



AVISO LEGAL

Capítulo del libro:	Conciencia histórica y paz social en el continente negro
Autor del capítulo:	Buatu Batubenge, Omer
Forma parte del libro:	<i>Afrodscendientes, racismo, mito y cultura en Nuestra América</i>
Autores del libro:	Apodaca Valdez, Manuel; Soriano Hernández, Silvia; Rosas Mayén, Norma; Buatu Batubenge, Omer; Espinosa, Eduardo Luis; Moreno Soto, Héctor; Coutinho, Ananda Bermudes; Oliveira, Márcio Piñon de; López Negrete Miranda, Christian Eugenio; Rodríguez Mendoza, Alma; García Torres, Víctor Manuel
Colaboradores del libro:	Serna Moreno, J. Jesús María; Cruz Santiago, Fernando (coordinadores); Téllez Solís, Judith (prólogo); Gómez Pérez, Claudia Araceli (cuidado de la edición); Brutus Higuita, Marie-Nicole (diseño de la cubierta); Photo by Nathasha Daher from Pexels (imagen de la portada); Martínez Hidalgo, Irma (edición ePub)
ISBN del libro:	978-607-30-2504-1
Forma sugerida de citar:	Buatu, O. (2019). Conciencia histórica y paz social en el continente negro. En J. J. M. Serna y F. Cruz (coords.), <i>Afrodscendientes, racismo, mito y cultura en Nuestra América</i> . Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. https://rileza.cialc.unam.mx/jspui/

D.R. © 2019 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiumam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- › Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra,
deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Conciencia histórica y paz social en el continente negro

Omer Buatu Batubenge

El presente trabajo está inspirado en los acontecimientos sociopolíticos que han ocurrido en África en los últimos veinte años. La caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría en 1989 anunciaban para África el fin de las dictaduras políticas y una mayor participación ciudadana para la mejora de las condiciones sociales básicas. Sin embargo, a medida que pasaba el tiempo, las Conferencias Nacionales propiciaron sólo una “democracia de tránsito”. Por otro lado, los procesos de reformas políticas desde las autoridades mismas sólo lograron reforzar sus posiciones anteriores de dominio; mientras tanto la situación social ha empeorado considerablemente, con lo que se ha manifestado así la presencia de un déficit existencial grave.

A fin de frenar esta situación de déficit existencial y reorientar la vida social, es imprescindible, por un lado, saber que las condiciones históricas y una relación desproporcionada de fuerzas en el momento del contacto con otros continentes han confiscado y confiscan al africano, hoy en día, el control de su destino, así como la capacidad de orientar su rumbo por él mismo. Por el otro lado,

dirigir su propia existencia obliga al africano a ser un sujeto hacedor de su historia, es decir, a pensarse como agente activo que entiende o se somete a este presente con la luz del pasado para construir su futuro. Ello implica repensar las dimensiones de la subjetividad que hacen del ser humano un agente activo, reflexivo y consciente.

LA COTIDIANIDAD COMO PUNTO DE PARTIDA DEL FILOSOFAR

Los filósofos hemos recibido últimamente muchas sacudidas tanto de las autoridades políticas como de las otras disciplinas sociales y humanísticas. Más allá de la actitud pragmática que caracteriza a muchos de los críticos de la filosofía, es preciso reconocer que, en nuestros días, la importancia de la filosofía se encuentra mermada por un modo de hacer filosofía que contempla sólo el ser en cuanto ser sin ninguna relación con la realidad concreta que viven, sufren o anhelan los hombres de carne y hueso. La dimensión metafísica del ser, si bien permite fundamentar este último en una base inquebrantable, es sin embargo insuficiente para entender la quintaescencia del filosofar en nuestra América y África. Esta dimensión, cuando se erige en el único modo de comprender la realidad, se convierte en un obstáculo al filosofar en la medida en que imposibilita pensar en situación, esto es, contemplar el ente concreto en sus múltiples aspectos social, temporal, teleológico, valorativo e histórico.^[1] Es por eso que Horacio Cerutti ha puesto en tela de juicio el problema de la realidad a pensar y se ha rebelado en contra de una realidad “hipostasiada” y lejana a la historia concreta.

Esta postura “rebelde” se fundamenta en que si la filosofía busca entender la situación del hombre y su entorno, entonces su objeto de estudio debe ser la realidad de todos los días, una “realidad social, histórica, cultural y política”. Aunado a esta realidad está

^[1] Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 63.

también el ser humano que la “vive todos los días, [...] ser humano de la calle, de cada uno de nosotros en tanto sujetos sujetados y soportes de la vida social”.^[2] Para entender el planteamiento de Cerutti, es necesario ubicarlo en nuestra América, una América que vive las exclusiones sociales, la discriminación, la violencia sociopolítica, etcétera. En tal contexto, un pensamiento filosófico verdadero debe estar atento a las manifestaciones y las experiencias que aquejan a la sociedad, debe ejercer su función social que es “una toma de posición frente a una realidad muy concreta”.^[3]

