

# El Tiempo-de-la-Luna: Ngũgĩ Wa Thiong'o y descolonizar desde el lenguaje

Matteo Arias Díaz. Universidad Iberoamericana (México)

Recibido 09/07/2023

## Resumen

El escritor keniano Ngũgĩ wa Thiong'o a través de su libro *Descolonizar la mente* (1986) ha invitado a sus colegas de origen africano a abandonar las lenguas europeas, recuperando las africanas en su gesto escriturístico. La intención de este ensayo estriba en leer este libro desde la reflexión elaborada por varios filósofos del lenguaje y pensadores decoloniales, para cuestionarnos por los alcances que tiene el lenguaje mismo para la colonización y descolonización de conciencias, para el establecimiento violento de centrismos euronorteamericanos o para su dislocamiento en pos de la reafirmación poscolonial de los valores africanos. Existen diferentes medios por los cuales se predispone el pensamiento lingüísticamente; el Occidente imperialista se ha encargado de entronizarse como canon único de razonamiento. ¿Será posible, entonces, asumir una contra-postura mediante la lengua?

**Palabras clave:** poscolonial, lenguaje, África, violencia, Ngũgĩ wa Thiong'o.

## Abstract

### The Time-of-the-Moon: Ngũgĩ Wa Thiong'o and decolonizing through language

The Kenyan writer Ngũgĩ wa Thiong'o through his book *Decolonizing the Mind* (1986) has invited his colleagues of African origin to abandon European languages, recovering African ones in their writing gesture. The intention of this essay is to read this book from the meditation elaborated by various philosophers of language and postcolonial thinkers, in order to analyze the implications that language itself has for the colonization and decolonization of consciences, for the violent establishment of a Euro-American centrism or for its dislocation in pursuit of a postcolonial reaffirmation of African values. There are different ways by which thought is predisposed linguistically; the western imperialism has focused its attention into enthroneing itself as the only canon of reasoning. Is it possible, then, to assume a counter-position through language?

**Key words:** Postcolonial, Language, Africa, Violence, Ngũgĩ wa Thiong'o.



# El Tiempo-de-la-Luna: Ngũgĩ Wa Thiong'o y descolonizar desde el lenguaje

Matteo Arias Díaz. Universidad Iberoamericana (México)

Recibido 09/07/2023

no hay pueblo sin su lengua  
abajo el imperialismo  
Ben<sup>1</sup>

## § 1. Introducción

Como indica un poemario del escritor mexicano José Emilio Pacheco, *El silencio de la luna* (2014), hemos de partir desde la ausencia de una voz. De la misma manera en que aquel cuerpo celeste nocturno ha quedado relegado a ser un «espejo» del Sol, África, Asia y América Latina, a partir de la tradición colonizadora e imperialista de la Modernidad, han sido condenadas a ser meros satélites de los centrismos euronorteamericanos<sup>2</sup>. No obstante, desde la última centuria, varios han sido los pensadores que han apostado por una mirada «lunar», de los *márgenes*; por una *ética* del pensar, no como un eclipse pasajero, en el que temporalmente se anule la situación de dominación «solar», sino desde una reivindicación plena (Sollers, 2000: VII-X).

En *Descolonizar la mente* (1986), el escritor keniano Ngũgĩ wa Thiong'o, uno de los grandes símbolos africanos de la literatura decolonial, reflexionó en torno a lo que implicaba e implica hoy en día escribir en lenguas europeas (principalmente inglés, francés y portugués) para las y los escritores de origen africano. Él estaba lejos de despreciar o invalidar su práctica por el hecho de escribir en esos idiomas, sino que meditaba sobre las consecuencias de escribir (y razonar) en una lengua no propia de África. Su tesis central consistía en que escribir en la lengua del antiguo colonizador era una perpetuación del *statu quo* servil.

Desde ese momento, Ngũgĩ asegura que las repercusiones históricas del saqueo de riqueza y subyugamiento sociocultural llevadas a cabo por las prácticas coloniales en

<sup>1</sup> Frases extraídas de las obras correspondientes al artista francés de origen suizo Benjamin Vautier. Exposición del MUAC (Museo Universitario Arte Contemporáneo, Ciudad de México), 24 de febrero de 2023. Traducción de «*pas de peuple sans sa langue*» y «*à bas l'impérialisme*».

<sup>2</sup> Empleamos este término porque identificamos que los gestos coloniales y neocoloniales de Occidente no se ciñen únicamente al continente europeo, sino también a Norteamérica.

el continente africano se revelan también a través del lenguaje<sup>3</sup>. Si es que, como los movimientos emancipatorios nos han hecho ver, se requiere una completa ruptura con el legado colonialista, ¿por qué no dejar escribir en las lenguas africanas? Esa es la razón por la que el keniano ha escogido el gikuyu para sus escritos más recientes. Si, durante los siglos XIX y XX, Europa occidental se dedicó a arrebatar sus riquezas materiales a África, ¿por qué permitir que en la contemporaneidad le arrebatan ahora sus riquezas intelectuales y, sobre todo, que se prolongue la condición de servilismo colonial, en este caso, lingüístico? De ahí que él sentencie: «África necesita de regreso su economía, su política, su cultura, sus lenguajes y a todos sus escritores patrióticos» (Ngũgĩ, 1987: XII)<sup>4</sup>.

Sabemos que el escritor keniano ya ha sido leído y estudiado; en ese sentido, no estamos encontrando ningún hilo negro. No obstante, el *quid* de la cuestión no se halla en qué se lee sino en la óptica, el tamiz bajo el que leemos. De esta forma, nos hemos propuesto leer *Descolonizar la mente* de forma entrecruzada, es decir, conjugando nuestras afirmaciones con las de algunos teóricos decoloniales, como Gayatri Spivak (de postura derridiana), así como con algunos filósofos del lenguaje franceses tales como Foucault, Derrida y Deleuze, cuya influencia sobre el mismo pensamiento decolonial es notoria. Visto de otra forma, podríamos decir que nuestro propósito es aterrizar en *Descolonizar la mente* las afirmaciones teóricas decoloniales y del lenguaje que expondremos en este ensayo.

Cabe aclarar que este pequeño escrito nace con un propósito más que nada reflexivo, buscando pensar en torno a las posibilidades del lenguaje visto desde un fenómeno contemporáneo y muy latente como son los debates poscoloniales, cuya pertinencia en la academia en nuestros tiempos es indudable. Meditar sobre las implicaciones violentas de los cánones occidentales/eurocéntricos (Lambropoulos, 1993) (como factores de predisposición del pensamiento a un modo «único» de pensar), así como del legado colonizador sobre, en particular, el lenguaje es un imperativo de hoy en día. Además, teniendo en mente que colonizadores y

---

<sup>3</sup> El cual entendemos, en aras de la claridad, como un sistema organizado de signos dirigido a la transmisión de información (perceptual-experiencial, emocional-afectiva, imaginativa...) entre sujetos sociales (inscritos en un sistema comunicativo específico), operando a través de códigos establecidos culturalmente. Por tanto, las significaciones detrás de cada signo, los cuales conforman dichos significados y los asignan a significantes, no sólo son comunitarias, sino sociohistóricas.

<sup>4</sup> Todas las traducciones del inglés son del autor salvo indicación en contra.

colonizados están imbricados en un sistema de dominación y relaciones de poder que atraviesa las representaciones del mundo y de las propias identidades, nos interrogamos: ¿cómo el lenguaje, como factor ineludible de condicionamiento<sup>5</sup> de nuestros razonamientos y comportamientos, llegar a ser instrumento de (des)colonización de conciencias? ¿Cómo este también llega a ser vehículo de los imperialismos «euronorteamericanos»?

Tal vez pueda parecer al lector contradictorio el hecho de que, a través de este ensayo de tintes decoloniales ocupemos a autores de origen europeo. Sin embargo, pensar a estos escritores, sobre todo a Jacques Derrida, como eurocéntricos implicaría no considerarlos en su justa dimensión. Para nada vamos a establecer a estos escritores como la versión «correcta», «céntrica» o «legitimadora» de los no-europeos. Por el contrario, verlos como factores de potenciamiento para una mirada decolonial puede ser muy fértil. Por último, no está de más puntualizar que bajo ningún concepto buscamos apropiarnos de algún discurso nacionalista africano ni mucho menos hablar por etnias u otras formas culturales desconocidas por el autor. Simplemente buscaremos subrayar la importancia de la lectura de un autor como Ngũgĩ wa Thiong'o y las reflexiones que en nosotros despierta su texto.

