Estudios Filosóficos LXXV (2026) 411 ~ 425

CONSIDERACIONES ACTUALES SOBRE LA ESENCIA, LA APROPIACIÓN CULTURAL Y LO UNIVERSAL POR ACCIDENTE SEGÚN NORMAN AJARI

CURRENT REFLECTIONS ON ESSENCE, CULTURAL APPROPRIATION, AND THE UNIVERSAL BY ACCIDENT ACCORDING TO NORMAN AJARI

Amélie Aristelle Ekassi
École Normale Supérieure de Yaoundé
Camerún

Resumen: ***El debate que entablamos con Norman Ajari está suscitado por la constancia de las tesis sobre el retorno a las formas de vida tradicionales y, de ser posible, precoloniales que aseguraron la supervivencia de los pueblos africanos. En efecto, varios partidarios del afrocentrismo y de la renovación de la etnofilosofía consideran que los subsaharianos deben impregnarse de sus modos de ser ancestrales y defenderlos de toda acomodación no africana y no afrodescendiente. Se trata de rehabilitar o de defender la excepción cultural negroafricana frente a su dilución en una modernidad unidimensional. En una primera acepción, cabría ver en esta discusión una de las variantes de la disputatio sobre la existencia o no de una filosofía africana. Lo que se volvería a poner en juego aquí es la naturaleza de los componentes de la personalidad negroafricana. Sin embargo, la mirada atenta de una segunda acepción revela, en el centro del debate, la problemática del racismo remanente y las modalidades contemporáneas de resistencia. A esta tarea se aplica Norman Ajari cuando nos propone un manifiesto afrodecolonial compuesto por la politización de la esencia negra y por lo universal por accidente.***

Palabras clave: *apropiación cultural, dignidad, esencia, filosofía africana, universal.*

Abstract: ***The debate we engage in with Norman Ajari is prompted by the persistence of arguments calling for a return to traditional –and, if possible, precolonial– ways of life that ensured the survival of African peoples. Indeed, several proponents of Afrocentrism and the renewal of ethnophilosophy believe that Sub-Saharan Africans must immerse themselves in their ancestral ways of being and defend them against any non-African or non-Afro-descendant influences. The aim is to rehabilitate or defend the Black African cultural exception against its dilution into a one-dimensional modernity. At first glance, this discussion could be seen as one variation on the disputatio regarding the existence –or lack thereof– of an African philosophy. What is once again at stake here is the nature of the components of Black African identity. However, a closer look reveals, at the heart of the debate, the issue of lingering racism and contemporary forms of resistance. Norman Ajari undertakes this task when he proposes an Afro-decolonial manifesto composed of the politicization of Black essence and the "universal by accident."***

Keywords: ***cultural appropriation, dignity, essence, African philosophy, universal.***

Introducción

Los interrogantes sobre la apropiación cultural y la esencia de los pueblos largamente mantenidos al margen de la historia universal cuestionan la relación de lo mismo con lo otro. Este problema ha sido tratado de diferentes maneras en la filosofía africana. Para Norman Ajari, el acto de apropiación cultural no se encuentra en cualquier imitación torpe de un peinado tradicionalmente negro: es un proceso institucional que supone una relación de fuerzas favorable al expropiador. A diferencia de la imitación, la apropiación priva al grupo perjudicado de los beneficios de su propia cultura y perpetúa los actos de indignidad respecto de su esencia (Ajari, 2024, pp. 29-30). Por otra parte, Ajari considera que las poblaciones explotadas no deberían anclarse en lo universal, pues este provocaría un segundo borrado. Dado que su esencia no tiene la fuerza coercitiva de la norma o de la institución, es todo lo que les queda para decir la dominación de la que son sujetos, para recordar las luchas que han librado a fin de acceder a la libertad y para estimular su capacidad de acción (Ajari, 2019, p. 119). Estas posiciones teóricas son también reservas formuladas respecto de los filósofos africanos que defienden lo universal genérico y piensan en un préstamo sin tropiezos de los valores culturales (occidentales). Así ocurre con Marcien Towa, quien afirma que toda la cultura

humana está a disposición de todo pueblo o de todo individuo que quiera darse los medios de apropiarse del saber universal. Habiendo sido vencida su tradición, Towa considera que sería peligroso para los negroafricanos encerrarse en el culto de la diferencia; les corresponde, pues, acceder al poder que los hará «incolonizables». El esencialismo específico, es decir, el culto de la diferencia, encierra en la particularidad y deja únicamente al dominante la determinación de lo que es propiamente humano.

