



## **Abrir la *jaula* lingüística: Ngũgĩ wa Thiong'ó y su filosofía de la práctica**

*Opening the linguistic jail: Ngũgĩ wa Thiong'ó and its philosophy of practice*

*Abertura da prisão linguística: Ngũgĩ wa Thiong'o e sua filosofia de prática*

JAIME ORTEGA REYNA <sup>a</sup>

### Resumen

La "filosofía" que aporte a la descolonización, entendida como algo más que una disciplina académica, encuentra en los ensayos y memorias una fuente de posibilidad. Es el caso de los textos producidos por Ngũgĩ wa Thiong'ó, reconocido escritor keniano. El presente trabajo sostiene que, en sus ensayos y memorias, se encuentra una problematización que devela las políticas del lenguaje a partir del planteamiento de la descolonización. En este planteamiento descolonización no significa renuncia, sino apertura, reafirmando coordenadas de producción, pero también diálogo. Significa también una reflexión sobre el vínculo entre política y filosofía, corazón mismo del lenguaje.

**Palabras clave:** Descolonización. Literatura. Filosofía práctica. Lenguaje.

### Resumo

*A "filosofia" que contribui para a descolonização, entendida como algo mais do que uma disciplina acadêmica, encontra em ensaios e memórias uma fonte de possibilidade. Este é o caso dos textos produzidos por Ngũgĩ wa Thiong'o, um renomado escritor queniano. Este artigo argumenta que, em seus ensaios e memórias, encontramos uma*

---

<sup>a</sup> Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, ciudad de México, México. Doctor en Estudios Latinoamericanos, e-mail: jortega@correo.xoc.uam.mx

*problematização que revela a política da linguagem a partir da abordagem da descolonização. Nesta abordagem, a descolonização não significa renúncia, mas abertura, reafirmando as coordenadas de produção, mas também diálogo. Significa também uma reflexão sobre a ligação entre política e filosofia, o próprio coração da linguagem.*

**Palavras-chave:** *Descolonização. Literatura. Filosofia prática. Linguagem.*

### Abstract

*The "philosophy" that contributes to decolonization, understood as something more than an academic discipline, finds in essays and memoirs a source of possibility. This is the case of the texts produced by Ngũgĩ wa Thiong'o, a renowned Kenyan writer. This paper argues that, in his essays and memoirs, we find a problematization that unveils the politics of language from the approach of decolonization. In this approach, decolonization does not mean renunciation, but openness, reaffirming coordinates of production, but also dialogue. It also means a reflection on the link between politics and philosophy, the very heart of language.*

**Keywords:** *Decolonization. Literature. Practical philosophy. Language.*

## Introducción

En occidente Ngũgĩ wa Thiong'ó es uno de los escritores más conocidos. En español, gran parte de su obra se encuentra traducida, al menos la correspondiente a la narrativa, que incluye novelas y cuentos. En el interior de sus textos habitan problemáticas diversas: reflexiones sobre el colonialismo, sobre la historia de Kenya, la importancia del panafricanismo como corriente histórica, una perspectiva de la naturaleza. Hasta ahora, la mayor parte de los trabajos monográficos sobre su obra – todos en inglés y algunos en portugués– se han concentrado en su obra ficcional, es decir, en las novelas y cuentos. El resto del material que ha producido –memorias y ensayos– ha sido considerado solo tangencialmente.

Por tanto, el objetivo de este trabajo es mostrar como a pesar de la diversidad de momentos en lo que ha reflexionado sobre cuestiones varias, se mantienen un conjunto de problemáticas. Entre todas ellas, una que engloba a las otras: la cuestión lingüística y el problema de la descolonización asociado a dicha problemática. Es decir, la lengua como problema, como posibilidad, como límite y como política. Esto nos permitirá plantear a Thiong'ó como impulsor de una *filosofía de la práctica*, en cuyo seno se encuentra la relación con el mundo –a partir del lenguaje– atrapado por

dinámicas coloniales. Filosofía, si entendemos por esta, no una disciplina académica, sino una manera de decir y habitar al mundo, configurando una forma específica de relación entre lo universal y lo particular, dotando de sentido a lo que habita entre esos extremos.

Utilizaremos para ello un segmento de la obra del escritor keniano. Nos concentraremos en sus ensayos de la época “marxista”, aun no traducidos al español y solo disponibles en inglés: *Homecoming* y *Writers in Politic: essays*; de igual forma recurriremos a las compilaciones de la década de 1980, recientemente traducidas, en donde destaca el famoso *Descolonizar la mente, Reforzar los cimientos y Desplazar el centro*. Finalmente, y en menor medida, también echaremos mano a la trilogía de sus memorias, disponibles recientemente en español. La intención es mostrar como, de manera dispersa y en fragmentos, Thiong’o ha posibilitado hablar de una “filosofía de la práctica”, en cuyo centro se encuentra la lengua y con ello múltiples problemáticas, políticas, económicas e históricas vinculadas a los procesos de descolonización.