Por consiguiente, identificar el objeto de estudio de la filosofía como la realidad cotidiana es orientar esta disciplina hacia la comprensión de su función social en una América Latina y un África ávidas de justicia, de paz y de igualdad. Es también expresar de manera clara la inquietud de posicionamiento del saber frente a su objeto de estudio. Esquivar este objeto para reflexionar sobre un ser abstracto es un error que Cerutti advierte para no traicionar la misión de la filosofía. No es casual que en muchos de sus escritos considera que la filosofía debe incluir una dimensión ideológica, debe dejar de ser contemplativa y desinteresada, debe convertirse en una filosofía de la praxis.^[4]

En este mismo sentido, Antonio Gramsci pensaba que el filósofo real era “el político, o sea, el hombre activo que modifica el ambiente, entendiendo por ambiente el conjunto de relaciones en las cuales todo individuo entra a formar parte”.^[5] Así, sin prescindir del conocimiento contemplativo, Gramsci veía en su aplicación una posibilidad real de dar paz y dignidad a la población que vive relaciones de discriminación y de dominación. Esta filosofía de la praxis debe atender en su reflexión a las necesidades sociales, no imaginarias. De este modo, para hacer filosofía realmente es nece-

^[2] *Ibid.*, pp. 50 y 51.

^[3] *Ibid.*, p. 51.

^[4] Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1992 (Col. Tierra Firme), pp. 60 y 61.

^[5] Francisco Piñón, *Gramsci: prolegómenos, filosofía y política*, México, Plaza y Valdés, p. 252.

sario contemplar su verdadero objeto de estudio, esto es, la realidad cotidiana, la de todos los días. Hay que estudiar los entes concretos en su situación de precariedad, su situación histórica como entendimiento del presente desde el pasado para la construcción de un futuro mejor.

En la búsqueda de la relación entre la filosofía africana y la filosofía latinoamericana, Horacio Cerutti detecta cuatro ejes de encuentro o de oportunidad de los que se destacan la necesidad de un saber situacional que no atente contra la pretensión filosófica a la universalidad, y la oralidad como un soporte necesario para entender el quehacer filosófico allí donde no existen libros. Lo expresa en estas palabras: “la oralidad como soporte irremplazable e indispensable, vínculo con el saber de los ancestros y medio de formación pedagógica [...]; la situacionalidad o localización en que surge siempre la reflexión, sin atentar a sus ansias de universalización”.^[6]

La oralidad y la situacionalidad son un reto para la filosofía africana y latinoamericana; son igualmente factores de diferenciación entre ambas filosofías y la filosofía occidental contemplativa y desinteresada. Subrayan, a su modo, la necesidad de considerar la realidad cotidiana como objeto de estudio de la filosofía y fuente de las herramientas para filosofar. Por lo tanto, Mario Magallón Anaya define a la filosofía en nuestra América como una “filosofía que se ha elaborado con los instrumentos que le brinda la realidad socio-histórica circundante”.^[7] Así, la filosofía latinoamericana tiene un carácter histórico no sólo porque es un convivir con el pasado, como diría Ramón Xirau, sino sobre todo porque su punto de partida es la experiencia cotidiana, precaria, entendida desde este pasado para construir el futuro.

Ahora bien, para satisfacer esta exigencia de una reflexión basada en lo cotidiano, en el ente concreto y precario, diré que duran-

^[6] Horacio Cerutti, “Para el análisis de la filosofía afroamericana: una perspectiva”, en J. Jesús María Serna Moreno y Viviana Díaz [coords.], *Estudios sobre filosofía y cultura afroamericanas*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 17.

^[7] Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, CCYDEL-UNAM, 1992, p. 9.

te mi último viaje a África mi atención fue interpelada por muchos factores sociales que me causaron asombro y curiosidad. Quisiera compartíroslos con ustedes sin ninguna pretensión de reducir el entendimiento de la cotidianidad africana a ellos.

Lo que en primer lugar llama la atención cuando uno observa la escena sociopolítica en África es la presencia de la guerra en todos los rincones. Al norte, existe lo que se ha llamado la Primavera Árabe que abarca la región del Magreb. El oeste se caracteriza por los conflictos armados en Costa de Marfil, Mali y Senegal, así como las guerrillas de Burkina Faso, Níger y Nigeria. En el centro tenemos la guerra en la República Centroafricana; las guerrillas del Congo, Chad y Camerún; y la gran guerra interminable de la RDC, que tiene como protagonista a la RDC, Ruanda, Burundi, Uganda, Tanzania, Sudáfrica y Angola.

Estos conflictos tienen actores visibles e invisibles. Los visibles son los Estados directamente implicados y los invisibles son las potencias extranjeras occidentales y las empresas multinacionales fabricantes de las armas y los aparatos de tecnología de punta como los celulares, estaciones espaciales, computadoras. Un factor interesante sobre estas guerras es que la mayoría termina o disminuye su intensidad con la intervención de las fuerzas extranjeras occidentales como Francia, Inglaterra, Estados Unidos. Por esta situación, Désiré Afana, filósofo y teólogo camerunés, llamó a África “La jungla de los vampiros”.^[8] En una entrevista en Yucatán, el mismo Désiré explicó por qué se llama así su libro: “Lo llamé jungla porque en el continente (africano) todos pelean contra todos y siempre gana el más fuerte. Lo curioso es que detrás de estos pleitos siempre están las potencias, quienes son finalmente las que se disputan el control de las riquezas y la posición estratégica que tiene África”.^[9]

^[8] Désiré Afana, *África: la jungla de los vampiros. ¿De quién se burla el NEPAD?*, Kinshasa, Centro Théophile Verbist, 2004, pp. 15-20.