## § 2. Descolonizarse: una emancipación en sentido amplio

Para cubrir los fines que perseguimos por medio de este ensayo, es fundamental comenzar por clarificar algunas formas de colonización más allá del tradicional enfoque político-militar y por elucidar lo que llamaremos como «lenguajes de violencia», a saber: pedagógico, nominativo, teleológico, epistemológico, etc. Esto último con el fin de mostrar al lector cómo los condicionamientos euronorteamericanos colonialistas van más allá de una simple sumisión político-económica o armamentística.

Esta idea de los «lenguajes de violencia» —con miras a esquivar algún equívoco— se inscribe en eso que varios teóricos poscoloniales como Edward Said y Gayatri Spivak identificaron, en mayor o menor, medida como el «universalismo identitario de Occidente» (Marramao, 2015: 130). Así pues, el comentario acerca de este conjunto

<sup>5</sup> Entendiendo por *condicionamiento* la mediación de nuestras interpretaciones de la realidad.

de autores parecerá a simple vista como una digresión; sin embargo, su lectura, como se comprobará más adelante, es vital para entender a Ngũgĩ wa Thiong'o y, sobre todo, permitirá postular la posibilidad de reconsiderar identidades culturales divergentes a la matriz colonial occidentalizante que opera bajo el principio de *reductio ad unum*; principio que, desde luego, actúa desde una lógica totalizadora.

El historiador camerunés Achille Mbembe aborda la (des)colonización desde el punto de vista pedagógico-educativo (universitario) y, en menor medida, histórico, cultural y epistemológico. Para Mbembe la descolonización del espacio universitario pasa por una descentralización, por expulsar la primacía europea-blanca de dicho espacio. Valiéndose del ejemplo de la estatua de Cecil Rhodes en la Universidad sudafricana de Cape Town, el autor apunta a que la descolonización es no sólo el acto de apropiarse el espacio, en este caso, universitario, sino que es también la reafirmación del estudiante o el docente africano como alguien que sí pertenece a dicho lugar institucional, saliendo de un estado de «servidumbre» intelectual y demostrando que su presencia no es mera hospitalidad o caridad hacia él. En ese sentido, el Rhodes Must Fall<sup>6</sup> va más allá de tirar una simple estatua (Mbembe, 2015: 5; Heleta, 2016: 1-8).

Y es que para Mbembe, como indica también en *On the postcolony* (2005), la descolonización epistemológica e histórica que se requiere para esto implica también una *desmitologización*: el hombre blanco no es el centro de la historia; Occidente no es el centro del mundo. Por eso se trata de combatir esa *mitología del blanco* colonizadora de conciencias. Como es sabido, por dar un caso, las proyecciones cartográficas de Mercator se han encargado de hacernos ver proporciones mayúsculas para los países que abanderan esta «mito», que para Mbembe «es el más corrosivo y el más letal cuando nos hace creer que está en todas partes; que todo procede de él y que no tiene exterior» (Mbembe, 2015: 13)<sup>7</sup>. En consecuencia, romper la trampa de la *mitología blanca*

---

<sup>6</sup> *Rhodes Must Fall* se refiere a un movimiento de protesta de 2015 en la Universidad de Cape Town en contra de una estatua del colonizador Cecil Rhodes.

<sup>7</sup> Esto de la mitologización o, nos atreveríamos a decir, *blanqueamiento* de la historia también tiene mucho que ver con cómo, desde el siglo XIX, como señala Terence Ranger, África fue transformada en un espacio de colonización del y para el hombre blanco, con el fin de construir una tradición y una identidad modernas europeas: «Se inspiraron en las tradiciones europeas inventadas tanto para definir como para justificar sus roles, y también para proporcionar modelos de sumisión a los que a veces era posible atraer a los africanos. En África, por lo tanto, todo el aparato de tradiciones escolares, profesionales y de regimiento inventadas se convirtió en una cuestión de mando y control mucho más evidente que en la propia Europa». Fue así como el continente africano quedó reducido en ese sentido

arraigada en las conciencias es un paso central para la liberación cultural y la reafirmación del africano por sí mismo.

Descolonizar pasa por reapropiar el espacio, arrebatárselo a los *grandes hombres blancos*. Descolonizar es un desplazamiento *ad infinitum* de etiquetas, fronteras, iconografía, identidades, conocimientos, jerarquías, etc. Bien dijo Fanon en *Los condenados de la tierra* (1983) que la descolonización no acababa con los procesos emancipatorios, sino que apenas era el comienzo. La descolonización viene a ser una lucha sin pausa, que relaciona múltiples niveles socioculturales, políticos, económicos y de conciencias.

En términos más profundos, la episteme poscolonial africana contiene un serio problema de raíz: está pensada desde presupuestos europeizantes, occidentales, euronorteamericanos (Dussel, 2000: 465-478): África como un *outpost*, como un satélite (Mbembe, 2015: 5). Es decir, está orientada hacia los marcos de pensamiento blancos. «Un canon eurocéntrico es un canon que atribuye la verdad sólo a la forma occidental de producción de conocimiento» (Mbembe, 2015: 9). En consecuencia, todo aquello que queda fuera de los marcos blancos no es verdadero conocimiento y, por tanto, no es válido. *Reductio ad unum*. Descolonizar, entonces, también vendría a ser el acto de rebeldía contra este canon: ¿por qué no puede haber otras formas de sentido? Dislocar el orden colonial, en pocas palabras, es la reafirmación y la des-interiorización de la supremacía epistemológica europea: dejar de ver a Europa como el «modelo-a-seguir»<sup>8</sup>. Descolonizar es la subversión de esta ley interiorizada violentamente en el colonizado (Mbembe, 2015: 13-14).

A su vez, como nos ilustra Mahmood Mamdani, en *Ciudadano y súbdito*, África sufre la herida de un desprecio histórico. Una de esas formas se halla en el nivel nominativo del lenguaje, como fue la de llamar «boy» a todo africano varón, independientemente de su edad. Como cuestionase también Patrice Lumumba en su discurso pronunciado el 30 de junio de 1960 respecto a que el apelativo de «usted» estuviera reservado para

---

a ser un mero marco para las actividades imperialistas, un lugar para gobernar al servicio del europeo-colono, que establecería (inventaría) sus tradiciones y formas culturales como las superiores, las que debían ser adoptadas (Hobsbawm y Ranger, 2012: 211).

<sup>8</sup> Lo cual también conlleva romper las negaciones impuestas por los europeos respecto a, por ejemplo, el tiempo: el «nativo», para el colonizador, se encuentra *outside of time*, el llamado nativo no tiene futuro, pues es el hombre blanco quien se lo lleva como regalo, y este, asimismo, es incapaz de cambiar, pues siempre es nativo (la repetición sin diferencia, en términos derridianos).

los blancos, dejando al africano en el «tú»; el principio fundamental detrás de ello era hacer, claro está, inferior al africano (1961: 44-47). Reducirlo a la *infancia* ya es una forma de violencia y, sobre todo, de sometimiento desde la lengua. Llamarlo «chico» o «muchacho» es colocarlo en un nivel de inferioridad o incluso de subhumanidad, para excusar la idea de que África debe ser redimida, civilizada, destribalizada (Mamdani, 1998: 6-7).

Así, como luego confirmaremos con Ngũgĩ, el legado colonial viene a tener repercusiones culturales mucho más profundas de las que nos podemos imaginar. Las prácticas segregacionistas o raciales alcanzan dimensiones lingüísticas que se llegan a impregnar en las mentalidades, como diría el propio autor keniano. Por eso es que Mamdani asegura que el *apartheid* no es exclusivo de Sudáfrica, sino que es una «forma genérica del Estado colonial en África» (Mamdani, 1998: 10). El *apartheid* es una condición omnipresente del orden colonial puesto que el colonialismo siembra la idea de que todo debe ser como en Europa: entonces, si no se es de esa manera, se es inferior, primitivo, salvaje... De hecho, ya la misma distinción entre salvaje y civilizado es un lenguaje de violencia occidental: un gesto *conquistador* que estigmatiza como irracional y caníbal al Otro (Mendiola, 2019: 17-20). Ahí encontraríamos el binomio *árbol-raíz* jerarquizador de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2010: 11-20) —de esto diremos algo más. Se parte de un centro validado hacia las ramificaciones consideradas como meras yuxtaposiciones.