Si bien no cabe duda de que el imperialismo y el neocolonialismo actuales socavan los frágiles modos de vida ancestrales que han podido salvaguardarse, la cuestión que se plantea a toda política decolonial de la esencia es la de la utilidad y la «rentabilidad» de semejante proceder. Ajari no pide en absoluto restaurar la tradición tal como fue (dichoso quien pueda hacerlo), sino transformar los combates por la supervivencia y la dignidad en una experiencia que singularice a los oprimidos. En este condicionamiento, ¿cómo concebir una relación con el otro? ¿De qué otro se trata? El procedimiento que adoptamos para examinar estas cuestiones consiste, en una primera articulación, en dejar que se exprese Norman Ajari. Ciertamente comentaremos sus tesis, pero intentando, en la medida de lo posible, atenernos a la dirección de sentido que él les ha dado. La segunda parte de nuestro trabajo se permite discutir estas ideas evocando a los filósofos llamados progresistas a quienes Ajari critica.

1. La condición negra como vida en forma de muerte

Norman Ajari agrupa las problemáticas ligadas a la identidad, a la libertad y a la emancipación de los pueblos negros en el concepto de dignidad. Todas las aspiraciones a un mayor bienestar de los africanos y afrodescendientes son luchas por la dignidad, pues la condición negra se caracteriza por lo indigno (Ajari, 2019, p. 10). Por ello, los debates sobre la asimilación a la civilización occidental o sobre la revalorización de la personalidad africana quedan por debajo del problema negro si no tienen en cuenta la perpetua y permanente contaminación de la vida del subsahariano o del afrodescendiente por la muerte. En efecto, no existe negro que no sea descendiente de hombres y mujeres que vivieron en situación de esclavitud o de colonización, es decir, de seres cuya humanidad fue negada en todos los planos.

Ajari afirma que el retorno o la persistencia de lo que algunos llaman la «anticuada cuestión negra» prueba la esterilidad del antiesencialismo radical de la *French Theory* (Deleuze, Foucault), del posestructuralismo, de la deconstrucción y del posmodernismo. Ello se debe a que no es posible forjar el antirracismo exclusivamente sobre la tesis de la inexistencia de las razas. Aunque esta verdad científica ya no necesita demostración, el término «raza» sigue siendo performativo. Al evitar la palabra «negro», se la sobrecarga de fantasmas negrófobos en el imaginario. La «verdad biológica» según la cual no

existirían razas no basta por sí sola para fundar un sistema político y económico antirracista, puesto que el racismo no es ante todo una cuestión de hecho, sino una cuestión de valores institucionalizados: «Son la violencia del Estado y la desigualdad internacional estructural las que producen la raza; no los artículos de sociología. Son la muerte y la deshumanización las que producen a los negros; no los discursos esencializantes» (Ajari, 2019, p. 12).

Dado que la vida negra ha estado marcada por lo indigno, importa trazar una breve historia de la noción de dignidad.

1.1. A propósito de la dignidad

La dignidad se percibe hoy como una noción no política o prepolítica, es decir, supuestamente neutra. Ahora bien, la *dignitas* designaba en el Imperio romano la función de los individuos; estaba ligada al cargo que ejercían (Ajari, 2019, p. 41). El individuo que encarnaba la *dignitas* gozaba de cierto poder y de los deberes propios de su rango. La *dignitas* separaba la vida privada de la vida pública, en la que se encarnaba. En Roma, la dignidad de un hombre es un cargo público. Esta concepción de la *dignitas* perdurará hasta la Edad Media, en la que indica la posición social muy particular del rey, su soberanía: «La locución consagrada *dignitas non moritur* (la dignidad no muere) significa que la función social y política del soberano no desaparece con el fallecimiento de quien, por un tiempo, la encarnó» (Ajari, 2019, p. 42). Ajari concluye que la Antigüedad y la Edad Media consagran la congruencia de la dignidad con la jerarquía. En la Roma antigua, la dignidad es un privilegio, una distinción aristocrática que hay que merecer; en la Edad Media, se sacraliza en la persona del rey y marca una separación clara entre lo digno y lo indigno.

Cuando el humanista del Renacimiento Pico della Mirandola se apodera del concepto de dignidad, suprime su acepción como rango o función social para definirlo como una disposición humana que permite a todo individuo producir el mundo y apropiárselo. Esta apertura a lo humano, el poder conferido al individuo que Giorgio Agamben considera inédito en la obra de Pico della Mirandola, no es, según Ajari, más que una reconducción de los valores jerárquicos. En efecto, el hombre digno es aquel que, mediante la ciencia y las artes, se distingue de las bestias de carga y de los animales privados de razón. Del mismo modo, sus potencialidades lo hacen igual a un Dios. Pico della Mirandola establece una bipartición entre lo humano y lo inhumano, el erudito y la bestia, sin posibilidad de un ser intermedio. Por consiguiente, quienes no hablan el lenguaje de lo humano, cuyas características emanan todas del europeo contemporáneo de Pico, son bestias:

> La especificidad del pensamiento del humanismo renacentista no consiste solamente en haber situado al hombre en el centro de la Creación; consiste

> en haber hecho de él el competidor directo del creador. Semejante retórica del ascenso a la divinidad implica subir la escalera que conduce a la superpotencia abandonando tras de sí a los seres y las características que se consideran indignos de la ascensión (Ajari, 2019, p. 44).