^[9] Désiré Afana, “La pobreza se vende muy bien”. Entrevista concedida a la radio de la Universidad Autónoma de Yucatán el 6 de abril de 2006. En <http://www.uady.mx/sitios/prensa/boletines/abr-06/06-abr-06.html> (fecha de consulta: 10 de noviembre, 2013).

En efecto, los vampiros luchan por la sangre de sus víctimas (riquezas naturales), quienes viven en situaciones infrahumanas y todo bajo la complacencia y complicidad de la comunidad internacional, para no decir la ONU.

Un segundo elemento a subrayar es el hecho de que después de la ola de las democracias en los años noventa del siglo pasado, todos los gobiernos actuales son dictaduras disfrazadas de democracia. En África, la alternancia en el poder es una excepción; cuando sucede es siempre bajo órdenes de las antiguas potencias coloniales, como es el caso de Senegal, El Congo, Kenia y muchos otros países. La regla de vida política es la longevidad del presidente (Camerún, Zimbabue) o la sucesión hereditaria, siempre bajo la vigilancia de las potencias occidentales. La rdc, Togo y Gabón son un ejemplo de este tipo de sociedad. No es entonces casual que Eboussi Boulaga haya hablado de “democracia de tránsito”^[10] para referirse a un engaño que la comunidad internacional presentó a la masa popular africana haciéndole creer en los valores de la democracia. Fue sólo una ola que duró el tiempo de la sacudida del viento.

Estas situaciones políticas implican socialmente la confiscación de las libertades de expresión, el aniquilamiento de la responsabilidad del pueblo y el freno de la creatividad y del genio social. En breves palabras, se trata de la negación de la conciencia histórica de un pueblo, la cual le hubiera permitido construir su propia historia. Mi tesis central es que se trata de una negación dentro de África misma, negación forzada por los gobiernos dictatoriales; a la vez se trata de una negación dictada desde el exterior a fin de desorientar al pueblo, hacerle sufrir, cansarlo e incluso matarlo, para luego extraer con facilidad las riquezas necesarias para las empresas y la tecnología occidentales.

La prueba de que esta estrategia surte efecto es el caso de la rdc, donde las poblaciones del este del país han sido saqueadas de sus riquezas minerales, violadas e incluso eliminadas físicamente (se

^[10] Boulaga Eboussi, *La démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 456.

habla de más de 8 millones de muertos desde 1998)^[11] con el propósito de extraer el coltán. Una de las consecuencias de esta situación es la reaparición de las ideas separatistas que proponen como beneficio que cada provincia se desarrolle independientemente de otras para aprovechar más su propia riqueza; aunada a esta idea está la creación de un “tutsiland” que albergaría sólo a los tutsi de Ruanda, Burundi y del Congo. En el centro de la rdc, se habla de la República Federal de Kasayi y al norte, de la República del Ecuador.

Aunque parezca un rumor sin fundamento y con poca científicidad, es cierto que es un asunto que se habla más en las redes sociales y el gobierno es acusado de ponerse al lado de los rebeldes apoyados por Ruanda y Uganda. La independencia de la Casamance en Senegal y los levantamientos tuaregs son otros intentos separatistas que se nutren de la precariedad de la vida en África y de la desaparición de la conciencia histórica. Se observa claramente que la idea de la balcanización aparece como el camino realista para el desarrollo económico y la seguridad de las provincias.

Otro fenómeno de real importancia es la proliferación de las sectas religiosas que son más numerosas que las tiendas de la esquina en los últimos veinte años, y el retorno de los cultos a divinidades fetichistas ya abandonadas. Por un lado, la cantidad de sectas religiosas y el número de pastores que viven a costa de los fieles pobres, y por el otro, el culto a los fetiches ya abandonados con la conversión al catolicismo, no son sino los síntomas de un pueblo desorientado, cuya falta de conciencia sociohistórica ya no permite encontrar o repensar el rumbo hacia el bienestar común. La ausencia de esta conciencia histórica compromete toda posibilidad de obtener una paz social duradera. Por lo tanto, a fin de revertir esta

^[11] Las cifras no son exactas, pero se estima entre 6 y 10 millones de muertos desde la segunda guerra llamada Guerra del Coltán en 1998. Esta guerra fue apoyada por los Estados Unidos y las empresas transnacionales fabricantes de celulares, escondidos detrás de los Estados satelitales de Ruanda y Uganda. Véase Klaus Werner, “El libro negro de las marcas. El capitalismo genocida”. En <http://www.taringa.net/posts/info/8934140/Capitalismo-genocida-6-000-000-de-muertos-en-la-RDC.html> (fecha de consulta: 10 de noviembre, 2013).

situación, es indispensable entender la importancia de la conciencia histórica y su compromiso para la paz duradera y un futuro mejor.