De igual manera, dentro de esta retórica, otro de los medios por los que el centrismo europeo y las nociones de superioridad del discurso del blanco repercuten violentamente sobre el continente africano es a partir del concepto de desarrollo, propio de lo que algunos teóricos señalan como neocolonialidad teleológica. La noción de desarrollo es un lenguaje de violencia porque dicta un camino, un régimen económico por seguir —a partir de las presiones ejercidas por los organismos internacionales y las empresas transnacionales sobre las naciones africanas, asiáticas y latinoamericanas— (Cejas, 2000: 71). Una vez más hay una jerarquía, una raíz deleuziana.

Para Mónica Cejas, la ideología del desarrollo es la práctica por definir y ordenar culturas no-capitalistas o no-occidentales bajo reglamentaciones capitalistas y occidentalizantes, entronizadas como centro-modelo, como *árbol-raíz*. Además de ser

«sugerencias» de carácter obligatorio, representan un lenguaje de violencia: los planes de desarrollo, los préstamos bancarios, los proyectos de inversión... todos están atravesados por directrices neocoloniales. Se debe seguir la receta o las restricciones «sugeridas» por el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, pues toda forma de vida ajena a este lenguaje del desarrollo viene a ser, entonces, una forma tribal, primitiva, inmóvil, premoderna, acientífica, tercermundista... Es innegable que la idea de desarrollo es céntrica, conteniendo en su seno una carga semántica de dominación, ya que, en pos de lograr desarrollarse según las normativas occidentales, se establecen relaciones de dependencia con efectos contraproducentes para las naciones que precisamente buscan alcanzar su soberanía y autonomía económicas.

La idea de desarrollo es inseparable de su carga de evolucionismo de cambio lineal, de nociones organicistas de crecimiento, de paso de lo «tradicional», «primitivo», etcétera, instalado en un espacio difuso y ahistórico, hacia sucesivos grados de «modernización», de «protagonismo». Se trata de delimitar etapas en el camino del desorden al orden, del caos y la violencia a la «estabilidad con crecimiento». El horizonte es siempre «el occidente exitoso». [Cejas, 2000: 74]

Además, esta visión de desarrollo, impone concepciones lineales, mecanicistas y utilitarias, ampliamente denostadas por pensadores como Foucault, Derrida, Deleuze, entre otros en la representación de la realidad (Cejas, 2000: 79). No profundizaremos más en esto puesto que no es nuestro tema, pero se queda en el tintero pensar también si hay alguna diferencia *sensu stricto* entre la noción de desarrollo (neocolonial) y las nociones de civilización y progreso (colonial)<sup>9</sup>.

Por último, Walter Mignolo, con *Desobediencia epistémica*, asevera que Occidente ha impuesto a otras lenguas, culturas, religiones, economías y formas de organización social sus valores, y de ahí sus postulados en favor del desplazamiento de dichos valores (Mignolo, 2010: 8). Por eso es que la descolonización también conlleva la ruptura del saber y del ser (la subjetividad, la identidad) (Mignolo, 2010: 9). Es decir, que la descolonización va más allá, como indicamos en el subtítulo de este apartado, de lo político-económico: tiene que ver con un tema de racionalidades y culturalidades.

<sup>9</sup> También, valdría la pena pensar en las repercusiones medioambientales y sociales del continuo crecimiento o desarrollo que exigen las economías capitalistas occidentales, y qué podría aportar revertir eso, asumiendo la posición descolonizadora del imperativo ecológico del decrecimiento (*degrowth*, *décroissance*) (Demaria, Kallis y Bakker, 2019: 432).

El conocimiento también puede ser un instrumento imperial de colonización del ser —subsumiendo dimensiones como el género, la sexualidad, la episteme y el lenguaje—. Esto es, el colonialismo va más allá de un control de la economía o la autoridad, abarcando, en palabras de Ngũgĩ, las mentalidades (Mignolo, 2010: 10-12). Asegura Mignolo:

La colonialidad del poder está atravesada por actividades y controles específicos tales [como] la colonialidad del saber, la colonialidad del ser, la colonialidad del ver, la colonialidad del hacer y del pensar, la colonialidad del oír, etc. [2010: 12]

En fin, la invitación sería «desmantelar la matriz colonial del poder» (Mignolo, 2010: 12) mediante un proceso de, primero, reconocimiento, de hacer conciencia, y, dos, de fractura en pos de una reafirmación de las formas-otras opuestas a las formas-coloniales. En este sentido, la idea sería que África genere y asuma sus propias conceptualizaciones o modelos (plurales) para entenderse o teorizarse a sí misma (De Beukelaer, 2017: 582-591), lejos de la matriz colonial que predispone todo pensamiento a un estatuto dado de antemano por Occidente.

Por eso afirma que «el concepto de colonialidad ha abierto la reconstrucción y restitución de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados por la idea de Totalidad definida bajo el nombre de modernidad y racionalidad» (Beukelaer, 2017: 582-591). En estos postulados por desestructurar, por criticar esas Totalidades o Centros, esos Paradigmas, Axiomas trascendentales o Cánones de esencia europea, la influencia del ya mencionado pensamiento filosófico francés es evidente. Una vez más se vuelve patente que la descolonización va más allá de una simple emancipación política: involucra niveles epistemológicos, culturales y de subjetividades.

La *pensée unique* [el pensamiento único] es el pensamiento occidental (el occidentalismo) en su conjunto, es decir, tanto liberal como neo-liberal, cristiano y neo-cristiano y así mismo marxista como neo-marxista. La *pensée unique* (o la monocultura de la mente, en la expresión de Vandana Shiva) es la totalidad de los tres principales macro-relatos de la civilización occidental con sus lenguas imperiales (inglés, alemán, francés, italiano, español, portugués) y sus bases griegas y latinas. Para desprenderse de la matriz colonial del poder y de la lógica de la colonialidad acomodada en *pensée unique* (a la monocultura de la mente) es necesario instalarse en una epistemología fronteriza, y en

alternativas a la modernidad (y no en modernidades alternativas): esto es, el desprendimiento y el proceso de descolonización tienen por horizonte un mundo trans-moderno, global [múltiple, rizomático] y diverso. [Mignolo, 2010: 24]

Ciertamente la expresión de «lenguas imperiales» como parte de las formas de pensamiento occidentales totalizadoras resume a la perfección este apartado que, sin embargo, ha tenido que dejar en el tintero, por cuestiones de espacio, otros «lenguajes de violencia» coloniales —en la religión, en el género, en la alimentación, en la vestimenta, entre otros—, los cuales operan bajo el principio de *reductio ad unum*, de la *pensée unique*.

### § 3. El lenguaje y el habla subalterna-deconstructiva

Tras describir someramente algunos de los «lenguajes de violencia» que hemos considerado pertinente dirimir, es imperante dar paso a las principales prerrogativas bajo las cuales operaremos durante nuestra disertación sobre el libro de Ngũgĩ wa Thiong'o; prerrogativas entre las que se encuentra la teoría de Gayatri Spivak. La filósofa india, traductora al inglés del libro *De la gramatología* de Jacques Derrida, es una de las más grandes especialistas de la poscolonialidad, que además ha profundizado en temas feministas, marxistas y de deconstrucción posestructuralista (Danius y Jonsson, 1993: 32), centrando su atención en la figura del Otro (v. Butler y Spivak, 2009).

En *A critique of postcolonial reason*, Spivak insiste en que tanto el colonialismo como la poscolonialidad se reflejan en las diferentes representaciones de textos filosóficos, históricos y literarios, en los que se erige una figura dominante, haciendo del «nativo» un subalterno, una figura dominada (Spivak, 1999: IX-XIII); cuestiones también estudiadas por Edward Said (Hamadi, 2014: 39-46).