Es claro que la perspectiva abierta a partir de 1952 con el inicio de un conflicto que tiene como primer paso el atentado al gobernador colonial E. Baring, que escaló a una cruenta guerra con más de 8 mil muertos (KI-ZERBO, 2011, p. 808), es el caldo de cultivo para pensar el conjunto de su obra literaria. Sin embargo, fue el proceso de independencia, acompañado de una lenta africanización, lo que explica los motivos de la obra ensayística. Thiong’o bien puede ser considerado un marxista, entendiendo que la trayectoria de estas ideas aun no ha sido del todo historizada en el África. Solo recientemente se ha hecho un trabajo (ADI, 2018) de reconstrucción de las primeras interacciones entre el continente con la Internacional Comunista, nacida después de la revolución rusa y vehículo privilegiado para la difusión de las ideas de Karl Marx y de V.I Lenin.

## **Imperialismo y neocolonialismo**

Casi al inicio de su ensayo titulado “Desplazar el centro”, Thiong’o menciona la obra clásica de Josep Conrad. Si bien la figura de *Nostramo* ha sido utilizada en la versión americanizada como conquista del espacio (en la película *Alien*) en el

encuentro con “aliens”, para Thiong’o la referencia es menos fantástica y más terrenal. Se trata de una obra cumbre de la expresión del imperialismo. Por lo tanto, lo importante es ubicar las expresiones de esta forma de dominación, sus novedades y las persistencias con el orden colonial global.

En su libro sobre la relación de Conrad con el imperialismo, la crítica literaria Benita Parry comienza así:

It may seem self-evident that *Nostramo* is a hermeneutical chronicle of a society in transition from old colonialism to new imperialism. But since the novel is a meditation on the meaning of history and produces a perspective on historical narrative which moves between the poles of the political and the theological, joining social critique of a particular condition with abstract moral testament, the function of his story within its polysemous registers has elicited diverse and incompatible analyses (PARRY, 1989, p. 99).

Efectivamente, las múltiples referencias que la crítica literaria sudafricana entrega en su exposición, muestran la diversidad de puntos de vista y enfoques alrededor de aquella obra clásica. Sin embargo, ella misma da la clave principal: el paso del “viejo colonialismo” al “nuevo imperialismo”. Thiong’o bien podría mantenerse en esta línea de reflexión. A partir de sus ensayos, particularmente los del periodo “marxista” de la década de 1970, es posible rastrear una concepción marxista de la historia y de la sociedad, articulada a partir del conflicto entre el capital y el trabajo. Sin embargo, la explicación a la que recurre en su breve referencia a Conrad es la de una actualización de esa evaluación global de la sociedad, pues *Nostramo* “retrata la fusión del capital industrial y bancario” (THIONG’O, 2017, p. 35).

Para el escritor kaniiano la obra de Conrad es la contraparte directa de uno de los trabajos más famosos de Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. ¿Qué significado puede tener esto en un planteamiento de tipo teórico-filosófico? ¿Qué implicaciones tiene en la concepción del autor sobre la historia, la política y el lenguaje? Se trata de una evaluación de la forma que asume el proceso de dominación del capital. Para Thiong’o no hay momento “progresista” del capitalismo. No hay época dorada perdida de “desarrollo” de las fuerzas productivas. De alguna manera hay una crítica implícita a cualquier visión de progreso.

Ello no es casual, la situación de África, globalmente, solo conoció el aspecto de la barbarie. Para Thiong’o “el imperialismo es el poder del capital improductivo” (THIONG’O, 2013, p. 192). Ello tiene relación inmediata con los conflictos socio-

políticos: “la lucha de las fuerzas productivas del trabajo de la mayoría de la población contra el capital improductivo de una minoría parasitaria” (THIONG’O, 2013, p. 195). Así, en el argumento del escritor hay ya un posicionamiento, se trata de condición más cruda de la realidad del hecho capitalista conocida en occidente. En la situación africana la expoliación y la extracción de riqueza es la forma privilegiada del desarrollo de la universalidad del capital. Así, tendríamos, en realidad, que contar la historia del capital desde el punto de vista africano, como un contra-sentido a la gloria civilizatoria de Occidente. Las fuerzas productivas, dice, son la del trabajo, los que usufructúan son los capitalistas. La figura del vampiro, tan señalado como una metáfora en el discurso de Karl Marx en *El Capital*, asume plenamente en la Kenya de la década de 1920, pues se asocia a la acumulación desmedida de riqueza por parte de la gente “mala” (WHITE, 2000, p.151). Esta aparición de ficciones míticas para explicar el expolio, la explotación y la riqueza ha sido estudiado tanto para el caso andino en las mina de Bolivia (TOUSSING, 1993) como el de Colombia (GONZÁLEZ COLINA, 2017). La persistencia de estas figuras “fetichistas”, tiene su sentido en la profundización de una forma de desarrollo del capitalismo.