CONDICIONES HISTÓRICAS DE PÉRDIDA DE CONCIENCIA E IDENTIDAD

El concepto de conciencia histórica, cuyo padre sería W. Dilthey, alude esencialmente a tres cosas. Primero, tiene que ver con el conocimiento que un sujeto social tiene de sí mismo como “un ser temporal y creador de historia”.^[12] Se trata de una actitud interior en la cual el hombre se separa de las cosas externas para regresar a sí mismo y así conocerse de manera absoluta y verdadera.^[13] La conciencia supone entonces el reconocimiento y la investigación de la realidad interna del ser humano; por eso es un instrumento de conocimiento y por lo tanto de orientación práctica. Así, conocerse como un ser temporal significa que la época en la cual vive este sujeto lo condiciona y lo determina para experimentar su existencia como preparada por otros y su deber de preparar el futuro a partir del presente vivido cotidianamente. El tiempo nos ubica como seres históricos, susceptibles de interpretar la cotidianidad como construcción, como resultado de la acción humana y entender el futuro como el resultado de nuestra propia acción. Así el tiempo histórico define nuestros ideales, nuestra libertad, la dirección y orientación hacia donde queremos conducir nuestra sociedad.

Esta dirección y sentido de la marcha que imprimimos en la sociedad cobran relevancia cuando la conciencia histórica, en su segunda acepción, denota el conocimiento de la tensión constante existente hacia la realización del futuro. Es que los sucesos de nuestra existencia no están simplemente interrelacionados, su sentido

^[12] Sigo las explicaciones de R. Fisichella sobre “La conciencia histórica”. En http://www.mercaba.org/Dictf/tf_historia_1.htm (fecha de consulta: 25 de noviembre, 2013).

^[13] Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 2000, p. 194.

se interpreta a partir de la relación entre su ser fragmentario y la totalidad que los engloba. Se trata aquí de asumir no lo absoluto ni tampoco lo contingente de los acontecimientos, sino más bien la necesidad de construir un mundo mejor, armónico desde las experiencias cotidianas de vida. Es a partir de este segundo sentido de la conciencia histórica que aparece la necesidad de una convivencia pacífica como exigencia de nuestro ser histórico.

Sin embargo, la convivencia pacífica será posible sólo si somos capaces de leer, esto es, interpretar el pasado a la luz del presente. Este dar sentido al pasado a partir del presente determina igualmente nuestra acción en la historia, nuestra libertad y nuestra responsabilidad, y constituye el tercer sentido de la conciencia histórica.

Según W. Dilthey y H. G. Gadamer, los tres ejes de la conciencia histórica arriba mencionados son necesarios para concebir al ser humano como creador de su historia. Vemos, sin embargo, en esta explicación la predominancia del elemento temporal en toda acción histórica. En efecto, el ser temporal, la tensión entre el pasado y el futuro o el dar sentido al pasado a partir del presente son las características del tiempo. Ello equivale a que una acción social o individual, para ser constructora del futuro, debe ubicarse en la época en la que debe realizarse, apelar al conocimiento del pasado e interpretar este pasado a partir del presente para darle sentido. Por lo tanto, la conciencia histórica estaría esencialmente definida por la interpretación del pasado, y sólo así es posible entendernos y actuar para nuestra supervivencia y la de la posteridad, esto es, actuar para vivir o morir.

Todo ocurre como si fuera únicamente el tiempo lo que define nuestro ser histórico. Esta manera historicista de explicar la conciencia histórica se encuentra igualmente presente en Carmen Lucía Cataño Balseiro quien, al seguir a Jörn Rüsen, afirma que “la conciencia histórica es por un lado una teoría de creación de sentido histórico, en la que interviene la memoria histórica; por el otro permite a través de la cultura crear una relación activa con su

pasado mediante una experiencia temporal”.^[14] En esta explicación se puede resaltar la connotación interpretativa de la conciencia histórica para el pasado y su carácter creador de sentido. Se observa el mismo reduccionismo que enfoca la conciencia histórica sólo en términos temporales. Sin embargo, hay que rescatar en Carmen Lucía el planteamiento de que la interpretación del pasado y su sentido orientan y motivan la vida humana. Lo dice en estos términos: “una experiencia temporal debe ser percibida e interpretada antes de volverse elemento de orientación y motivación en la vida humana”.^[15]

Así, la conciencia histórica interpreta la experiencia temporal para dar orientación a la vida cotidiana y motivarla a la vez. Su función es entonces orientarnos y motivarnos en la vida. Esta función está muy relacionada con la que Heinz Dieterich atribuye a la identidad y Goran Therborn a la ideología. La gran diferencia entre estas teorías radica en que la ideología enfoca la experiencia cotidiana desde el exterior, mientras que la conciencia histórica y la identidad son esencialmente un movimiento hacia el interior de la persona o del grupo. Si se mantiene clara esta diferencia, es posible entender la conciencia histórica a partir de la identidad, siguiendo a Dieterich, y a partir de la subjetividad como factor importante en la ideología, toda vez que la ideología actúa sobre nuestra identidad y conciencia histórica para modelarlas.

Para Dieterich, la identidad es una brújula orientadora de todo ser vivo, la cual determina sus probabilidades de supervivencia o de muerte. En este sentido, un ser vivo sin identidad se parece a un ser sin sentidos, y por lo tanto es condenado a la muerte ya que no puede percibir el entorno en el que vive; por lo que no puede orientarse en él. De esta manera se explica la destrucción de la cultura, identidad y memoria histórica de los pueblos originarios de América por parte de los conquistadores europeos. En efecto, para ejercer

^[14] Carmen Lucía Cataño Balseiro, “Conciencia histórica”, en *Historia y Sociedad*, núm. 21, Colombia, julio-diciembre de 2011, p. 221. En <http://es.scribd.com/doc/175459309/Conciencia-historica>.