Por otra parte, el erudito italiano consagra la superioridad de la apropiación sobre la creación. Mientras que esta última supone un distanciamiento del creador respecto del objeto creado, la apropiación empuja a querer poseerlo todo. Este deseo se intensifica cuando la muerte de Dios erige al ser humano en nuevo soberano del universo.

Al retomar el problema de la autonomía en ¿Qué es la Ilustración?, Immanuel Kant ya no opone lo divino a lo demoníaco, sino la mayoría de edad a la minoría de edad, la independencia a la dependencia. Si para Pico della Mirandola el hombre nace autónomo, para Kant ello no es evidente: no todos los hombres evolucionan sin más de la minoría a la mayoría de edad; algunos permanecen bajo tutela por pereza y cobardía (Ajari, 2019, p. 48). En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant sostiene que la dignidad es lo que posee un valor en sí; no es relativa. Por ello, todo acto inmoral es en sí mismo contradictorio. En consecuencia, todos los seres racionales son autónomos y la educación solo sirve para revelar su razón. La dignidad se convierte entonces en el trato aplicado al prójimo por todo ser moral. La persona se define en Kant por la autonomía y la dignidad, sin consideración por la existencia singular del individuo. En ello, esta concepción coincide con la definición de la *dignitas* premoderna que, en cuanto pura función, podía encarnarse en cualquier sujeto. Para Ajari, esta abstracción de la moral hizo compatibles en Kant el respeto formal de la persona abstracta y el desprecio efectivo del ser real, y especialmente del negro (Ajari, 2019, p. 51).

Para Fanon, a quien comenta Ajari, la dignidad no puede decretarse de manera abstracta: la persona moral no se define metafísicamente. La moral kantiana, que descansa en el principio de no contradicción, es ajena a la situación del colonizado y del esclavo, cuyas vidas están atravesadas por contradicciones. A menudo, solo les quedaba la muerte como única solución. Ahora bien, según la moral kantiana, quitarse la vida o quitársela a otro es un acto contradictorio. Si, al oponer dignidad y precio, Kant se opone en principio a la esclavitud, lo hace con un desprecio y un desdén consumados hacia los negros (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, *Geografía*, *Opúsculos sobre la historia*). Al reconocer al negro una humanidad genérica, Kant le niega la capacidad de crear una cultura.

En la filosofía contemporánea, Habermas considera que la dignidad debe transcribirse en el derecho de las civilizaciones liberales occidentales. Si Habermas pretende hallar un justo medio entre la ética kantiana y las morales relativistas, Ajari estima que no lo consigue, pues sustituye la abstracción de

la moral kantiana por el formalismo del derecho. El porvenir de la dignidad está en su estatización, «es decir, en que su definición quede exclusivamente a cargo de las normas y constituciones de las naciones europeas» (Ajari, 2019, p. 59). Habermas hace del Estado un operador neutro que debe resolver todos los conflictos ligados a la dignidad. El derecho es, pues, lo que une la ética con la política, mientras que en la óptica afrodecolonial es la dignidad la que constituye el puente entre la ética y la política.

Recapitulando esta breve historia, Ajari afirma que, en la definición y la reivindicación de la dignidad, la experiencia de lo indigno debe ser primera: «La dignidad solo se deja pensar rigurosamente desde la perspectiva de los humanos más vulnerabilizados de una sociedad dada: los oprimidos» (Ajari, 2019, p. 65). Es la dignidad la que motivó los relatos autobiográficos de los hombres y mujeres que vivían en situación de esclavitud. Por ello, la dignidad puede decirse negra: tiene un contenido, el de las luchas por el acceso a la emancipación.

1.2. Sobre la esencia y su politización

El contenido de la dignidad es el esfuerzo realizado por los oprimidos para llevar una vida vivible y la historicidad de esos esfuerzos (*ibid.*). La historicidad (la esencia) del oprimido está constituida por tres elementos: su experiencia vivida de sufrimiento, los medios de lucha por la liberación y, por último, su perpetua remisión, por parte de los colonizadores, los esclavistas o los racistas, a su grupo subalterno, que ellos caracterizan mediante marcadores físicos. Sin embargo, la esencia o la política de la esencia de Ajari no debe entenderse en un sentido naturalista que dotaría a cada individuo negro de características intelectuales, físicas o mentales biológicamente específicas de su raza, sino como una identidad ciertamente construida históricamente, pero a la que su apego se niega a ceder ante su destrucción o su deconstrucción (Ajari, 2019, p. 117).