La palabra que expresa mejor esta situación es la del “neocolonialismo”. Con dicho concepto, se alude a una nueva situación social, pero recupera la experiencia histórica. Son dos temas asociados. Por el lado histórico, Thiong’o está convencido que hay que dar un paso delante de lo dicho por Walter Rodney: es cierto que Europa *subdesarrolló* África, pero es preciso también reconocer que “Africa has contributed much to the development of the resto of the world through of trade and conquest” (THIONG’O, 1977, p. 3) o, como en otro ensayo escribe: “We shall be talking not only of how Europe underdeveloped Africa, but also how Africa has over the last four centuries continued to develop Europe...” (THIONG’O, 1981, p. 11). El segundo, es el de la actualidad o la realidad que se generó a partir de las independencias. Thiong’o es un crítico profundo de esos procesos, porque los observa corrompidos por la lógica “necolonial”. El capitalismo desarrollado en la África independiente es responsabilidad de una “una clase media subdesarrollada que no tenía interés alguno en que la economía nacional iniciara una nueva andadura” (THIONG’O, 2013, p. 125).

Así, el cuadro del neocolonialismo aparece más completo. África entregó al mundo, a través de colonialismo, importantes insumos –minerales, humanos–, el capitalismo se desarrolló como parásito, nutrido por una clase en el poder, tras las independencias, gustosa de negociar con los poderes antes coloniales, ahora neocoloniales. En este periodo, el capital financiero, nacido, según la tesis clásica de Lenin, al amparo de la fusión del bancario y el industrial, expolía la riqueza de África. El monopolio del poder, tecnológico y productivo, se expresa en África como parasitismo puro. No hay desarrollo de fuerzas productivas técnicas –maquina, industrias, técnicas– sino expoliación y reparto de mercados: “capitalism where our people were themselves sold as commodities alongside sugar, tobacco and gold (slavery) (THIONG’O, 1981, p. 11).

Era importante señalar la forma en que Thiong’o se refiere al estatuto del imperialismo y el neocolonialismo, porque ello determina su posición política frente a la independencia, el pan-africanismo y por supuesto, los esfuerzos que el escritor – o en términos más generales el intelectual– debe tener frente a la realidad. Este reconocimiento de la persistencia colonial, la vigencia de la tesis de Lenin y el estatuto perverso del capitalismo (parasitario y expoliador) es lo que permite entablar un conjunto de directrices alrededor de la obra del keniano.

## **De la filosofía y política**

Si la filosofía es considerada como una disciplina académica, entonces el África ha aportado relativamente poco a ella. Si, por el contrario, sostenemos una concepción amplia de ella y asumimos que la filosofía es el discurso que dota de horizonte de sentido a las prácticas de las sociedades, Thiong’o ha aportado significativa en el desarrollo de ella y África, también. Bien podría decirse que el término cultura que habita su trabajo, puede ser equiparado con el de filosofía. En ella, filosofía y cultura son formas de decir y significar el mundo.

Tanto la filosofía como la cultura son prácticas humanas que no se limitan a un formato (en el caso de occidente, privilegiadamente el escrito). Thiong’o señala la diversidad de formas concretas que asume el “ethos” de los pueblos africanos: “Such values are often expressed through the people’s songs, dances, folk-lore, drawing,

sculpture, rites and ceremonies” (THIONG’O, 1977, p. 4). Se trata de un conjunto de valores “mental and moral [...] the European colonizer was bent on destroying in the classical tradition of Prospero” (THIONG’O, 1977, p. 7). Pero no se piense que una noción amplia de filosofía está al margen de estos elementos que el escritor señala. Por el contrario, son parte constitutiva de una forma de *decir* y *significar* el mundo.

Así, en *Reforzar los cimientos*, llama, con claridad a que: “terminemos con la filosofía mundial del esplendor de la miseria” (THIONG’O, 2017a, p. 103). Así, sin más cortapisas, Thiong’o demanda un cambio de paradigma en las formas de distribución del poder. Entiende que “podríamos definir la política, sencillamente, como la organización del poder en la sociedad” (THIONG’O, 2017a, p. 21). Las definiciones dichas aquí no están de más, a pesar de su sencillez, pues son muestra de la forma imbricada y “dialéctica” (THIONG’O, 1977, p. 5) en que el escritor concibe las posibilidades de una significación propia del mundo.

Ello está autorizado a partir de la propia historia de la lucha por la independencia y la posterior forma en que se reorganizó el poder bajo la égida de la “clase media” y el neocolonialismo. Thiong’o considera, por un lado, que una forma propia de significar el mundo solo es posible si hay condiciones para ello: “Political and economic liberation are the essential condition for cultural liberation, for the true release of a people’s creative spirit and imagination” (THIONG’O, 1977, p. 11). Sin embargo, la posibilidad de la liberación y el fortalecimiento de esa forma de *decir* y *significar* el mundo, ha sido también posible por el propio uso y readaptación de formas “previas”: “In the struggle for independence the peasants and often the urban workers invoked their ancestral gods for strength to fight the foe” (THIONG’O, 1977, p. 10). En su época marxista, esto sólo era posible en la perspectiva de que la conformación de naciones, el pan-africanismo, la lucha de los pueblos del tercer mundo “must be transformed into a socialist programme” (THIONG’O, 1977, p. 19). En sus ensayos posteriores esto se difumina, pero continúa la idea del pan-africanismo como la única vía de fortalecimiento de una vía africana, que considere la diversidad de culturas y pueblos.