^[15] *Ibid.*

mejor la dominación era necesario que el pueblo conquistado no tuviera rumbo definido a donde ir y desde donde pudiera definirse; tampoco debería tener la capacidad de redefinirse; el único rumbo sería el que los conquistadores diseñarían y enseñarían. Por tales motivos, los pueblos originarios fueron obligados a abandonar su identidad, su conciencia histórica y a adoptar los modos culturales de los europeos. Toda resistencia recibía un castigo ejemplar; los símbolos identitarios originarios fueron remplazados por los símbolos culturales e identitarios europeos.

Se ejecutó así una limpieza de identidad sólo con el propósito de desorientar a los habitantes de América. La actuación colonial consistía en desorientar a los indígenas para luego presentarles una nueva y ajena dirección con la cual podrían identificarse para ser dominados con eficacia. Este comportamiento de los españoles y portugueses obedecía a su convicción, no errónea, de que la identidad da vida, permite organización y acuerdos en la vida. Su falta es sinónimo de muerte ineluctable. Esta teoría de Dieterich sobre la identidad de todo ser biológico confirma entonces que la identidad juega una doble función de conservación y de adaptación en la vida de un ser vivo; le permite adaptarse a un entorno en constante movimiento y a la vez conservar los rasgos distintivos que lo diferencian de otros seres vivos.^[16] Las dos funciones deben comprenderse y realizarse simultáneamente. En caso contrario, el predominio extremo de una de ellas puede provocar la muerte por conservadurismo o por falta de referencia. Por esto, nuestro papel como seres vivos es mantener un equilibrio entre las dos funciones.

Con todo, es preciso anotar que la conciencia histórica como identidad orientadora no está constituida solamente por la dimensión temporal como en el caso de Dilthey y de Jörn Rüsen. Por el contrario, su estructura está determinada por las cuatro dimensiones de la subjetividad humana bien definidas por Goran Therborn: “Entiendo por subjetividad de una persona o un grupo de personas,

^[16] Heinz Dieterich, *Identidad nacional y globalización. La tercera vía*, México, Albatros, 2001, p. 164.

su actuación como agente distintivo en un contexto también particular de manera consciente y reflexiva”.[17] La subjetividad requiere más conciencia y más reflexión en la actuación; a menudo su formación es el resultado de una interpelación ideológica que busca modelar la forma en que los seres humanos viven y dan sentido a su mundo. Por esta razón, es una característica del agente que viene del exterior con una intención de la praxis, de la acción.

La teoría de G. Therborn sobre la subjetividad ayuda a ampliar la visión historicista sobre la conciencia histórica; a entender que ser hacedor de la historia no implica solamente una dimensión temporal, ya que son igualmente necesarias la conciencia del contexto en el que vivimos, la del grupo al cual pertenecemos y la de una posición dentro de ese grupo. Y es aplicando una reflexión crítica y autocrítica sobre esas dimensiones que finalmente nos constituimos como actores y damos sentido a nuestro mundo. Así, ser hacedor de la historia implica conciencia y reflexión sobre las dimensiones desde donde actuamos. Bajo esta óptica, existen cuatro dimensiones de la subjetividad que estructuran nuestra conciencia histórica y desde donde nos interpela toda ideología.

Las cuatro nacen de los intercambios cotidianos, los cuales expresan el modo de vida de un grupo humano, lo identifican y lo distinguen de otros grupos humanos. Se trata específicamente de intercambios cotidianos que determinan nuestro “ser-en-el-mundo” como *cuádruplemente existencial, histórico, inclusivo y posicional*. [18] Permiten entender que la convivencia como tensión hacia la armonía social no es sólo y simplemente el resultado de la búsqueda teórica del sentido de los sucesos de nuestro entorno, sino la consecuencia ineluctable de la necesidad de construir un mundo significativo para nosotros y que responda a nuestras aspiraciones. Así, el tipo de convivencia correspondiente a un grupo social depende de las circunstancias presentes y de la capacidad de cada pueblo para re-

[17] Goran Therborn, *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 1998, pp. 13 y 14.

[18] *Ibid.*, p. 21.

lacionarse con su entorno y plantearse un futuro. Por consiguiente, la manera de vivir nuestra subjetividad, esto es, nuestra actuación como individuos o grupos constructores de su historia consciente y reflexivamente, va a ser diferente de un grupo a otro.

Nuestro ser en el mundo es existencial porque nuestra acción como sujeto es determinada por nuestras necesidades, sufrimientos, aspiraciones y anhelos. Al mismo tiempo es histórico porque dependemos del momento en que vivimos, de la época que nos tocó vivir. Desde este ángulo, una forma convivencial como expresión de nuestra conciencia histórica responde a las aspiraciones temporales de un grupo social, al que nos sentimos pertenecientes. Sin embargo, estas aspiraciones presentes nacen como interpretación del pasado con miras al mejoramiento del futuro.