En su caracterización de la esencia negra y en su llamamiento a politizarla, Ajari se encuentra con la crítica de Étienne Balibar. Para este último, la esencia va de la mano de la norma de oposición, y en ello reside su carácter pernicioso. Antropológicamente, el ser humano es un ser de división o de escisiparidad individuante. Por consiguiente, solo a las instituciones coercitivas corresponde fijar detenciones en el movimiento. Corresponde entonces al Estado «fijar por la fuerza normas identitarias estandarizadas, normalizadas. Y es este gesto lo que Étienne Balibar, y tantos otros con él, califica de esencialista» (*ibid.*, p. 118).

Para Ajari, si bien hay que mantener en principio la escisión entre la esencia y la norma, esta división resulta inoperante para las comunidades oprimidas,

pues estas no disponen de instituciones capaces de cristalizar una identidad mediante la coerción. La suya está construida por su sufrimiento y por la historia de las luchas por el acceso a la dignidad. En este plano, la esencia funciona como la memoria colectiva, mientras que la norma se impone como un referente único y obligatorio. Ajari considera que la esencia del oprimido no tiene la fuerza de la norma: no puede imponerse cuando está estructuralmente confrontada con lo indigno (*ibid.*, p. 119). Al insistir en la debilidad normativa de las instituciones de los oprimidos, cuando existen, o en su pura y simple inexistencia, Ajari no pretende sostener el refuerzo de la esencia por la norma. Al contrario, hay que mantener esa distancia lo más amplia posible y ligar la esencia a la capacidad de acción (*agency*). Esta unión consiste en vincular el pasado con el presente y con el porvenir, en anudar las derrotas y las victorias de los pueblos dominados a fin de unir las luchas presentes con las de los predecesores:

> En este sentido, la esencia no es una coacción, sino el simple reconocimiento del hecho de que existen apegos vividos, del hecho de que la memoria humana es finita (…) No obstante, importa no descuidar que los apegos y la relación con el pasado que mantienen un grupo o un individuo pueden volverse mortíferos. El pasado nunca es un fin en sí mismo, y el deseo de seguir siendo lo que se es constituye siempre una vana autosatisfacción y, sobre todo, un crimen contra la parte revolucionaria de la existencia humana. Con el cambio de los tiempos, no todo puede conservarse del pasado. Ciertas ideas merecen ser abandonadas por el camino. Pero nunca hay revolución memorial: nadie puede abandonar su memoria ni cambiarla por otra. No obstante, siempre es posible alterarla, enriquecerla (*ibid.*, pp. 122-123).

La única manera que tienen los oprimidos de existir es politizar su esencia para ser vistos y oídos. A este respecto, las filosofías de la fluidez y de la deconstrucción, aunque hayan contribuido a la crítica de las normas identitarias del Estado, colaboran con el republicanismo mediante un asimilacionismo horizontal. En efecto, si los oprimidos se diluyen en la república, ¿qué les queda, a ellos que ni siquiera son actores de la vida política nacional o internacional? En suma, «la política de la dignidad no es una política de la diferencia; es una política de lo particular, de lo singular, de la originalidad» (*ibid.*, p. 131).

Para reforzar la tesis de una necesaria politización de la esencia negra, Ajari confronta también las tesis de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Para estos dos teóricos de la crítica social y de los movimientos sociales, hay que mantener la indeterminabilidad y la plasticidad de las consignas o de los ideales de movilización política. Para Laclau, a diferencia de Marx, las aspiraciones del pueblo deben ser portadas por franjas diversas, reunidas por la insatisfacción ante la oferta social, económica y política existente. Solo en estas condiciones pueden agregarse. Además, la libertad, el progreso, la igualdad y la justicia

son otros tantos significantes vacíos que pueden manifestarse en demandas diversas, captar y reunir los deseos de actores políticos diferentes (*ibid.*, p. 102). *A priori*, las reivindicaciones de justicia, de igualdad y de libertad no tienen un contenido fijo: significan una plenitud ausente. Decir, como Ajari, que la dignidad puede ser negra y que tiene un contenido equivale, pues, a excluirla de la lectura que de ella ofrece Laclau.

Para responder a esta argumentación sobre la politización de la esencia, Ajari se remite en primer lugar a la definición que de ella da Jacques Rancière. Politizar un problema es

> hacer públicos –es decir, llevar a la palabra y exponer a la crítica popular– un cierto número de relaciones y de prácticas que, anteriormente, se consideraban pertenecientes únicamente al ámbito privado: el de las elecciones individuales y la arbitrariedad de las relaciones interpersonales. Así, politizar una temática o una cuestión es sostener públicamente que no depende de elecciones a discreción de unos pocos, sino que esas elecciones están trabajadas, sobredeterminadas, atravesadas por conflictos y relaciones de fuerza que implican al mundo social en su conjunto (*ibid.*, p. 104).