La política está en el centro de la preocupación filosófica y cultural de Thiong’o. La búsqueda de una forma propia de decir y organizar el sentido del mundo no viene

dada por un provincialismo. Sino por la necesidad de reconstruir los cimientos que sustentan a los actuales pueblos africanos, en su caso particular, al de Kenya. Esta iniciativa de conformar culturas nacionales hace parte de la relación entre filosofía (discurso que significa) y política (organización del poder). Al señalar el carácter dialéctico, lo que el escritor hace en recurrir a un tropo que demanda pensar que un elemento está realizándose aunque aun no aparezca. Un verdadero signo de interregno: algo que no ha terminado de formarse (la cultura nacional) para sustituir a lo viejo (el orden colonial y sus dispositivos de control).

Ubicar a Fanon como el “profeta” que ayudó a conformar el horizonte de sentido que “desplazaba el centro” es fundamental. Ello porque habilita la simpatía expresada por Thiong’o al Ejército Tierra y Libertad (popularizado en occidente con “Mau Mau”), que le costó la cárcel a uno de sus hermanos y a él la amenaza constante de ser considerado como simpatizante. Esto es lo que explica su adhesión a las ideas de Fanon —en la década de 1970 considerado el teórico de la violencia revolucionaria, expresada de la siguiente forma: “Violence in order to change an intolerable, unjust social order is not savegery: it purifies man. Violence to protect anda preserve an unjust, oppressive social order is criminal, and diminishes man” (THIONG’O, 1977 p. 28). Esto apunta, directamente, a la reivindicación de ese periodo:

The disorganized end of Mau Mau should not be confused with its heroic beginnings and its four years of spectacular resistance to the enemy forces. Mau Mau violence was anti-injustice; white violence was to thwart the cause of justice. Should we equate the two forms? Even if we take ‘savage’ act for ‘savage’ act, ca the civilized whites be exonerated? (THIONG’O, 1977, p. 29).

Sostenemos entonces que el tema de la filosofía y la cultura pasa al del Estado y la violencia. Se trata de una concatenación de hechos y posibilidades, que no están al margen de la forma histórico de la independencia de las naciones africanas ni el posterior destino de ellas a menos de nuevos grupos dominantes. Por el contrario, el paso de la filosofía como forma de organizar el sentir del mundo y el llamado de Thiong’o a conformar una filosofía de la práctica de los pueblos, constituye el dilema central de la “cultura nacional”. Cultura que sólo ha podido ser conformada al paso de la resistencia de los pueblos africanos a los pueblos coloniales. Dialéctica, le llama Thiong’o al hecho de que esa forma propia de decir y organizar el mundo sólo sea posible con la liberación nacional, pero, al mismo tiempo, la liberación nacional no sea posible sin recoger los elementos fundamentales de ella.

Este proceso incompleto de conformación le permite avanzar por un eje que deberá ser considerado como central: el problema del lenguaje. No hay “filosofía de la práctica”, sino existe la forma de decir y articular en símbolos y lenguaje esa práctica. Y Thiong’o ha logrado totalizar la idea de la “jaula del lenguaje”: en la forma de *decir* el mundo está la forma en el que se le piensa .

## La *jaula* del lenguaje

La denominada filosofía del lenguaje ha sido dominante en el espectro europeo durante el siglo XX. La denominada corriente “analítica” ha permeado en diversos planteamientos, incluso en el marxismo. Otros planteamientos, como por ejemplo la denominada “filosofía continental” con personajes como Jacques Derrida, han hecho lo propio. Sin embargo, más allá de los desarrollos del espectro euro-atlántico, Thiong’o, desde Kenia, aporta para pensar la profundidad del tema de la lengua y de cómo está puede ser una prisión, pero también una posibilidad. La lengua es memoria, poder, política y arma. Thiong’o aporta una política del lenguaje, es decir, aborda a partir de una matriz marxista y de crítica de la cultura, la centralidad para la construcción nacional desde los grupos subalternos el romper la jaula del lenguaje impuesta.

No tuvo que recurrir a las elaboraciones euro-norteamericanas para aportar en el campo de la relación entre lenguaje y sociedad, sino que recurrió a una vieja relación que en el África antigua ha sido permanente: la relación entre el fuego y la palabra. Y decimos el fuego porque en esa metáfora se esconde en realidad la comunidad, el ser gregario, la colectividad. Sin colectividad no hay lenguaje y este es el elemento más prístino en contra de cualquier cultura solipsista. Política, historia, violencia, colonialismo, son todos artefactos conceptuales para pensar desde un lugar y dirigir nuestra acción. Thiong’o está claro que el abismo entre el que piensa y habla y el que actúa y habla ha sido impuesto por el orden colonial: “El pensamiento y la práctica fueron una sola cosa. El agricultor era también el pensador” (THIONG’O, 2017a, p. 119).