Por otra parte, sentirse perteneciente a un grupo social define la dimensión convivencial del sujeto como un ser inclusivo. Dado que esta característica permite también establecer límite con los demás grupos, puede igualmente llamarse carácter exclusivo. Pues desde él, incluimos o excluimos a los demás en nuestro actuar y nuestro círculo de vida. Lo inclusivo no es pernicioso a la inteligencia política como lo afirma Achille Mbembe sobre el tribalismo; [19] el sentirse perteneciente a una tribu es una dimensión de nuestra subjetividad que influye en nuestra acción. La cuarta dimensión alude a la posición que ocupamos en el grupo y a partir de la cual éste espera de nosotros un papel determinado.

En consecuencia, las variadas formas de convivencia que nos identifican se extraen de la combinación de estas cuatro dimensiones de nuestra subjetividad. En otras palabras, una forma convivencial es influida por las necesidades del grupo al que pertenecemos como miembros, ocupando una posición definida por un rol social en un momento dado de nuestra existencia. Por esta misma razón, las formas de convivencia constituyen un compromiso con el objeti-

[19] J.-F. Bayart, A. Mbembe y C. Toulabour, *Le politique par le bas en Afrique. Contributions à une problématique de la démocratie*, París, Karthaala, 1992, p. 198. A. Mbembe afirma lo siguiente: “La conciencia tribal, indiferenciada y al estado bruto constituye aquí el principal obstáculo a la evolución de la inteligencia política”.

vo de una vida digna y son realizaciones específicas de la intención utópica de paz.

LA PÉRDIDA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA EN ÁFRICA

Ahora bien, cuando a un pueblo le falta al menos una de estas cuatro dimensiones de la subjetividad como estructura de la conciencia histórica, la paz como meta de las interacciones deja de ser un objetivo primordial. Lo que implica que las acciones, aunque conscientes, no responden a la existencia del grupo ni a su posición dentro del grupo más grande ni tampoco a la época en el que el grupo vive su conciencia del mundo. En otros términos, la falta de una de las dimensiones de la subjetividad implica una desorientación en la vida, y por lo tanto, la incapacidad del pueblo para constituirse como hacedor de su propia historia. Esta situación ocurre por varias razones, las más importantes son las siguientes.

Cuando un pueblo es invadido por otro que, por circunstancias ajenas, lo conquista y le impone su modo de ver y explicar el mundo, en otras palabras, cuando un pueblo fuerte técnicamente borra la brújula de otro pueblo y lo deja sin ninguna orientación para poder moldearlo a su gusto. En este caso las acciones realizadas obedecen a la dinámica subjetiva del pueblo dominador, quien dicta lo que se tiene que pensar, creer y hacer. Tales han sido los casos de los pueblos de América y África, los cuales perdieron y siguen perdiendo hoy en día la capacidad de construcción de su propia historia. Al respecto, Heinz Dieterich ve en la destrucción de las identidades indígenas y africanas el motivo principal de la perduración de un régimen de brutalidad, opresión, explotación y dominación.

Lo dice en las siguientes palabras: “fue el extraordinario éxito en la destrucción de las identidades indígenas y africanas y la construcción de una identidad colonial y, posteriormente, neocolonial [lo] que permitió que se mantuvieran las estructuras de opresión in-

tactas durante medio milenio”.[20] Lo que quiere decir que se destruyó y en el lugar se construyó una nueva identidad con el propósito de controlar el grupo social ya desorientado. En América y en África persiste de manera endémica esta dominación, la cual impide la realización de un programa real de desarrollo socioeconómico.

El siguiente caso tiene que ver con el conservadurismo en la conciencia histórica. Este caso corresponde a lo estipulado por Dieterich como muerte por conservadurismo, ya que no se acepta ninguna aportación externa incluso cuando es necesaria. El exceso de nacionalismo o de patriotismo puede conducir a un orgullo tal que es imposible a un pueblo enriquecerse con otras culturas, otras subjetividades u otras identidades. Así, muchos regímenes políticos dictatoriales han caído por anacronismo, por exceso de romanticismo en su concepción de la vida o por considerarse autosuficientes y autárquicos y actuar de manera orgullosa y soberbia como si no necesitaran ayuda de ninguna otra parte.

El tercer caso que vale la pena indicar aquí es el del sometimiento voluntario a otro grupo social o un gobierno ajeno como referente importante de la actuación. Ello ocurre cuando se destruye el núcleo identitario donde reposa la conciencia histórica; lo que implica caída de esta última y la aparición de un comportamiento de adaptación día a día sin que haya habido una dirección definida, en función de la cual el pueblo recurre constantemente a elementos comportamentales ajenos. Una adaptación excesiva termina por matar el sistema ya que la falta de referencia implica la incapacidad de definir por sí mismo una dirección determinada para orientar la acción.