Si para Badiou y Žižek politizar la particularidad es reaccionario (*ibid.*, p. 159), Ajari afirma que la historia de la dignidad negra es la politización de lo particular, aunque lo universal surja siempre.

La negritud de Césaire y la etnofilosofía aparecen entonces como compromisos éticos y esencialistas en favor de la dignidad negra. En efecto, los etnofilósofos, a diferencia de Hountondji, no pudieron ignorar la recusación originaria de lo humano en el africano; tal es la razón por la que su discurso es el de la valorización de la identidad negra. Al hacer de la filosofía la sierva de la ciencia, Ajari considera que Hountondji sofoca la historicidad africana bajo una problemática derivada de la epistemología europea. Este rasgo se agrava cuando el filósofo beninés separa la filosofía de las cuestiones sociales por miedo a caer en la ideología (*ibid.*, p. 211).

Para Ajari, el obstáculo más tenaz para la realización de la negritud fue considerarla, desde el principio, como un medio, una vía hacia la politización. La poetización de la situación negra solo podía ser una etapa (según Sartre, y desde entonces otros han suscrito esta crítica). Si la negritud es un movimiento emancipador, debe fundirse en el marxismo, pues es de la lucha de clases de donde puede nacer una sociedad socialista. La negritud, percibida como un particularismo estrecho e identitario, debe ser necesariamente superada por el universalismo marxista. Sin embargo, Ajari considera que la negritud de Césaire no es un simple discurso de autoestima (*ibid.*, p. 113). Cuando Césaire critica el asimilacionismo, no lo mueve un antirracismo racista. En tiempos de Césaire, el racismo se expresaba en las colonias mediante el desprecio de las

culturas populares y de los saberes vernáculos. El rechazo de la asimilación en Césaire es el rechazo a participar en un mundo de violencia: «La negritud no es otra cosa que una invitación a reapropiarse, con sus contradicciones, de la historicidad ocultada de la dignidad negra» (*ibid.*, p. 116).

Por consiguiente, cuando Towa propone a los africanos «robar el secreto del blanco», Ajari define esta iconoclasia revolucionaria como un proyecto progresista. Towa estaría animado por un voluntarismo que promueve invitando a los africanos a imitar al colonizador allí donde fue más fuerte. Ahora bien, remitirse a la ciencia o a Europa como modelos que seguir no equivale, según Ajari, sino a proponer una imitación servil y a idealizar referentes hegemónicos (*ibid.*, pp. 215-216).

1.3. Lo universal por accidente y la apropiación cultural

Existe una sedimentación de la violencia respecto del negro que hace que su color ya no sea una simple apariencia, sino un ser y una esencia. Esta esencia es vivida por Norman Ajari como una presencia, una voluntad de afirmación frente a quienes confinaron al negro en el no ser. Por consiguiente, llevar a los negros a lo universal es repetir el gesto de anonadamiento y la violencia racista por otros medios (*ibid.*, p. 271). Ajari sostiene que la vida negra ha soportado toda la violencia que la política ha inventado. Cuando se es negro, afirmar la propia dignidad negra es ante todo reconocerse como tal; no se trata de una alienación identitaria, sino de un conocimiento de sí «en cuanto oprimido en un contexto sumamente desfavorable a ese conocimiento» (*ibid.*, p. 146). No obstante, ello no significa que la violencia o el sufrimiento padecidos por los negros sean excepcionales: cada sufrimiento es individual, aunque pueda servir para iluminar otros.

Lo universal abstracto es sustituido en Ajari por un universal por accidente, ejemplificado a través de la teología. Esta «ha constituido a lo largo de toda la modernidad, y pese a innumerables conflictos y contradicciones, un vehículo privilegiado de la afirmación de una dignidad negra» (*ibid.*, p. 136). Las teologías negras ofrecen un ejemplo de dignidad que solo puede concebirse a partir de lo particular. Ajari opone una teología tradicional, es decir, pura, noble, soberana, todopoderosa y dueña de sí misma, a una teología profética. La primera está representada por el personaje shakespeariano de Próspero y la segunda por la figura de Calibán. Es Calibán quien representa el cristianismo profético que, según Cornel West, emerge siempre en tiempos de turbación y en contextos de crisis, a diferencia del cristianismo constantiniano, «que pone la religión al servicio del imperialismo y del poder del Estado» (*ibid.*, p. 137). Al decretar la separación de la Iglesia y el Estado, los republicanos franceses olvidan que el clericalismo no es el único uso político posible de la religión (*ibid.*, p. 141). A este respecto, Ajari cita a Ottobah Cugoano, quien, al prometer

un castigo divino a los esclavistas, inscribe las luchas y las revueltas de esclavos en un horizonte religioso: «Su palabra operaba una desestatización de la idea misma de Dios, recuperando la figura primitiva de un Creador solidario con las luchas antiesclavistas, que había sido la del Antiguo Testamento» (*ibid.*).