Ya tenemos claro que el discurso colonizador se fundamenta en el establecimiento de un centro civilizador y una periferia por civilizar. Para Spivak, la noción de Tercer Mundo, en extremo compatible con el impulso por el desarrollo euronorteamericano, también actúa como una representación de este tipo y viene a ser el sustituto de las viejas colonialidades (Spivak, 1999: 2-3). Como ya hemos aseverado, la posición neocolonial, más allá de lo económico, consiste en seguir estipulando fronteras de

pobreza o «salvajismo» por subsanar mediante el discurso, el habla de quienes están «desarrollados» (según sus parámetros occidentales), «dan[do] por sentado que lo «europeo» es la norma humana [...]» (Spivak, 1999: 6).

Sin embargo, como hemos visto anteriormente cometeríamos un grave error si nos quedáramos en el orden político-económico del orden (neo)colonial. El discurso de soberanía también atraviesa lo que se puede decir y cómo se puede decir: en donde hay un sujeto-de-habla (colonizador occidental) y uno de «minoría de edad» (colonizado), que sólo puede hablar a través del colonizador, el antropólogo, el etnólogo, etc. (*id.*). El «nativo», des-temporalizado y en perpetuo estado infantil, es un alimento de la etnología<sup>10</sup>, pero no una voz con presencia real; actúa solamente como un fantasma por traducir. No habla por sí mismo, sino para el colonizador (*ib.*: 142).

El historiador francés Michel de Certeau, al respecto de las *heterologías* (los estudios de lo Otro) enuncia que el «salvaje» —tanto como el «loco», el enfermo o la posesa— queda sujeto al relato de un *discurso* que lo *domestica*, que le dice «yo sé mejor que tú lo que tú dices» (Certeau, 2010: 240-241) y que asume su *lugar* para hablar, prohibiendo e invalidando su discurso de alteridad. Para el jesuita francés, en su momento más foucaultiano, el salvaje es reducido (por la racionalidad occidental) a un *no-lugar* (sin autorización), sin capacidad de habla si no es a través de los códigos de enunciación de la etnografía —o del discurso psiquiátrico, médico o demonológico, según sea el caso del *anormal*— y el juego de reglas establecido por dicho discurso-institución (Certeau, 2010: 244). De esa forma, el lenguaje queda pre-escrito, normado por los marcos de aquel sujeto-de-habla, quien, a su vez, define un «*established vocabulary*» discursivo de lo que se puede decir y cómo debe ser dicho (Spivak, 1999: 8). Dicho de otra forma, el «lenguaje-del-salvaje» termina por caer subsumido bajo los condicionamientos de, diría Foucault, un discurso-institución entronizado.

En esta entronización de una cultura dominante (los marcos de interpretación euronorteamericanos), África ha quedado como un no-lugar, sin fuerza de significación propia, sino ajena. África sólo habla según dicho *established vocabulary* del discurso colonizador, permaneciendo como una marginalidad sujeta a las representaciones culturales (filosóficas, científicas, literarias, historiográficas,

---

<sup>10</sup> La misma ciencia etnográfica responde a criterios de colonización del otro con base en los marcos interpretativos occidentales.

políticas...) de lo euronorteamericano, lo cual también actúa como cobertura legitimadora del mensaje colonial. Justo en este punto se vislumbra el componente violento bajo el que puede funcionar el lenguaje: perpetúa una condición de servidumbre cultural.

«Civilizar», desde eso que Spivak llama «arrogancia eurocéntrica» (Spivak, 2010: 173), vendría a ser, partiendo de una totalidad, el dominar cultural y, por extensión, lingüísticamente al otro-africano al que se le niega la posibilidad de hablar por sí mismo. De esta forma, el lenguaje sobre el otro-nativo llega a ser un lenguaje de racismo inferiorizante —presuponiendo una cultura «superior» y una cultura «inferior»—; un lenguaje, en términos derridianos, fonocéntrico que privilegia una forma de Voz-conciencia sobre otra (Spivak, 1999: 134-149). Pero, para no soslayar la denominada *agency* —la capacidad para repercutir, influir y actuar por uno mismo— (Spivak, 2003: 95) de los sujetos históricos, es imperativo preguntarse: ¿acaso el subalterno no puede hablar?

En *Can the subaltern speak?* Spivak destaca que una de las más importantes contribuciones de parte de los posestructuralistas franceses, como Derrida, Deleuze o Foucault ha sido mostrar que las ya mencionadas relaciones de poder son tan heterogéneas y contingentes como sus propias narrativas. A partir de aquí, la idea radica en problematizar la sumisión hacia una ideología reinante: ¿cómo las relaciones de poder nos estructuran en tanto subjetividades? Tal es la pregunta que retoma la autora. Para ella, está claro que el subalterno colonizado se presenta, desde el discurso europeo o eurocéntrico, como un Otro sin subjetividad propia. De ahí que Spivak acuñe el concepto de «violencia epistémica» (Spivak, 2003: 76). Tal es el punto al que se aferra toda narrativa colonizadora, a una violencia de base. El colonizado carece de coherencia, de sentido, de discurso, pues es el europeo el que se ha autoasignado el *derecho al habla* (*ib.*: 67-69). El sujeto colonizado debe ser «educado» —o «educarse», lo cual nos devuelve a los «lenguajes de violencia» epistemológico y pedagógico— para aprender la nueva ley que le corresponde obedecer, la ley legítima estipulada por el colonialismo, para poder formar parte de la civilización traída. En esta «violencia epistémica», el Otro sólo puede hablar y conocer desde las condiciones que se le imponen discursivamente, en términos foucaultianos.

Desde su influencia derridiana, Spivak adopta la crítica poscolonial al imperialismo del filósofo francoargelino hacia los etnocentrismos europeos relativos a la constitución del Otro. Es decir, ella cuestiona las representaciones del Otro (que parten de este etnocentrismo) en el que se le asigna un lugar marginal (Spivak, 2003: 89). Lo cual es parte del logocentrismo que tanto aborrecía Jacques Derrida. ¿Por qué hay discursos de univocidad (*reductio ad unum*) revestidos de validez y otros que no? ¿Por qué las escrituras-otras (las formas de sentido proliferantes), de nuevo pensándolas derridianamente, se quedan fuera? Porque el colonizador se establece como sujeto-voz del discurso, centro de poder y habla, excluyendo al colonizado como un mero aborígen-de-escucha, un menor de edad. De ahí que la propuesta deconstructiva que adopta Gayatri Spivak no es otra cosa que «una aventura de la mirada» (Derrida, 1989: 9) abocada hacia el cuestionar de todo objeto. Para Derrida y Deleuze, como para Spivak, hay infinitas formas de expresar el universo y no una como se nos ha enseñado a pensar.

La pregunta por si el subalterno puede hablar, en relación con el concepto de *agency*, en consecuencia, funge como un cuestionamiento crítico por la forma en que este subalterno es representado, desde una epistemología, como afirmaría Mbembe, blanca. Por eso es que para Spivak la aproximación derridiana no es secundaria. El emplear el lenguaje de la deconstrucción consiste en emprender un juego crítico con las formas de representación de la otredad (Spivak, 2003: 104). Esto es, consiste en dejar de razonar las significaciones euronorteamericanas como canónicas.

Este punto no es menor, pues también se vincula con las formas en que escribimos la historia. Considerar al africano (como al obrero, al indígena o a la mujer) como una simple «materia prima» o un «objeto pasivo y receptivo» de la historia lo transforma en un subalterno sin ningún tipo de impacto histórico, sin *agency*. Ahí reside el reto por resquebrajar (reescribir) esa matriz paternalista (y jerarquizadora, como en el *árbol-raíz* deleuziano) del imperialismo arraigada en la historiografía (Aguirre, 2002: 11-14), es decir, por apropiarse una mirada crítica de la noción soberana de verdad que está presente en la escritura de la historia.

Otro de los puntos centrales de la teoría de Spivak lo podemos ver en su invitación a desaprender lo aprendido... (Danius y Jonson, 1993: 24) claro indicio de la deconstrucción. Lo cual no significa desechar el conocimiento por más

euronorteamericano que sea, sino interrogarse por su composición misma, por todo lo que actúa debajo de él; es ser consciente, foucaultianamente hablando, de los órdenes que subyacen a lo que puede ser dicho y de cómo el conocimiento se edifica en función de una institución que lo legitima; institución que, en ocasiones, puede tener un espíritu colonial. ¿Qué significa aprender? Tal es la interrogación propuesta por Spivak, que funge como un lente de relectura de la episteme occidental (Danius y Jonson, 1993: 27-31) y de cómo esta pretende inmiscuirse en otras formas de pensamiento con el fin de imponerse como la única aceptable, verdadera. En el fondo, la deconstrucción es distanciarse de la Unidad de la lectura que pretende ser «ortodoxa».