Estas causas no siempre actúan de manera independiente y no es necesario que lo hagan para que aparezcan sus efectos violentos y desequilibrantes. Así, la dominación de un pueblo se acompaña a menudo de una apatía que reduce la creatividad y el genio social de modo que la solución a los problemas locales es encontrada en contextos ajenos; si bien el conservadurismo se opone al uso de la

[20] Dieterich, *op. cit.*, p. 129.

subjetividad ajena, no puede sostenerse suficientemente si no recibe aportaciones externas, ya que ningún pueblo puede declararse totalmente autosuficiente. Creo que la peor muerte ocurre cuando un grupo es obligado a abandonar su modo de vida para vivir con una conciencia ajena o cuando es obligado a recluirse sobre él mismo por una fuerza externa superior. H. Dieterich y muchos otros estudiosos demostraron suficientemente que tal ha sido el caso de los pueblos originarios de América, cuya conciencia histórica fue borrada violenta y mentalmente para impedir que se pudieran dirigir por sí solos y entonces siguieran los canales de comportamiento trazados por la hegemonía europea.

La situación actual del continente africano obedece a una lógica de destrucción de la conciencia histórica y de la subjetividad, la cual obstaculiza la constitución de agentes creadores de su propia historia a causa de la vigencia del control sobre las identidades sociales. Descansa esta tesis en el hecho de que África es uno de los continentes con las materias primas necesarias para las empresas occidentales (madera, cultivos, animales, minerales); sin embargo, estas riquezas están administradas por dirigentes cuyas decisiones políticas no contemplan las cuatro dimensiones de la subjetividad humana y por lo tanto no son decisiones históricas. Estos dirigentes confirman la vigencia del pensamiento de Frantz Fanon cuando, en una autocrítica, decía de los dirigentes africanos que eran máscaras blancas con piel negra.

Si las condiciones históricas y una relación desproporcionada de fuerzas en el momento del contacto con otros continentes habían confiscado al africano el dominio de su destino así como la capacidad de orientar por él mismo su rumbo; si, como dice Yves Mudimbe, la idea de África nos fue impuesta y construida por otros y nunca fue el resultado de nuestra propia conciencia y subjetividad, es también claro que la destrucción actual del continente y la inestabilidad que se vive implican que hemos perdido las dimensiones de nuestra identidad, las cuales confiamos a otros para que nos administren y nos digan lo que tenemos que hacer. Esto significa que abandona-

mos nuestra responsabilidad de ser agentes de nuestra historia y la entregamos en manos ajenas.

Si no fuera así, ¿cómo explicar que casi todas las guerras en África se acaban con la intervención de Occidente? ¿Cómo explicar que toda la riqueza de África es exportada a Occidente pero no vemos ninguna realización contundente que compruebe el esfuerzo de construir un futuro más digno? ¿Cómo explicar la impotencia de los sacerdotes de todas las religiones ante el regreso del culto al fetichismo, y la proliferación de las sectas cuyo propósito principal es robar el poco dinero que tienen los pobres con la esperanza de que recen por ellos y que Dios les dará más de lo que dan al pastor? ¿Cómo explicar que la fuerza, en lugar de aumentar la vida, cada día la elimina física y moralmente? No quisiera ser el embajador de una visión negativa sobre África, pero sí acepto el reto lanzado por Jean Marc Ela de reflexionar, más allá de la hambruna y el sida, sobre la vida cotidiana, el reto de regresar a lo concreto, de bajar allí donde vive el pueblo para pensar el futuro desde las contradicciones y los errores.[21]

Cuando me encuentro en la vida cotidiana, percibo que el comportamiento de los africanos está determinado por la pérdida de orientación sociocultural, es decir, de la conciencia histórica. La existencia, el grupo, el tiempo y la posición dentro del grupo no ejercen ninguna fuerza sobre nuestra subjetividad, y como consecuencia actuamos sin pensar en esta tensión que debe haber entre el pasado y el futuro. He aprendido del doctor Jesús Serna sobre su experiencia en Puerto Rico, que si los Estados Unidos de América no han podido destruir su identidad cultural latinoamericana es por dos factores importantes: la resistencia cultural y la unidad con los múltiples y diversos otros pueblos latinoamericanos.[22] Esta lección puede ayudarnos a recuperar la fuerza interna que nos permita ser hacedores de nuestra historia.

[21] Jean Marc Ela, *Afrique. L'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*, París, L'Harmattan, 1994, pp. 7 y 8.

[22] J. Jesús María Serna Moreno, *Herencias etnoculturales en Puerto Rico y Nueva York*, México, Eón/CIALC-UNAM, 2011, p. 77.

Esta experiencia me permite pensar que la pérdida de la conciencia histórica en África se debe a la fragilidad de su cultura ante los embates coloniales y neocoloniales combinada con la dispersión y falta de unidad de las culturas en África. Ello provocó la negación de la cultura africana por los mismos africanos, propició el desgarramiento mutuo así como la pérdida de la capacidad historicista del ser humano. En efecto, la resistencia cultural no fue suficiente ante la atractiva y violenta cultura europea; la búsqueda de seguridad fue al parecer un factor importante. Quizás por eso cabe aceptar la tesis de Achille Mbembe según la cual la conversión del africano al cristianismo no fue obra de la evangelización, sino más bien de la búsqueda de una fuerza superior para la protección. Y al adoptar una religión diferente de su cultura, el africano se habría negado a sí mismo o al menos habría comprometido su capacidad de decidir por él mismo.