Para Ajari, el secularismo se sitúa en la óptica del cristianismo constantiniano mucho más de lo que rompe con él, pues impone de manera arbitraria un corte entre lo privado, reservado a la creencia, y lo público, confiado a la neutralidad. Hace de las creencias del ámbito privado el lugar de lo premoderno, y de la esfera ciudadana pública el de la modernidad.

Puesto que san Pablo desligó el mensaje cristiano de su comunidad judía de origen para que se dirigiera tanto a los gentiles como a los paganos, Alain Badiou y Slavoj Žižek consideran al apóstol como el militante de lo universal (*ibid.*, p. 141). Al hacerlo, escamotean la vida de Jesús y todas las proezas taumatúrgicas que le dieron fama. Lo universal de san Pablo es la palabra de Cristo que se dirige a todos sin distinción; es lo que es común a todos y se conquista mediante la puesta a distancia de las particularidades. En opinión de Ajari, ello equivale además a decir que el amo y el esclavo pueden ambos acoger el mensaje de Cristo sin que quede abolido el sufrimiento del uno ni reducida a la nada la opresión del otro. Ahora bien, cuando el amo y el esclavo reciben la palabra de Cristo, ya no hay una religión, sino dos: «la de los oprimidos y la de los opresores» (*ibid.*, p. 149). En esta estela se inscribe la creación de las Iglesias independientes negras. Sin el sufrimiento, es decir, sin una vida en forma de muerte, no hay razón alguna para adherirse al cristianismo o para creer en la resurrección (*ibid.*, p. 150).

Condenar lo particular por su carácter asfixiante e irrisorio es condenar toda politización de la condición negra como fascismo. Ahora bien, Adorno ya afirmaba que la necesidad de dar expresión al sufrimiento es la condición de toda verdad (*ibid.*, p. 153). Prolongando la reflexión del filósofo de la Escuela de Fráncfort, Ajari estima que la insistencia en la vertiente universalista de los pensamientos de la negritud es una estrategia para dotar de credibilidad a las filosofías, éticas, estéticas y pensamientos políticos negros (*ibid.*, pp. 153-156). La exigencia de universalidad se convierte en la condición de legibilidad y de aceptabilidad de los autores afrodescendientes. Se asiste entonces a una desvalorización de la cuestión de lo particular y a una inflación de la de lo universal. Sin embargo, incluso desde el lugar de lo particular, es imposible contener el propio potencial de universalidad:

> Nadie puede estar nunca seguro de no estar sosteniendo un discurso de alcance universal o, como mínimo, un discurso universalizable. Lo universal sobreviene a pesar de uno mismo. Como por accidente. (…) Por consiguiente, no es posible ni deseable renegar de lo universal, sino guardarse de todo voluntarismo universalista. Pues es el deseo afirmado, hambriento,

> de alcanzar lo universal, y no el concepto mismo de universalidad, lo que es invariablemente solidario de las depredaciones coloniales y de la división del mundo según el eje de los civilizados y los bárbaros (*ibid.*, pp. 161-162).

Lo universal es el producto de la lucha, nunca su causa; es lo que aguarda al final a quienquiera que luche por la dignidad. Puesto que la esencia negra, la de los africanos o de los afrodescendientes, no tiene la fuerza de la coerción, Ajari considera que hay que preservarla y politizar lo que dice del sufrimiento negro y de las luchas libradas con dignidad por la dignidad. Reconocerse en el otro, sobre todo si es el antiguo colonizador, es una renuncia a sí mismo.

2. Perspectivas

El análisis de Ajari ilumina crudamente la «condición negra» en el mundo y las relaciones de fuerza internacionales que la estructuran. Nos enseña que, si bien la división del trabajo propuesta por el capitalismo mercantil se valió de relaciones de clase jerárquicas, este se apoyó también, cuando se trataba de negros (y de muchos otros), en el racismo. En ocasiones, este último suplantó a la clase, lo que explica su profundidad y su supervivencia. La lucha por la liberación sigue siendo actual. Combina la reconquista de una personalidad escarnecida y la emergencia de potencias económicas africanas estables. Cuando este segundo criterio tarda en realizarse, nadie debe minimizar el alcance y la eficacia del primero. En efecto, la politización de la «esencia negra» que nos propone Ajari va más allá de la inversión del estigma o de la táctica del «nosotros también», que consiste en hacer avalar la humanidad de los negros recurriendo a los antepasados o a los avances científicos antiguos. Las luchas por la liberación aún son recientes; el sueño de una política radical negra a través de la unidad, la autonomía y la influencia de África data de hace una generación. Hay que reconectar con esta historicidad negra que, por su finalidad liberadora, prueba que el racismo o la negrofobia solo se disolverán cuando este continente conjugue peso económico e influencia cultural.