Por eso la exhortación de la teórica india a la deconstrucción: se trata de asumir una mirada del *margin*, contrariando los condicionamientos proyectivos en el nivel de producción lingüística, punto que nos dirige hacia la *différance* derridiana o al rizoma deleuziano que abordaremos con mucho mayor detalle más adelante. De cualquier manera, lo que no podemos negar es que detrás de todo sentido hay una norma, una regla y un sistema (de relaciones de poder) que lo subsume (Danius y Jonson, 1993: 31-47). Así, para cerrar este apartado, descanonizar y descolonizar serían complementarios.

#### § 4. Ngũgĩ wa Thiong'o y la reivindicación lingüística

Tras este recorrido, tenemos claro que las realidades africanas han quedado mediadas-condicionadas por los marcos de pensamientos occidentales (Ngũgĩ, 1987: 1). Sin pretender llevar a cabo una biografía, Ngũgĩ Wa Thiong'o nació (1938) en una Kenia colonizada —hasta la emancipación de los Mau Mau del yugo colonial británico en 1963, como abordó en su novela *Petals of Blood* (Gugler, 1994)— y, desde muy pronto en su vida académica y literaria, además de razonar en torno a la Kenia neocolonial (y el contexto de desigualdad entre blancos y negros, como refleja su novela *Weep not Child*), propugnó por desmarcarse del inglés como lengua de expresión dominante. Ejemplo de esto lo encontramos también en su polémico texto *On the Abolition of the English Department* (1968), en el cual cuestionaba que África fuese una extensión de Occidente, rechazando la primacía de la literatura y cultura inglesas mediante la

abolición del Departamento de Inglés en la Universidad de Nairobi (Ngũgĩ, 1995: 438-442). Una vez más el escritor insistía en reafirmar los valores africanos.

Asimismo, fue durante su estancia como prisionero en Kamiti hacia 1977 (Dorfman, 2018), elemento que comentaremos más adelante, cuando el escritor decidió abandonar definitivamente el inglés, para retomar su lengua materna en su escritura. Desde ahí, Ngũgĩ adoptó una postura muy específica acerca del lenguaje —que le trajo muchos problemas en la coyuntura dictatorial del presidente Daniel Arap Moi (1978-2002) y una muy cruda agresión a su esposa y a él en 2004—, sobre la cual vamos a estar operando en este escrito.

De esta manera, podemos comprender un poco mejor cómo es que Ngũgĩ se ha constituido como un símbolo de descolonización, abogando por dislocar los centrismos lingüísticos occidentales (Rao y Ngũgĩ, 1999: 162), asumiendo una postura política (Marchant, 2009) en la escritura; escritura-resistencia que contravendría los órdenes capitalistas e imperialistas (y su violencia epistémica) (Rao y Ngũgĩ, 1999: 166-167).

Vayamos a su libro. Para Ngũgĩ, el imperialismo va más allá, como hemos visto, del sometimiento «tradicional»: este también alcanza el nivel de conciencias, actuando como una «bomba cultural», un conglomerado de «lenguajes de violencia», cuyo efecto consiste en:

[...] aniquilar la creencia de un pueblo en sus nombres, en sus idiomas, en su entorno, en su herencia de lucha, en su unidad, en sus capacidades y, en última instancia, en sí mismos. Les hace ver su pasado como un páramo de fracasos y les hace querer distanciarse de ese *wasteland*. Les hace querer identificarse con lo más alejado de ellos mismos; por ejemplo, con los idiomas de otros pueblos en lugar del propio. Les hace identificarse con lo decadente y lo reaccionario, todas esas fuerzas que detendrían sus propios manantiales de vida. Incluso siembra serias dudas sobre la rectitud moral de la lucha. Las posibilidades de triunfo o victoria son vistas como sueños remotos y ridículos. [Ngũgĩ, 1987: 3]

Entonces, su libro *Descolonizar la mente* proporciona un análisis subversivo del dictado de cómo se debe pensar o hablar. Evidentemente, Ngũgĩ aborrece la estela del imperialismo, es decir, la idea colonialista y, como hemos comentado, neocolonialista de que hay un camino por seguir para África, una demarcación. Eso que él denomina como imperialismo es el control, la *de-terminación* de lo político, lo económico y lo

cultural. Aquí ya podemos ir estableciendo los puentes con el pensamiento poscolonial y filosófico francés desde los cuales hemos enfocado nuestra reflexión.

¿Cómo es que «los países africanos, como colonias y, aún hoy, como neocolonias, llegaron a definirse en función de las lenguas provenientes de Europa»? (Ngũgĩ, 1987: 5). De nuevo, volvemos a la cuestión del camino único, de aquel que ofrece el *mito blanco*: África ha de adoptar la lengua del colonizador, renunciando a la suya propia, vista como inferior. África ha de quedar dominada hasta en el plano cultural y lingüístico, excluyendo lo suyo en favor de lo ajeno, lo extranjero impuesto. No hay nada mejor. Por eso el autor keniano se cuestiona si acaso el destino de África se ha de decidir en los escritorios o en las conferencias de naciones ajenas al continente, incluyendo la cuestión del lenguaje como un medio de imposición, de *de-finición* imperialista («*linguistic encirclement*») (Ngũgĩ, 1987: 6).

Para Ngũgĩ la respuesta es negativa, pues se pregunta: ¿cómo los escritores africanos se han vuelto tan débiles como para manifestar sus reclamos o preocupaciones en el lenguaje de su colonización, de su servidumbre mental? La siguiente cita no tiene desperdicio alguno:

Desde mi punto de vista, el lenguaje era el vehículo más importante a través del cual ese poder fascinaba y mantenía prisionera al alma. La bala era el medio de la subyugación física. El lenguaje era el medio de la subyugación espiritual. [Ngũgĩ, 1987: 9]

Esto último no es secundario puesto que ilustra a la perfección el carácter central que tiene el lenguaje para relacionarnos con el mundo, pero también cómo este puede ser empleado como mecanismo violento de dominación. Como ya vimos, la minoría de edad implantada en la mente del colonizado es clave para este subyugamiento. Pero tenemos que profundizar todavía más en el asunto.

Durante su juventud, en algún punto notó que, cuando asistía a la escuela, hablar gikuyu era castigado moralmente, pero ocurría algo radicalmente opuesto con el inglés que pretendían inculcarle:

La actitud hacia el inglés era exactamente la opuesta: cualquier logro en inglés hablado o escrito era altamente recompensado; premios, prestigio, aplausos; el boleto a reinos superiores. El inglés se convirtió en la medida de la inteligencia y la habilidad en las artes, las ciencias y todas las demás

ramas del aprendizaje. El inglés se convirtió en el principal determinante del progreso de un niño: ascender en la escalera de la educación formal. [Ngũgĩ, 1987: 12]

Nótese los términos de «medida» y «determinante» que ocupa el autor. Para el caso del novelista octogenario, el inglés empezó a ser una lengua de opresión, de determinación de formas de pensamiento y, por ende, de colonización del habla, pues se le inculcó que sólo se podía hablar la lengua inglesa extranjera, acallando la lengua «primitiva» autóctona. En consecuencia, no se trata sólo de una cuestión de comunicación, sino de un sometimiento que se arraiga en lo más profundo de las mentalidades, alcanzando incluso la autopercepción: el colonizado, bajo el discurso euronorteamericano, se auto percibe como basura. Colonizar es «basurizar» al otro.