Por ello, es imprescindible recobrar la conciencia histórica perdida y reforzar la unidad política y cultural de las diferentes entidades que componen a África. Para ello, preconizo elevar el nivel de educación de la población para que sea autocrítica, autónoma y reflexiva en sus decisiones y actos; favorecer los procesos sociopolíticos en los que la población se reconoce o refuerza su identidad (democracia africana; la inculturación en la religión por ejemplo); lograr que la lectura de la historicidad se haga a partir de las cuatro dimensiones de subjetividad arriba analizadas a fin de atender las necesidades y aspiraciones de la población.

CONCLUSIÓN

El presente trabajo tuvo como objetivo analizar la situación de déficit existencial y comprender las causas de falta de paz duradera en la vida social africana. Dado que es la realidad sociohistórica circundante la que nos da las herramientas necesarias para el análisis, era imprescindible bajar allí donde la vida se desarrolla todos

los días, es decir, tomar a la cotidianidad como punto de partida y objeto de análisis. Resultó de este ejercicio que las numerosas guerras interminables, la proliferación de las sectas, el regreso del fetichismo, la intervención occidental, son los síntomas de un pueblo desorientado y sin conciencia sociohistórica que permita repensar el rumbo hacia el bienestar común y la paz social. En un segundo momento, entendimos a la conciencia histórica como el conocimiento verdadero de uno mismo a partir de la estructura multidimensional de nuestra subjetividad. En efecto, esta última es nuestra actuación en el mundo como hacedores de la propia historia y se compone de una dimensión existencial, histórica, inclusiva y de estatus.

Especificamos que la conciencia histórica no es exactamente la subjetividad, ya que ésta es inducida del exterior para moldear aquélla, someterla y calificarla para acciones determinadas dentro de la ideología. La conciencia histórica, en cambio, es un regreso al interior mismo del grupo o de la persona para conocer y reconocerse como verdadero autor de la historia. La pérdida de la conciencia histórica en África se debe no sólo a la conquista colonial sino también a la falta de una cultura suficientemente fuerte como para hacer frente al encuentro con culturas externas, encuentro que exigía a la vez capacidad de adaptación y de conservación. A estos elementos hay que agregar la falta de unidad de las variadas culturas africanas. Por eso, la recuperación de la conciencia histórica y la construcción de la paz pasan por una educación susceptible de proveer la capacidad analítica-discriminatoria entre el sujeto, su entorno y los factores que amenazan su existencia.

Lo anterior implica que si las masas y los dirigentes no son críticos, autocríticos y reflexivos, es decir, si el control de las identidades y de la conciencia histórica africana sigue a cargo de las potencias extranjeras, está claro que generaciones de africanos continuarán siendo incapaces de construir su propia historia. Por eso, termino con esta afirmación de Dieterich: “Siendo la identidad el conjunto de condiciones subjetivas que rigen la reproducción y evolución de todo ente social [...] el control [...] de la identidad latinoamericana (y africana) por los centros mundiales del poder hace

imposible cualquier proyecto económico nacional en beneficio de las mayorías”.^[23]

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, fce, 2000.
- Afana, Désiré, África: la jungla de los vampiros. ¿De quién se burla el *nepad?*, Kinshasa, Centro Théophile Verbist, 2004, pp. 15-20.
- Bayart, J.F., A. Mbembe y C. Toulabour, *Le politique par le bas en Afrique. Contributions à une problématique de la démocratie*, París, Karthaala, 1992.
- Boulaga, Eboussi, *La démocratie de transit au Cameroun*, París, L'Harmattan, 1997.
- Cataño Balseiro, Carmen Lucía, “Conciencia histórica”, en *Historia y sociedad*, núm. 21, Colombia, julio-diciembre de 2011, p. 221. En <http://es.scribd.com/doc/175459309/Conciencia-historica>.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- _____, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1992 (Col. Tierra Firme).
- _____, “Para el análisis de la filosofía afroamericana: una perspectiva”, en J. Jesús María Serna Moreno y Viviana Díaz [coords.], *Estudios sobre filosofía y cultura afroamericanas*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 17.
- Ela, Jean Marc, *Afrique. L'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*, París, L'Harmattan, 1994.
- Fischella, R., “La conciencia histórica”. En http://www.mercaba.org/DicTF/TF_historia_1.htm (fecha de consulta: el 25 de noviembre, 2013).

^[23] H. Dieterich, *op. cit.*, p. 165.

- Heinz, Dieterich, *Identidad nacional y globalización. La tercera vía*, México, Albatros, 2001.
- Magallón Anaya, Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, CCYDEL-UNAM, 1992.
- , “La pobreza se vende muy bien”. Entrevista concedida a la radio de la Universidad Autónoma de Yucatán el 6 de abril de 2006. En <http://www.uady.mx/sitios/prensa/boletines/abr-06/06-abr-06.html> (fecha de consulta: 10 de noviembre, 2013).
- Piñón, Francisco, *Gramsci: prolegómenos, filosofía y política*, México, Plaza y Valdés, p. 252.
- Serna Moreno, J. Jesús María, *Herencias etnoculturales en Puerto Rico y Nueva York*, México, Eón/CIALC-UNAM, 2011, p. 77.
- Werner, Klaus, “El libro negro de las marcas. El capitalismo genocida”. En <http://www.taringa.net/posts/info/8934140/Capitalismo-genocida-6-000-000-de-muertos-en-la-rdc.html> (fecha de consulta: 10 de noviembre, 2013).