Un pasaje del primer tomo autobiográfico nos remite a este problema. Ahí, Thiong’o recuerda a su madre a la que califica como “Ministra de Cultura, una filósofa

que bebía de la experiencia” (THIONG’O, 2016, p. 38). En la memoria, la voz resulta crucial: “Se le daba muy bien contar historias. Todas las noches los niños nos reuníamos en torno al fuego en su cabaña y entonces empezaba la sesión. A veces, sobre todo los fines de semana, los hermanos mayores traían a sus amigos y entonces la reunión se convertía en una narración colectiva” (THIONG’O, 2016, p. 38). La niñez, está marcada por esa relación: “Durante el día tratábamos de recrear entre nosotros los relatos que habíamos escuchado la víspera, pero no resultaban tan poderosos como cuando se contaban alrededor del fuego, en un espacio abarrotado de oyentes ávidos y participativos” (THIONG’O, 2016, p. 41).

Entre los comentaristas, ya sea los que han mencionado de pasada el nombre o bien los que han dedicado largos trabajos a la obra del africano, es claro que el lenguaje juega un papel fundamental. Benita Parry en su *Postcolonial Studies: A Materialist Critic* ha señalado la presencia de una tendencia mesiánica que contempla el problema de la emancipación y de la salvación (PARRY, 2004, p. 30). La desaparición de esta temática es evidente en la mayor parte de sus ensayos posteriores o al menos no estaría tan claramente presente, pues correspondería al periodo juvenil. En cambio, siguiendo a Simon Gikandi (2000), lo importante sería la “ruptura epistemológica” ocurrida, entre lo que se encontraría un cambio del lenguaje “marxista-leninista” (2000, p. 196) con respecto a una teoría del cambio social. Oliver Lovesey (2015) también menciona el tránsito de una postura muy cercana a Marx hacia una ampliación después del periodo en la cárcel y el exilio, que, como recordemos, el prefería llamar “naufragio” (este mismo autor matiza y señala la persistencia del marxismo en la obra, ya en pleno siglo XXI, siguiendo a Niel Lazarus). Por otro lado, diferimos con Obonyo (2010) de que Thiong’o sostenga una versión de reflejo entre problemas culturales y económicos (2010, p. 122), sino que, por el contrario, da al lenguaje no sólo una autonomía como práctica social, sino un verdadero estatuto de momento necesario para la producción material. Es cierto que otros planteamientos marxistas producidos desde el continente, bien podrían ser opuestos a la perspectiva de Thiong’o, como los del economista sudafricano Hosea Jaffe (1976), en la medida en que plantea los problemas esencialmente en términos económicos. En dado caso, será tarea pendiente traer a nuestro contexto esas discusiones, donde además de personajes como Jaffe se encontraron otros más conocidos para la cultura occidental

como Giovanni Arrighi (1973) y, por supuesto, Samir Amin. En dado caso, en sintonía con Parry y otros autores, sostenemos que Thiong’o tiene una visión materialista de la cultura y especialmente del lenguaje y no una concepción culturalista de la materia, en ese sentido, la perspectiva marxista se mantiene, aunque declinen algunos conceptos.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista operan dos percepciones en las lecturas de los ensayos. La primera remite a una fuerte presencia de la concepción marxista que, aunque desvanecida, no desaparece, en la medida en que problemáticas como la del neocolonialismo siguen operando en sus ensayos más recientes. Es claro que en los ensayos de las décadas de 1970 y 1980 esto era mucho más marcado. Tomemos como ejemplo su ensayo “Literature and Society”, que, no por casualidad, comienza con dos epígrafes: uno de Mao Tse-Tung (el líder comunista y anti colonial chino) y el otro de Fanon. En ese ensayo Thiong’o habla del “cultural imperialism” (1981, p.5), al tiempo que desarrolla la tesis marxista a propósito del trabajo, dando, un énfasis específico: “product of the very development of his “slumbering powers”, man fashion tools, instruments of production, wich togheter with his pabor power (pyhisical, experiencie, skills, etc) constitute his forces of production” (1981, p. 8). Sugerente es que el escritor describa por un lado las “fuerzas productivas del trabajo” como aquellas que tienen que ver con la socialización y la cooperación, de las capacidades técnicas, asociadas a las máquinas e instrumentos. Esto es lo que le lleva a insistir que “The basis of all human communities is the soil, land. Whitout the soil, without land, without nature the is no human community” (1981, p. 7)

Tierra y cooperación son las bases para el desarrollo de la sociedad, si por desarrollo entendemos el aumento de capacidades de todo tipo y no sólo de producción de objetos. De esa premisa, Thiong’o pasa a considerar el “develop and control intelectual and ideological forces –education, language, literatura for instance– and hence control the values and the work Outlook of the rest of the society” (1981, p. 10). La deriva de su planteamiento en el texto que venimos citando es el de demostrar cómo “the colonizing power tries to control the cultural environment” (1981, p. 12). En cambio, aquí nos gustaría pensar la lengua como forma de la producción y el trabajo. El lenguaje como producto y vínculo para producción, el lenguaje como vehículo para el aumento, desarrollo y continuidad de las capacidades

del trabajo: ““La producción es cooperación, es comunicación, es lenguaje, es expresión de una relación entre seres humanos y es específicamente humana [...] la lengua como comunicación a través de la mano y de la palabra hablada evolucionaron históricamente de forma más o menos simultánea” (THIONG’O, 2013 p. 45). El lenguaje en el estatuto doble, de necesidad y resultado del proceso de la liberación nacional (en Thiong’o se entiende a esta como la independencia de poderes soberanos externos, pero también democratización de las relaciones poder internas).