Pero su área de dominación más importante fue el universo mental de los colonizados, el control, a través de la cultura, de cómo las personas se percibían a sí mismas y su relación con el mundo. El control económico y político nunca puede ser completo o efectivo sin control mental. Controlar la cultura de un pueblo es controlar sus herramientas de autodefinición en relación con los demás. Para el colonialismo esto implicaba dos aspectos de un mismo proceso: la destrucción o la desvalorización deliberada de la cultura de un pueblo, su arte, danzas, religiones, historia, geografía, educación, oratoria y literatura, y la elevación consciente de la lengua del colonizador. [Ngũgĩ, 1987: 16]

Para ello, para hacer agachar la cabeza al africano, someterlo desde su lengua era crucial, mediante el habla del colonizador. Aquí debe entenderse que Ngũgĩ no critica propiamente al inglés o a cualquiera lengua europea *per se*, sino al acto de obligar a un niño africano, como ocurrió con él, a hablar una lengua ajena a su historia, sus tradiciones y su comunidad, condicionando por completo su visión del mundo y de sí mismo.

Su lengua materna, el gikuyu, es una expresión «africana»<sup>11</sup> singular de una forma de conocer su realidad. Así, asimilar (de forma impositiva) la lengua colonizadora es adoptar otra forma de conocimiento que no armoniza con su mundo. Ese es el problema: la imposición de una lengua extranjera y el «lavado de cerebro» para hacer ver que la lengua materna es despreciable, inferior, salvaje... Nuevamente, se nos

<sup>11</sup> Aquí también podría entrar a colación la pregunta por la validez de una categoría como «África». ¿La noción de continente africano no es acaso otro legado del colonialismo?

revela la manera en que el sistema de dominación colonial condiciona las representaciones del mundo y las identidades propias desde, por y para el lenguaje.

Todo esto se vuelve tangible cuando, en una entrevista otorgada al diario *El País* en 2019, comentó Ngũgĩ que durante su detención y aprisionamiento en los setenta por haberse sumado a un movimiento campesino de oposición:

Un gobierno africano me encarceló por escribir en una lengua africana. En prisión, me pregunté por qué ocurría eso. Y empecé a pensar en el tema de los idiomas en la historia, el fundamento colonial de la desigualdad de poder entre las lenguas. Y me di cuenta de un fenómeno muy interesante: allá donde ha habido un poder colonial, la primera cosa que destruye o controla es el idioma de la gente. El idioma es crucial para el colonialismo y el imperialismo. Y quise escribir una novela en la cárcel en el idioma gikuyo como ejemplo de mi resistencia. [Alonso, 2019]

De igual manera, sería malinterpretar gravemente al autor keniano si sólo nos quedáramos en el nivel de la crítica. Ngũgĩ no sólo se dedica a denunciar estos actos imperialistas donde los idiomas ocupan un lugar central, sino que también elabora una propuesta de resistencia: la de reafirmar la lengua propia, las lenguas africanas, las cuales, además, son articuladoras de una posición antimperialista en el momento de ser empujadas (Ngũgĩ, 1987: 23).

Por eso es que, para el keniano, la literatura africana debe ser escrita en una lengua, aunque suene redundante, africana. De lo contrario, el intelectual africano se estaría volviendo una muestra de la efectiva colonización, la ilustración de la asimilación de los valores de las naciones conquistadoras, un sujeto dócil, «domesticado» por Occidente, del «buen salvaje» (Ngũgĩ, 1987: 25). Sentencia con dureza el escritor:

La pregunta es esta: nosotros, como escritores africanos, siempre nos hemos quejado de la relación económica y política neocolonial con Europa y Norteamérica. Bien. Pero al seguir escribiendo en lenguas extranjeras, rindiéndoles homenaje, ¿no estamos continuando a nivel cultural con ese espíritu servil neocolonial? ¿Cuál es la diferencia entre un político que dice que África no puede prescindir del imperialismo y el escritor que dice que África no puede prescindir de las lenguas europeas? [Ngũgĩ, 1987: 26]

Las reflexiones a las que podemos arribar parecen bastante evidentes, pero no está de más externalizarlas. Para Ngũgĩ wa Thiong'o, *hablar-pensar* en la lengua de la

colonización es entregar África a Occidente, rindiéndole homenaje, como él dice; es entregarse a sí mismo como africano (asumiendo la inferioridad inculcada), pero también es clausurar una forma de pensamiento propia de una cultura distinta a Occidente. Por tanto, escribir y hablar, como en su caso, en gikuyu, es defender su cultura y su etnia, como parte de una lucha antimperialista aparentemente interminable. Así, el uso «subversivo» del lenguaje también viene a ser una forma de descolonización de conciencias, de enfrentamiento frontal (activo y pasivo) a la herencia colonial.

Hemos visto que el lenguaje condiciona, predispone la manera en que observamos el mundo y cómo nos vemos a nosotros mismos, por lo que aceptar las lenguas europeas como «referente» o, peor aún, como centro de la mirada es limitar dicho espectro de observación-percepción. ¿Por qué se establecen centros y periferias para el mismo acto de hablar o de escribir? Porque, retomando a nuestros filósofos del lenguaje, la tradición metafísica occidental —haciendo referencia a la crítica heideggeriana del fracaso de la metafísica al entificar todo cuanto existe, «petrificando» lo que es en un ente inmóvil, inmutable (v. más adelante)— se ha dedicado a establecer mecanismos de ordenamiento sobre qué decimos, qué pensamos y qué observamos.

El colonialismo ha asumido esta tendencia con la firme intención de someter formas-otras de pensamiento, obligando a los colonizados a experimentar el mundo definido por el tamiz de observación europeo (Ngũgĩ, 1987: 90-94)<sup>12</sup>. En otras palabras, Occidente se ha encargado de autodefinirse como centro epistemológico y cultural del mundo, relegando a otros, como el continente africano, a una mera posición de «pupilos» de sus enseñanzas:

En este evento, la cultura occidental se convirtió en el centro del proceso de aprendizaje de África, y África quedó relegada a un segundo plano. África absorbió acríticamente valores que le eran extraños y que no tenían una relevancia inmediata para su pueblo. Así se degradó la riqueza del patrimonio cultural de África, y su pueblo fue etiquetado como primitivo y salvaje. [Ngũgĩ, 1987: 100]

<sup>12</sup> «Toda su forma de ver el mundo, incluso el mundo del entorno inmediato, era eurocéntrica. Europa era el centro del universo» (Ngũgĩ, 1987: 93).

Claro que también podemos esbozar diferentes cuestionamientos a la propuesta de Ngũgĩ, ya sea sobre la viabilidad de escribir en las lenguas africanas para autores que buscan darse a conocer o que buscan tener un impacto más allá de sus fronteras u otras interrogantes. Las traducciones son procesos tardados, asimismo. Le podríamos objetar a Ngũgĩ que no es tan fácil no escribir en inglés, por ejemplo, incluso para un escritor occidental que no sea angloparlante. Justo por esa razón él ha insistido en que no sólo se trata de escribir en otro idioma, sino en crear puentes para que la cultura africana (o cualquier otra que padezca el yugo (neo)colonial) abandone la posición marginal a la que ha sido condenada (Rao y Ngũgĩ, 1999: 166-168). La postura del escritor keniano octogenario pasa más por una posición de resistencia asumida que por un instructivo rígido. Su idea es simple: «África debe dejar de ser el donante interno de Occidente» (Alonso, 2019) y debe dejar de ser el satélite subordinado al centrismo euronorteamericano. Escribir en lenguas africanas es uno de los muchos caminos de dislocación que se pueden adoptar. Por supuesto que no es sencillo, pues exige incluso renunciar a tener ciertos alcances para los escritores africanos.

## § 5. Comentarios finales en torno al lenguaje

En *Márgenes de la filosofía*, Derrida postula que el carácter espontáneo de toda enunciación lingüística, representada mediante el signo, contiene en sí mismo un componente de diferenciación ineludible. Esto es, dicha dualidad inseparable (signo y diferenciación) nos lleva a pensar que el juego de variaciones en las significaciones es el resultado de diferencias inalienables a la composición de los signos en el lenguaje. Justamente, el juego de diferencias intrínseco a toda producción de sentido es eso que él denominó como *différance* (Derrida, 1989a: 46-47)<sup>13</sup>. Afirmó el pensador francoargelino: «No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje» (Derrida, 2000: 12).

<sup>13</sup> «La *diferencia* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias» (Derrida, 1989a: 47). Por eso lo llama «el juego de la *différance*»: el movimiento intersticial —entre sentido y fuerzas pululando por dicho sentido— de significación, temporalizado y espacializado a un presente, a un aquí y un ahora (en el que se juega el sentido), es siempre contingente, o sea, podría ser de una forma, pero también de otra.