La supervivencia del racismo prueba que este ya no puede superarse con un poco de buena conciencia colectiva. Esta última no debe desvalorizarse, pero sigue siendo pusilánime frente a un adversario que se ha infiltrado en los pliegues más recónditos de la sociedad y sirve de autojustificación normativa a la praxis social. Hay, pues, que afanarse al propio servicio y dejar de esperar el milagro de las estrategias de coaliciones multirraciales. Estas no son vanas, precisémoslo; simplemente son incapaces de erradicar el racismo. A veces se convierten en una trampa cuando las víctimas de la negrofobia sufren formas solapadas de racismo encubierto, también llamado racismo sin racistas. Es, pues, afanándonos a nuestro propio servicio como podemos soñarnos poderosos. La propuesta de Marcien Towa, a la luz de la geopolítica actual, en la

que la ley la dicta el derecho del más fuerte, sigue siendo pertinente. Invirtiendo en el arte de unir la madera con la madera, lejos de perderse o de imponer un olvido ordenado sobre los sufrimientos pasados y presentes, uno se vuelve incolonizable (Kane, 1961, p. 43 y ss.). Towa y Césaire, negritud y filosofía crítica no se oponen: se complementan, pues todas obran por la conquista de la dignidad negra tan cara a Ajari. La reivindicación de una participación común en la definición de lo humano no disuelve la singularidad negra; al contrario, la reconoce por lo que es y por lo que es capaz de producir. Si es desde el fondo de la indignidad desde donde se es capaz de definir la dignidad, es también desde lo más hondo de la inhumanidad desde donde pueden trazarse los contornos de una humanidad que englobe la del opresor.

2.1. Del otro íntimo

Si en nuestra relación con el gran Otro importa politizar la esencia negra, puesto que la continuidad de los asaltos de indignidad une en adelante la trata, la colonización y el neocolonialismo, importa también examinar a ese otro al que a menudo ignoramos o que somos nosotros mismos, entre negroafricanos y afrodescendientes.

La singularidad de la violencia colonial, por no tomar más que este fenómeno, no debería borrar las relaciones de exclusión y de subalternización que siempre han existido. Estas, ciertamente, no son exclusivas de los negroafricanos. No pueden, desde luego, atenuar los crímenes coloniales; sin embargo, al evocarlas se trata de ejercer una memoria vigilante frente a ese otro que no vacila en oprimir a su «hermano» (Eboussi Boulaga, 1977, p. 152). Desde que tenemos la capacidad, aunque sea formal, de afanarnos a nuestro propio servicio y no al servicio del otro, ¿hemos construido un vínculo social sólido, ese sentido común que constituye la base de confianza y de reconocimiento entre los individuos de una misma ciudad? El otro es también quien negoció con el negrero, quien colaboró con la administración colonial para una mejor gestión disciplinaria de los indígenas. El otro es también toda esa élite compradora que «se echa al monte» con los pocos recursos que quedan. Frente a este otro interno, correa de transmisión de la violencia en todas direcciones, debemos cuestionar lo que en nuestra esencia lo engendra o lo que hace que esta resuene con intereses contrarios a los de las poblaciones expoliadas.

2.2. Más allá del sí mismo, lo humano

Mirarse de frente, habitar la historicidad de las luchas, pero también de las traiciones, es lo que podría permitir emprender el camino del muntu incolonizable. Hay que aceptar entonces nuestro pasado y lavarlo de todo lo que

permitió la expoliación y que sigue perpetuando, aunque sea en una proporción más o menos considerable, la alienación. En este sentido, una revolución del sí mismo no puede abolir el pasado, «sino solamente la dictadura del pasado» (Towa, 2012, p. 53). Al retener lo que hay de positivo y de útil en el pasado, la revolución pone la tradición a disposición de lo nuevo en lugar de poner lo nuevo a disposición de la tradición (ibid., pp. 53-54). La tradición es el resultado de un proceso creativo que hace época. La opción revolucionaria tiene de beneficioso que historiza el pasado sin conferir a las adquisiciones del pasado ni autoridad ni superioridad automática sobre lo nuevo. Los creadores se encuentran. Asumiendo, pagando con su ser el ejercicio de su soberanía, los africanos actuales se elevan y se unen a sus Ancestros creadores. El pasado que se trata de revolucionar no se objetiva solamente desde el exterior. Ese pasado es constitutivo del revolucionario, lo que hace que toda evolución sea autorrevolución:

> Lo que somos en propiedad, nuestra esencia, proviene de nuestro pasado. Ahí reside el fundamento del hecho de que el pasado constituye una dimensión ineludible de todo lo que puede emprenderse en el presente. Por ello, se convierte en la base de todo proyecto, en la medida en que constituye precisamente el problema que resolver, el dato que revolucionar. Además, solo con los medios que proporciona el presente puede revolucionarse el presente. Por ejemplo, el proceso de apropiación del secreto del otro y la destrucción de todo lo que en nosotros se opone a ello solo podemos llevarlos a buen término apoyándonos en nosotros mismos, es decir, en nuestros recursos humanos, extraídos del fondo más precioso de nuestro ser, a saber, de nuestra procedencia histórica (*ibid.*, p. 55).