En el planteamiento del africano, como argumentamos más arriba, existe una disposición filosófica, si hay un entendimiento amplio de esta noción. Ello involucra directamente la política, pero en realidad involucra toda la perspectiva en torno a la que se organiza la vida social. Es claro que en su disposición existen segmentos de la totalidad de la realidad social enfatizados, por ejemplo, el vínculo del lenguaje con la actividad intelectual, la política educativa y el horizonte civilizatorio. Sin embargo, sostenemos que su perspectiva es justo de totalidad, a pesar de que marque énfasis, no es posible pensar el trabajo y la reproducción de la vida sin lenguaje. Quizá, lo más preciso sería decir que en Thiong’o el tema del lenguaje sobre-determina a la totalidad de la vida social.

Entendemos que un elemento particular (como lo es lenguaje) determina a la totalidad: la ideología, la educación, la religión, la historia, la política, el saber. Por eso, el énfasis colocado al lenguaje como eslabonamiento de una cadena de dominación (la colonial y la neocolonial). El primer paso para la comprensión de la operación teórica es la de considerar la educación de las élites o de los intelectuales:

La educación de las élites africanas ha tenido lugar óntegramente en lenguajes europeos [...] En las naciones africanas, las lenguas europeas siguen siendo lo que fueron en la época colonial: las lenguas del poder, de la concepción y articulación de los mundos de la ciencia, la tecnología, la política, la ley, el comercio, la administración de la cultura. [...] adquirir una lengua colonial es adquirir el peso de la civilización que conlleva, incluidos sus conceptos acerca de cómo organizar la realidad (THIONG’O, 2017a, p. 61).

El énfasis en el tema de las élites o los intelectuales no es menor. Primero, parte de una premisa política: la ausencia de democracia que permita un acceso mayoritario. El segundo, la herencia colonial, el peso de las formas del dominio pasado, que, aunque aparentemente fueron derruidas, se mantienen. No es el sujeto-intelectual (individuo, colectivo) lo que interesa tanto, sino su papel como reproductores de formas de dominio de las cuales ellos mismos no pueden escapar.

La jaula del lenguaje tiene barrotes invisibles. Thiong’o refiere a esto cuando hace mención de las dos formas de dominio: “la lengua fue el vehículo más importante mediante el cual el poder fascinó y atrapó el alma. La bala era el medio de la subyugación física. La lengua era el medio de la subyugación espiritual” (THIONG’O, 2015, p. 38). Es por ello que habla de la metáfora de la lengua, cuando refiere a como los habitantes de África, especialmente los intelectuales –el insiste en el papel del escritor– y las elites, seguían reiterando la educación en inglés: ““Habían encerrado, cuidadosamente, sus vidas en una jaula lingüística” (THIONG’O, 2017a, p. 188).

La reivindicación del lenguaje tiene varias aristas, por eso es que sobredetermina al conjunto de la vida social. Primero, está el reclamo por la democracia, por la igualdad, ¿por qué no poder nombrar las cosas de una manera distinta? ¿Por qué invalidarla de ante mano? “Celebramos el derecho –nuestro derecho– de dar nombre al mundo, de fijarlo en nuestras propias palabras y, por lo tanto, de nombrarnos a nosotros mismos” (THIONG’O, 2017a, p. 31). Esta celebración o consigna, era correspondiente a una concepción de la forma de la dominación colonial y, por supuesto, a la idea de que el lenguaje es por sí misma una fuerza productiva, no el reflejo de una situación. Aquí se juega todo el problema: “el problema central: la dominación de nuestras lenguas y culturas por los imperialistas europeos” (THIONG’O, 2013, p. 33).

El tema del lenguaje acarrea dos asuntos. El primero, qué hacer con la diversidad de lenguas en el África y, el segundo, qué hacer con la diversidad en el mundo, que implicaba por supuesto el abandono de unas formas de comunicación, por otras, en el caso de él, la decisión política de dejar de escribir en inglés para hacerlo en su natal kikuyo.

Por supuesto esta preocupación no era solamente por fortalecer un reducto localista o provinciano. Cuando Thiong’o declara que “La recuperación y el uso de las lenguas del pueblo tienen una importancia extraordinaria” (THIONG’O, 2017b, p. 69) tiene un sentido político. Para él, esa recuperación iniciaba, de hecho, el problema del pan-africanismo, es decir, de la unidad de los pueblos. Ello involucraba su crítica al concepto de *étnia*, vehículo por el cual occidente buscaba entender el “ethos” africano, pero sobre todo, su apuesta por un borramiento de las fronteras

internas: “La existencia de muchas lenguas no es un problema de África en particular, de hecho, no es un problema en absoluto” (THIONG’O, 2017b, p. 73). ¿Por qué? Desde su concepción África era múltiples lenguas, cuya característica en común es la de haber sido borradas del mapa por el colonizador, pero el reconocimiento de su diversidad era el principio de la superación de las divisiones impuestas por la propia forma colonial (los “conflictos tribales”): “Un África sin fronteras o, más bien, una donde los Estados nacionales se hayan transformado en un Estado federal continental” (THIONG’O, 2017b, p. 76). Apuesta política o mejor dicho, de una *política del lenguaje*. No era contradictorio pensar la diversidad de lenguas africanas y apuntalar una idea pan-africanista de eliminación de las fronteras internas, era, por el contrario una consecuencia.