La *différance* es un acto de oposición a lo que heideggerianamente se denominaría como la metafísica de la presencia —el hecho de generar un fundamento universal—, del dato positivo, del Sentido, del referente unívoco, de las teleologías imperialistas del progreso (con clara acepción euronorteamericana). El logocentrismo europeo-occidental (metafísico en la óptica de Heidegger), como gesto totalitario del condicionamiento del mirar, pensar y hablar, se ha encargado de subrayar desde la llamada Modernidad (siglos XVI-XIX) que sus valores científico-técnicos e instrumentales son la única vía para la producción de conocimiento, el habla mayor (Derrida, 1989a: 62; v. Derrida, 1989b), la palabra *kerygmática*. Todas estas «metafísicas» de la verdad, siguiendo a los pensadores del lenguaje, son determinaciones sobre el acto mismo de pensar: hay un lenguaje universal-presente, a manera de *télos* (el lenguaje «bueno»), y otros, «los demás», las formas-otras-ausentes, que son «malas» (Derrida, 2000: 16-25).

La gran patología que ha aquejado a Occidente —y, por conducto del colonialismo, a otras partes del globo— ha sido esa pretensión metafísica por pre-condicionar todo a un Sujeto *apriorístico* o un Sentido universal. Bien dijo Derrida que «la metafísica occidental, como limitación del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de una forma lingüística» (Derrida, 2000: 31). A partir de esta reflexión, no dudamos en asegurar que en el logocentrismo derridiano se halla una postura imperialista de base, ya que pensar que el lenguaje tiene un Amo que le dicta por dónde ir es suprimir la *différance* inherente a toda producción de sentido.

Como decíamos al inicio, descartar a estos pensadores europeos del lenguaje habría sido un equívoco terrible. Gracias a esta lectura entrecruzada, nuestras reflexiones se han potenciado ciertamente. Para ellos, el sentido (sin letra ese mayúscula) y el lenguaje mismo no pueden ni deben tener dueño, ni mucho menos un sendero «moral» (que juzga y dictamina) prescrito conformado a partir de los binarismos de lo «civilizado» o «superior» y lo «salvaje» e «inferior».

Pensar la diferencia es recuperar la marca de lo ausente de las formas-otras del lenguaje y del pensamiento. Como hemos venido comentando, los efectos nominales de Occidente se han autoconstituido como la Voz-presente. Tocaría, entonces, atender el llamado de la marca muda, del Silencio-ausente, de la Luna, como decíamos en nuestro párrafo introductorio. Cuestión que también nos vincula con *El orden del*

*discurso*. Detrás de toda práctica discursiva subyace un poder que lo legitima, ordena, distribuye y replica, como ha sido el poder (neo)colonial, el cual adopta una disposición vigilante de lo que es dicho (Foucault, 2019: 16-17); y aquello que no encaja con ese *orden del discurso* viene a ser considerado nulo y sin valor, o sea, basura. Siempre hay una palabra prohibida por un orden, un habla censurada o considerada heterodoxa-herética, inferior o hasta monstruosa (el loco, el anormal, el criminal... o el subalterno africano) (*ib.*: 25-40). Por ello, el lenguaje, en suma, también puede ser víctima de una serie de imposiciones o prohibiciones (*ib.*: 60). Cuestión que nos permite asegurar que imponer limitaciones al lenguaje es, retomando esa célebre máxima de Wittgenstein, limitar nuestro mundo.

El tema central que nos ha ocupado en este escrito ha sido el de pensar la dislocación de la noción del lenguaje unitario o «correcto». Para los filósofos del lenguaje y pensadores decoloniales a los que hemos recurrido, este no debe tener un amo: debe ser lenguaje en tanto lenguaje, debe estar libre de todo condicionamiento, pues, en el fondo, cada verdad o cada discurso son expresiones de una histórica (cambiante) seriación de signos o de semánticas, cuyas condiciones de posibilidad van mutando entre cada época histórica. En las realidades neocoloniales del continente africano, el lenguaje ha ocupado y sigue ocupando un rol central en el establecimiento de mecanismos de opresión, jerarquías y dependencia.

Como parte de la herencia imperialista sobre los espacios de (neo)colonización, el pensamiento occidentalizante se encargó de hacer ver que había una manera correcta de pensar y hablar. Había lenguas «salvajes» y otras «civilizadas». Esto es una expresión más del gesto por controlar y por, especialmente, someter las producciones de sentido a lo Uno, a la Voz-presente metafísica, marginando otro tipo de posibilidades. Por eso, tanto Foucault como Derrida nos dirían que, en la Modernidad, hemos olvidado la diferencia: recordándonos que toda forma de razonar es contingente.

El colonialismo, en su dimensión «mejor trabajada» y más violenta, supo *enraizar*, siguiendo a Deleuze, la idea de inferioridad en el colonizado, es decir, supo hacerle creer, mediante varios lenguajes de violencia, que el hombre blanco era superior y debía estar en sus tierras. Supo, en suma, *im-plantar* el *mito blanco*. Tan enraizado quedó

ello que, para Ngũgĩ, el uso de las lenguas coloniales por parte de los africanos es un indicativo de que la descolonización es un proceso al que le falta mucho todavía.

Mediante la lectura de *Descolonizar la mente* hemos visto que usar lenguas europeas para los escritores africanos es herencia del sistema colonial, una herencia «bien» inculcada que sigue aquejando a la educación de los países africanos, o de cualquier nación antiguamente colonizada. Así que romper con esta herencia es romper con esa esclavitud de conciencias. Evidentemente, detrás de las exhortaciones de Ngũgĩ wa Thiong'o, precisamente, hallamos una posición política (Marchant, 2009) en sentido amplio: la de contravenir y resistir la herencia colonial.

«Se trata de rechazar la suposición de que el occidente moderno es la raíz central de la conciencia y el patrimonio cultural de África. Se trata de rechazar la noción de que África es simplemente una extensión de occidente» (Mbembe, 2015: 16). Descolonizar también sería darles un lugar propio a las formas epistemológicas-no-euronorteamericanas, rompiendo con el canon europeizante.

En consonancia con la figura del *árbol-raíz*, tanto Gilles Deleuze como Félix Guattari en su *Mil mesetas* nos invitan a *desenraizar* nuestros razonamientos. Siguiendo la durísima sentencia de que «muchas personas tienen un árbol plantado en la cabeza» (Deleuze y Guattari, 2010: 20), ambos insisten en que el mundo debe devenir en heterogeneidad y multiplicidad: quedando libre de órdenes, puntos de pivote, orígenes fundantes trascendentales o jerarquías propios de la «cultura arborescente» (*ib.*) centralizadora (Deleuze, 2005). Es por eso que la lengua del rizoma, entendido este último como un sistema acéfalo, desjerarquizado y desorganizacional, tambalea a la lengua de lo Uno.

Por consiguiente, la apuesta de los intelectuales del lenguaje, cuya influencia sobre el pensamiento decolonial es ineludible, funge como el trastocamiento de las condiciones que coaccionan el lenguaje... descentralizando (des-reprimiendo) la misma posibilidad del habla —en tanto *escritura* proliferante derridiana—: descolonizándola. En suma, la propuesta de Ngũgĩ, a través del tamiz lingüístico, representa un vuelco de perspectiva, un impulso por desenraizar.

Las lenguas africanas, gikuyu, swahili... pueden ser vistas como la escritura derridiana constreñida por «el privilegio de la *phoné*» (Derrida, 2000: XI y 13) colonial. Para el pensador francoargelino, este logocentrismo y los etnocentrismos que hemos

expuesto van de la mano. Por eso es que, como aseveramos en nuestro párrafo introductorio, ahora es el tiempo-de-la-Luna, de retirar el foco del dictado de la Voz-presente para voltear a ver a esas formas-otras que han quedado relegadas; es tiempo de hacer justicia a aquel silencio de las lenguas no-europeas que han quedado satelizadas. De esta forma, el tiempo-de-la-Luna vendría a ser la apuesta «lunar» por una epistemología y una lingüística decolonial, lo cual, además de dejarlo abierto para una próxima reflexión, involucra resignificar las narrativas, categorías conceptuales, memoria, escritura de la historia... sobre África —o cualquier territorio de (neo)colonización— que operan en las identidades y nuestra forma de ver la realidad, sin llegar a erigir otro centro o totalidad, pues aquello sería caer en el mismo vicio «solar». La pregunta ahora no sería si sí o si no, sino cuándo y cómo.

