido ritual habla a través de la estética y por tanto debe ser articulado

¹⁰ Asumimos la creatividad como un derecho colectivo de todos y todas, es decir, no exclusivo de los artistas.

¹¹ Propuesta del antropólogo mexicano Raúl González para quien desde la Complejidad se crea este neologismo que articula el intrínseco vínculo entre la naturaleza y las culturas. Ver “La producción y reproducción de sentidos de los símbolos elementales de la cultura” *La arquitectura del sentido*. Julieta Haidar (coord.) México: ENAH, 2005.

¹² Nos sumamos a la propuesta del sociólogo Agustín Lao Montes para quien se debe explicitar la dimensión étnico-racial pues “El término racismo como categoría de análisis histórico que significa fenómenos profundos de negación de humanidad (es decir capacidad racional, estética

y de autogobierno) a los afrodescendientes, lo que es mucho más que la mera discriminación racial” (Lao, 2012:3).

¹³ Este es otro ejemplo de que los acuerdos como el de Durban 2001, diez años después pueden caer en el olvido, como lo subrayó María Inés da Silva Barbosa del Programa de Salud de la ONU.

Referencias

- Albán Achinte, A. (2006)** “Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores”. *Textiendo textos y saberes*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ahrens, K. (Ed.) (2009)**. *Politics, gender and conceptual metaphors*. New York: Springer.
- Allan, K (2008)** *Metaphor and Metonymy. A diachronic approach*. Chichester, West Sussex, U.K. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Antón Sánchez, J. (2011)** *El proceso organizativo afroecuatoriano 1979 – 2009*. Quito: FLACSO, sede Ecuador.
- Avis, P.D.L (1999)** *God and the creative imagination: Metaphor, symbol and myth in religion and theology*. London New York: Routledge.
- Baake, K. (2003)** *Metaphor and knowledge. The changes of writing science*. Albany: State University of New York Press.
- Baiber Birgit y Houtart, F. (2012)** “Para una noción del bien común de la Humanidad”. *Un paradigma poscapitalista: El bien común de la Humanidad*. Panamá: Ruth Casa Editorial, pp.9-14
- Bhandari, R. (2015)** *Marxian economics: the oldest systems theory is new again or (Always?)* Institute for New Economic Thinking. Disponible en: www.ineteconomics.org/ideas-papers/blog/marxian-economics-the-oldest-systems-theory-is-new-again-or-always
- Barcelona, A. (Ed) (2000)** *Metaphor and metonymy at the crossroads: a cognitive perspective*. Berlin New York: Mouton de Gruyter.
- Beer, F.A & Landtsheer, C. (Eds.) (2004)** *Metaphorical world politics. East Lansing*: Michigan State University Press.
- Bell, H. (2003)** “Vendiendo bollitos calientes. Representaciones de la sexualidad femenina negra” *Revista Criterios* No 34. La Habana: Casa de las Américas pp.29-50.
- Braidotti, R. (2000)** *Sujetos nomades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Paidós.

- Burns, G.W. (2003)** *El empleo de metáforas en la psicoterapia: 101 historias curativas*. Masson
- Cárdenas Oñate, M. (2007)** “Metáforas del cuerpo en la estética feminista de la semiosfera plástica oaxaqueña contemporánea”. *Metáfora en acción*. México: UAM- I: 103-118
- Catalá, J. (2005)** *La imagen compleja. La fenomenología de las imágenes en la era de la cultura visual*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Cohen, D.H. (2004)** *Arguments and metaphors in philosophy*. Dallas: University Press of America.
- Chalá Cruz, J. F.(2013)** *Representaciones del Cuerpo, discursos e identidad del pueblo Afroecuatoriano*. Quito: Abya Yala Serie Investigaciones, FENOCIN Centro de investigaciones. Familia Negra CIFAME.
- De Ipola, E. (2001)** *Metáforas de la política*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones.
- Draaisma, D (2000)** *Methapor of memory. A history of ideas about the mind*. Cambridge, U.K. New York:Cambrige University Press.
- Encuentro internacional de reflexión y participación Al Otro La’o de la Raya (2011)** Año internacional de los Afrodescendientes. Quito, 12-13 de diciembre de 2011. Memoria.
- Galán, J.** “El todo de todos” *Afrosisiaca*. Quito: Casa de la Cultura B.Carrión, p.130.
- García, J. (2009)** *Los territorios ancestrales afroecuatorianos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.
- _____ (2003) *Papá Roncón: historia de vida*. Quito: fondo documental afroandino. Univerisdad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya Yala.
- Gimate-Welsh y Haidar, J. (2013)** *La argumentación. Ensayos de análisis de textos verbales y visuales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gilbert, M. (2013)** “Argumentación coalescente”. *La argumentación. Ensayos de análisis de textos verbales y visuales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- González Tejada, R. (2005)** “La producción y reproducción de sentidos de los símbolos elementales de la culturaleza”. Julieta Haidar (coord.) *La arquitectura del sentido* México: ENAH, pp. 117-152.
- Guerrero, P. (2007)** *Corazonar una antropología comprometida con la vida*. Asunción: Fondec.
- _____ (2004) *Usurpación simbólica, identidad y poder*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.