La losa del lenguaje no remitía solo a cuestiones identitarias, aunque las incluía: una forma de moldear el mundo con las palabras y los símbolos. Incluía un tema educativo, en tanto política pública y disponibilidad institucional. Pero iba a un grado más amplio y radical, cuestionar el dominio neo-colonial: “ninguna lengua tiene el monopolio del vocabulario cognitivo...” (THIONG’O, 2017b, p. 89). Irónicamente, Thiong’o comenta la historia de la reina Victoria en su esfuerzo de transformar a su esposo nacido en lo que hoy es Alemania: “and of course anglicize (or is it civilize?)” (THIONG’O, 1981, p. 4)

Respecto a África, la lengua no se detiene en el lenguaje, como proceso de dominación y sustitución de unas formas de organizar y *decir* el mundo (una filosofía en sentido amplio) ha tenido repercusiones mayúsculas.

Europa plantó su memoria en el paisaje de África dibujando mapas, supervisando el terreno y después nombrándolo como prueba de descubrimiento y posesión. La plantación fue extendida al cuerpo africano: el cristianismo occidental se convirtió en una inmensa operación de renombreamiento [...] El cuerpo se transforma en un libro, un pergamino, en el que la propiedad y la identidad quedan inscritas para siempre. Pero la mayor marcación fue la del intelecto a través del lenguaje. La lengua es una manera de organizar y conceptualizar la realidad; también es un banco de memoria generado por la interacción del ser humano con el entorno social y natural. Cada lengua, por pequeña que sea, contiene su memoria del mundo. Suprimir y degradar las lenguas de los colonizadores también significó marginar la memoria que contenían y elevar la memoria contenida en la lengua del colonizador a la categoría de universal (THIONG’O, 2017b, p. 87).

Así, memoria, historia, territorio, poder y dominación, quedan articulados por la lengua. La insistencia de Thiong’o por recuperar las lenguas diversas de África tiene

efectos inmediatos, pero también hacia el futuro: en ese futuro la reconstrucción de las historias es crucial. Esto es así porque si “La memoria es un peso muerto sobre a imagen que África tiene de si misma” (THIONG’O, 2017b, p. 63) entonces hay que cambiar esa imagen. La peración que el escritor realiza excede por mucho el lugar del literato o escritor, del intelectual o el dirigente político. Es una comprensión lugar de la forma en que se organiza el poder en el mundo, del montaje de un teatro de operaciones en las que el colonizado tiene las de perder al no poseer completamente el lenguaje del colonizador ni tampoco puede recurrir a su propio arsenal. Quizá por eso a Thiong’o a diferencia de la tradición latinoamericana no le haga tanto sentido La tormenta de Shakespeare.

La colonización y la independencia tienen vínculos en este punto. En sus memorias, recurre a este dictum: “La oralidad y la tradición perdieron la batalla frente a la alfabetización y la modernidad. Una escritura de propiedad, al margen de cómo se hubiese obtenido, tenía más valor que cualquier compromiso de palabra” (THIONG’O, 2020, p. 30). Las causas de esta derrota son tejidas a partir del propio estado de la civilización africana:

Uno de los aspectos más importantes de nuestra literatura precolonial era la oratura. Hay que tener en cuenta que, antes de que llegaran los misioneros a nuestro país, había muy pocas lenguas, más allá del swahili, que tuvieran un sistema de escritura. Esto explica la riqueza de nuestra tradición oral, y no debe constituir ninguna sorpresa que se convirtiera en la forma más utilizada por las fuerzas anticoloniales para sus declaraciones de resistencia. Debido a ello, la oratura y los artistas que trabajaban con ella fueron objeto de la ira colonial” (THIONG’O, 2017a, p. 161).

Tarea pendiente, aunque ya adelantada, como en la importante antología de Blaise Cendrars (1990), que sólo puede recuperarse a través de una política del lenguaje, que rompa las barreras, entendiendo que no hay monopolio para la ciencia ni para otras formas de comprensión del mundo. Pero, sobre todo, que en la tarea de “desplazar el centro” comprenda la productividad de la diversidad. Proclama el escritor “¿Una lengua para el mundo? ¡un mundo de lenguas! Los dos conceptos no son mutuamente excluyentes siempre que haya independencia, igualdad, democracia y paz entre naciones” (THIONG’O, 2017a, p. 88).