## Bibliografía

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2002), *Antimanual del mal historiador o cómo hacer una buena historia crítica*. México, La Vasija.
- Alonso, Pedro (2019), «Ngũgĩ Wa Thiong'o: "Yo quiero competir con Cervantes"», en *El País*, 19 de abril.  
<[https://elpais.com/elpais/2019/04/16/africa\\_no\\_es\\_un\\_pais/1555409123\\_289052.html](https://elpais.com/elpais/2019/04/16/africa_no_es_un_pais/1555409123_289052.html)>.  
[11/05/2023]
- Beukelaer, Christiaan de (2017), «Toward an "African" take on the cultural and creative industries?», en *Media, Culture & Society*, vol. 39, i. 4, pp. 582-591.
- Butler, Judith. y Spivak, G. (2009), *¿Quién le canta al Estado-Nación?* Argentina, Paidós.
- Cejas, Mónica (2000), «Pensar el desarrollo como violencia: algunos casos en África», en Susana B. C. Devalle (comp.), *Poder y cultura de la violencia*. México: El Colegio de México. pp. 69-118 <<https://doi.org/10.2307/j.ctv512rk7.6>> [05/03/2023].
- Certeau, Michel de (2010), *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Danius, Sara y Jonsson, Stefan (1993), «An interview with Gayatri Chakravorty Spivak», en *Boundary*, 20.2, pp. 24-50.
- Deleuze, Gilles (2005), *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2000), *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. España, Pre-Textos.
- Demaria, Federico; Kallis, Giorgos y Bakker, Karen (2019), «Geographies of degrowth: Nowtopias, resurgences and the decolonization of imaginaries and places», en *Environment and Planning E: Nature and Space*, 2 (3), pp. 431-450.  
<[https://www.researchgate.net/publication/335312204\\_Geographies\\_of\\_degrowth\\_Nowtopias\\_resurgences\\_and\\_the\\_decolonization\\_of\\_imaginaries\\_and\\_places](https://www.researchgate.net/publication/335312204_Geographies_of_degrowth_Nowtopias_resurgences_and_the_decolonization_of_imaginaries_and_places)> [06/03/2023].
- Derrida, Jacques (2000), *De la gramatología*. México, Siglo XXI.

- Derrida, Jacques (1989a), *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- Derrida, Jacques (1989b), *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- Dorfman, Ariel (2018), «A Kenyan Writer and Dissident on His Year in Prison», en *The New York Times*, 27 de abril. <<https://www.nytimes.com/2018/04/27/books/review/wrestling-with-the-devil-ngugi-wa-thiongo.html>> [07/07/2023].
- Dussel, Enrique D.; Krauel, Javier y Tuma, Virginia C. (2000), «Europe, modernity, and eurocentrism», en *Nepantla: Views from South*, 1. 3, pp. 465-478. <<http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/03.1%20Europe%20Modernity,%20Eurocentrism.pdf>> [25/03/2023].
- Fanon, Frantz (1983), *Los condenados de la tierra*. México, F. C. E.
- Foucault, Michel (2019), *El orden del discurso*. México, Tusquets.
- Gugler, J. (1994), «How Ngũgĩ wa Thiong'o Shifted from Class Analysis to a Neo-Colonialist Perspective», en *The Journal of Modern African Studies*, 32 (2), pp. 329-339.
- Hamadi, Lutfi (2014), «Edward Said: The postcolonial theory and the literature of decolonization», en *European Scientific Journal*, 2, pp. 39-46. <[https://www.researchgate.net/profile/Irma-Van-Der-Molen-2/publication/281097174\\_Trust\\_and\\_cooperation\\_relations\\_in\\_environmental\\_management\\_of\\_Lebanon/links/55d4867f08ae0a34172480f5/Trust-and-cooperation-relations-in-environmental-management-of-Lebanon.pdf#page=49](https://www.researchgate.net/profile/Irma-Van-Der-Molen-2/publication/281097174_Trust_and_cooperation_relations_in_environmental_management_of_Lebanon/links/55d4867f08ae0a34172480f5/Trust-and-cooperation-relations-in-environmental-management-of-Lebanon.pdf#page=49)> [16/03/2023].
- Heleta, Savo (2016), «Decolonisation of higher education: Dismantling epistemic violence and Eurocentrism in South Africa», en *Transformation in Higher Education*, 1 (1), pp. 1-8. <<https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1187109.pdf>> [17/03/2023].
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.) (2012), *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lambropoulos, Vassilis (1993), *The rise of Eurocentrism: anatomy of interpretation*. New Jersey, Princeton University Press. <[https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/149463/1993\\_Lambropoulos\\_TheRiseofEurocentrism.pdf?sequence=1](https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/149463/1993_Lambropoulos_TheRiseofEurocentrism.pdf?sequence=1)> [16/03/2023].
- Lumumba, Patrice (1961), *The Truth about a Monstrous Crime of the Colonialists*. Moscú, Foreign Languages Publishing House.
- Mamdani, Mahmood (1998), *Ciudadano y súbdito: África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. México, Siglo XXI.
- Marchart, Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Badiou, Lefort y Laclau*. Buenos Aires, F. C. E.
- Marramao, Giacomo (2015), «Spatial turn: espacio vivido y signo de los tiempos», en *Historia y Grafía*, 45, pp. 123-132.
- Mbembe, Achille (2015), «Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive», en *Wizer*, 29 pags. <<https://wiser.wits.ac.za/sites/default/files/private/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf>> [05/03/2023].
- Mbembe, Achille (2001), *On the postcolony*. EUA, University of California Press.
- Mendiola, Alfonso (2019), *Michel de Certeau. La ficción: escuchar la voz del otro*. México, Navarra.
- Mignolo, Walter (2010), *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina, Ediciones del Signo.

- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. (2014). «Eurocentrism, coloniality and the myths of decolonisation of Africa», en *The Thinker*, 59, pp. 34-39.  
<[https://ujcontent.uj.ac.za/esploro/fulltext/journalArticle/Eurocentrism-coloniality-and-the-myths-of/9913414707691?repId=125335900007691&mId=135574170007691&institution=27UOJ\\_IN ST](https://ujcontent.uj.ac.za/esploro/fulltext/journalArticle/Eurocentrism-coloniality-and-the-myths-of/9913414707691?repId=125335900007691&mId=135574170007691&institution=27UOJ_IN ST)> [17/03/2023].
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. (2013), «The entrapment of Africa within the global colonial matrices of power: Eurocentrism, coloniality, and deimperialization in the twenty-first century», en *Journal of Developing Societies*, vol. 29 (4), pp. 331-353.  
<<https://www.blacfoundation.org/pdf/Ndlovu-Gatsheni-20.pdf>> [16/03/2023].
- Ngũgĩ wa Thiong'o (1995), «On the abolition of the English department», en B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin (eds.), *The postcolonial studies reader*. Londres y Nueva York, Routledge, pp. 438-442.
- Ngũgĩ wa Thiong'o (1987), *Decolonising the mind. The Politics of Language in African Literature*. Zimbabwe, Zimbabwe Publishing House.
- Pacheco, José Emilio (2014), *El silencio de la luna*. México, ERA.
- Rao, D. V., y Ngũgĩ W. T. (1999), «A Conversation with Ngũgĩ wa Thiong'o», en *Research in African Literatures*, 30, 1, pp. 162-168.
- Sollers, Philipp (2000), «Introducción: un paso sobre la luna», en Jacques Derrida, *De la gramatología*. México, Siglo XXI, pp. VII-XIX.
- Spivak, Gayatri (2003), «Can the subaltern speak?», en *Die philosophin*, 14.27, pp. 66-111.  
<[https://efai.net/s/Can\\_the\\_subaltern\\_speak.pdf](https://efai.net/s/Can_the_subaltern_speak.pdf)> [15/03/2023].
- Spivak, Gayatri (1999), *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Estados Unidos, Harvard University Press.