- Haidar, J. (1992)** “Las materialidades discursivas: un problema interdisciplinario” en *Alfa*, num. 36 Sao Paulo.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2001)** *Metáforas en la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra
- Lao Montes, A. (2012)** “*Dar a Luz: Pensamiento y Política Afrodescendiente como Parteras de Descolonialidad del Poder y el Saber*” Conferencia inaugural. I Cátedra de Estudios Afrodescendientes. Bogotá: Universidad Externado.
- Lotman, I (1996)** *La semiósfera. La semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- Peirce, Ch. S. (1981) [1931-1958]** *Collected Papers*, Harvard University Press.
- Sen, A. (2000)** *Desarrollo como libertad*. Madrid: editorial Planeta.
- Tutu, D. (2008)** *God’s dream*. Cambridge: Candlewick Press
- Vivanco, D. (2010)** “Investigación sobre los bosques del manglar, en Muisne, Cantón de la provincia de Esmeraldas, al nor-occidente del Ecuador”. *La investigación de la comunicación en América Latina*. Quito: RED AMLAT, FACSU, U.C.
- Viveros G. y Cárdenas, M. (2012)** Mujeres Afrodescendientes *Un paradigma poscapitalista: El bien común de la Humanidad*. Birgit Daiber y francois Houtart. Panamá: Ruth Casa Editorial, pp. 326-342.
- Viveros Vigoya, M. (2008)** “La sexualización de la raza, la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual” *Memorias del Primer encuentro latinoamericano y del Caribe: La sexualidad frente a la sociedad*, Gloria Careaga(Coord) México: Fundación Arcoiris por el Respeto a la Diversidad Sexual: México, 168-198.
- Walsh, C. (2008)** Conferencia en el Primer encuentro de Nuevas Estéticas de los Pueblos afrodescendientes. Quito, 8 de diciembre.
- _____ (2007) “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial” *Educación superior, interculturalidad y descolonización* (José Luis Saavedra, comp.) La Paz: Programa de investigación estratégica en Bolivia, Comité ejecutivo de la Universidad Boliviana: 175-228.

Entrevistas:

- Entrevista a Juan García, Quito, 2012.
Entrevista a Juan Zambrano, Quito, 2011 presidente de FUNDECOLE.
Entrevista a Karen Vargas, Quito 2011.

Entrevista a Alexandra Ocles, Quito, 2011.
Entrevistas a Sonia Viveros, Quito 2011
Entrevista a Gabriela Viveros, Quito, 2012.
Entrevista a Valesca Venegas, Carpuela, 2013.
Entrevista a Nila de Aguiar, Representante del Movimiento Afrolibre del Azuay.
Entrevista a Mama Yama, lideresa creadora del Movimiento Afrolibre del Azuay, Cuenca, 2016.

Nota biográfica

	<p>Marisol Cárdenas Oñate es profesora-investigadora transdisciplinaria de lo que ha acuñado como <i>estéticas rituales alternativas</i>. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Su campo de interés articula los estudios de arte, género y semiosis. Es miembro fundadora del Seminario transdisciplinario e interinstitucional de Análisis del Discurso y Semiótica de la Cultura, coordinado y creado por la Dra. Julieta Haidar en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Cuenta con varios textos de su autoría en múltiples publicaciones internacionales. Actualmente es profesora agregada de la Universidad Nacional de Educación en Ecuador, así como profesora invitada en varias universidades latinoamericanas y recientemente en USA en la Universidad de California, Berkeley. e-mail: lorena.marisol.cardenas@gmail.com</p>
--	--