Las reivindicaciones portadas por el universalismo por accidente pueden volverse generales, pues es derecho de todo pueblo autodeterminarse a partir de la dialéctica de sus necesidades. Así, no basta con desear o incluso querer ser uno mismo; hace falta además «poder serlo, dicho de otro modo, hay que afrontar al otro que niega nuestra identidad, nuestro entre-sí. Ahora bien, lo mismo resiste mal a un enfrentamiento serio con el Otro; la esencia soporta mal el movimiento. Así ocurre ya en el plano puramente lógico y abstracto» (Towa, 2011, p. 127).

Para liberarse de la dominación, Towa considera que hay que estar abierto a la civilización que nos agredió; es lo que los subsaharianos han de ser lo que debe orientar su apropiación y su ser distintivo: han de ser libres. Esta libertad seguirá siendo formal mientras no dominen la materia y no tengan una filosofía a la altura de un África que haya retomado la responsabilidad de la iniciativa histórica. Si los occidentales pudieron colonizar, es porque la ciencia de los subalternos no tenía por objetivo someter el espacio y los cuerpos. Una vez poderosos, es decir, «incolonizables», nada impedirá a los pueblos dominados

escrutar seriamente el pasado y ver en qué medida este, junto a los demás, ha contribuido a la obra de la humanidad.

Conclusión

La identidad de un pueblo es evidente por sí misma; puede ser, en algunos de sus rasgos, objeto de burla o de imitación. Estas pequeñas confrontaciones con el otro pueden provocar retornos sobre uno mismo, pero difícilmente perduran: «la situación se vuelve cualitativamente otra cuando la conciencia de sí, de su particularidad, se convierte en una obsesión, cuando invade las profundidades más íntimas de la subjetividad, inspira toda la producción literaria y adquiere las dimensiones de una verdadera ideología» (*ibid.*, p. 337). Llegados a este punto, se trata de una crisis de identidad. Esta es significativa en los países subdesarrollados, y lo que causa esta crisis es el sistema mundial de opresión y de dominación. La humanidad genérica que es común a todos los pueblos es el poder de concepción, de significación, de pensamiento y de realización (*ibid.*, p. 342). Ahora que el encuentro brutal ya se ha consumado, importa quizá actuar según la dialéctica de las propias necesidades, asumiendo lo que fuimos y lo que hemos de ser.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2002). *L'ouvert. De l'homme et de l'animal.* Trad. Joel Gayraud. Payot & Rivages.

Ajari, N. (2024). *Le manifeste afro-décolonial. Le rêve oublié de la politique radicale noire*. Seuil.

Ajari, N. (2023). Au-delà de l'affirmation de la vie: de la phénoménologie à la tradition radicale noire. *Dialogos*, 112, pp. 107-141.

Ajari, N. (2019). *La Dignité ou la mort: Éthique et politique de la race*. La Découverte.

Balibar, E. (2017). *Des universels. Essais et conférences*. Galilée.

Bidima, J.-G. (1997). *La palabre: Une juridiction de la parole*. Michalon.

Eboussi Boulaga, F. (1977). La *crise du muntu: Authenticité africaine et philosophie*. Karthala.

Habermas, J. (2011). *La constitution de l'Europe*. Trad. Christian Bouchindhomme. Gallimard.

Hountondji, P. J. (1977). *Sur la philosophie africaine: Critique de l'ethnophilosophie*. Maspero.

Kane, C. H. (1961). L*'aventure ambiguë*. Julliard.

Kant, E. (1990). *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764). Trad. Monique David-Ménard. Flammarion.

Kant, E. (1997). *Fondements de la métaphysique des mœurs*. (1785). Trad. Victor Delbos revue par Alexis Philonenko. Vrin.

Kant, E. (2006). *Qu'est-ce que les Lumières?* (1784). Trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust. Flammarion.

Laclau, E. (2008). *La raison populiste (2005)*. Trad. Jean-Pierre Richard. Seuil.

Laclau, E. (2015). *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation* (2000). Trad. Claude Orsi. La Découverte.

Rancière, J. (2005). *La haine de la démocratie*. La Fabrique.

Towa, M. (1977). Idéologies et utopies. *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé* 8, 237-256.

Towa, M. (1998). *L'idée d'une philosophie négro-africaine*. CLE.

Towa, M. (2011). *Identité et transascendance*. L'Harmattan.

Towa, M. (2012). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971). CLE.