## Conclusión: de la jaula y la práctica

Dice en un breve ensayo Sonia Dayan-Herzbrun (2020) que hay que creolizar a Marx con Thiong'o. Entiende la socióloga por creolizar, un proceso de desoccidentalización, de “ruptura epistemológica” con respecto a las pretensión totalizante de la ciencia moderna y su racionalidad instrumental. Señalar esto ha sido el objeto del ensayo, aunque recién sea nombrado ahora. Y es que, lo que Dayan ubica como la creolización es justo lo que para nosotros Thiong'o ha hecho con su política del lenguaje: la fundación de una perspectiva que habilita una filosofía de la práctica.

Por supuesto que existen muchas aristas han sido tocadas superficialmente o no con exahustividad. Pero en su enunciación hemos querido mostrar más que la existencia de un sistema o corpus cerrado de pensamiento, una tensión permanente en la que diversos problemas asociados a la dominación colonial, su herencia y persistencia en nuevos formatos, cimbró la obra de uno de los más importantes escritores.

Aunque no ha quedado expresado en el texto, hay conexiones con la reflexión latinoamericana que pueden/deben ser aun estudiadas con detenimiento. La primera es la relación con respecto al tema de la nación, la cultura nacional y la liberación nacional. En esteo, la perspectiva de Thiong'o no difiere mucho de los marxistas más adelantados, que en el siglo XX plantearon la necesidad de pensar este tema en relación con la presencia de esa figura omnipresente que es el “imperialismo”. La segunda es la que refiere a la literatura, es claro que Thiong'o conectó con sectores de la producción literaria que se encontraban en situaciones similares en África y el Caribe, no es casual que refiera y dedique algunos ensayos George Lamming o que la poeta Nancy Morejón remita al problema del imperialismo y la lengua casi en las mismas palabras que el keniano, cuando señala que ese proceso de dominación: “intenta aniquilar la voz, la tradición oral, la real cultura popular” (MOREJON, 1988, p. 168). La última refiere a un cierto estudio de horizonte compartido respecto al tema de la blanquitud como campo de estudio. Thiong'o a principio de la década de 1990 (aunque traducidos al español mucho después) ya planetaba: “Los trabajadores blancos pueden llegar incluso a identificarse con la blanquitud del capital y posicionarse contra la negritud del trabajo” (THIONG'O, 2017a, p. 203), muy en

sintonía con los “whitness studies” de la academia anglosajona o bien de posicionamientos como los de Tony Morrison. En América Latina en los últimos lustros el tema de la blanquitud tomó relevancia como forma de una crítica cultural, que tuvo sus mejores momentos en la unidad con respecto a la crítica marxista en plumas como las de Bolívar Echeverría, quien habló de la modernidad americana y el “blanqueamiento” o Aníbal Quijano que habló de la “blanquitud salarial”.

Por supuesto que ha sido ese momento de “ruptura epistemológica” ubicado con *Descolonizar la mente* el que más ha generado entusiasmo y atracción por su obra. No es casual que se le suela comparar con la obra *Orientalismo* de Edward Said (N’GANA, 2018 p.93), porque habilita pensar tanto la geopolítica del conocimiento con la crítica literaria. Con el añadido de que a diferencia de Said, Thiong’o participó más activamente en una cierta militancia intelectual de izquierda-marxista.

## Referencias

- ADI, H. *Panafricanismo y comunismo*. La Internacional Comunista, África y la diáspora (1919-1939). La Habana: Ciencias Sociales, 2018.
- ARRIGHI, G. (ed). *Essays on the Political Economy of Africa*. New York: Monthly Review, 1973.
- CENDRARS, B. *Antología negra*. La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1990.
- DAYAN-HERZBRUN, S. “Creolizar Marx con Ngũgĩ wa Thiong’o”. En: PACHECO CHÁVEZ, V.; ALMANZA, R (comp.). *Teorizando desde los pequeños lugares*. Colombia: Universidad de la Magdalena, 2020. p. 185-196.
- GIKANDI, S. *Ngũgĩ wa Thiong’o*. New York: Cambridge, 2000.
- GONZÁLEZ COLINA, C. *Brujería, minería tradicional y capitalismo transnacional en los Andes colombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2017.
- JAFFE, H. *Del tribalismo al socialismo*. México: Siglo XXI, 1976.
- KI-ZERBO, J. *Historia del África negra*. De los orígenes a las independencias. Madrid: Bellaterra, 2011.
- MOREJON, N. *Fundación de la imagen*. La Habana: Letras Cubanas, 1988.
- N’GANA, Y. “Uma tradução de Décoloniser l’esprit de Ngugi wa Thiong’o” en *Rónai. Revista de Estudos Clássicos e Tradução*, v. 6, año 2, p. 93-102, 2018.
- OBONYO, A. *Postcolonialism in the Wake of the Nairobi Revolution: Ngugi wa Thiong’o and the Idea of African Literature*. New York: Palgrave, 2010.

- LOVESEY, O. *The Postcolonial Intellectual: Ngugi wa Thiong'o in Context*. New York: Routledge, 2015.
- PARRY, B. *Conrad and imperialism*. New York: Pelgrave, 1989.
- PARRY, B. *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. New York: Routledge, 2004.
- THIONG'O, N. *Writers in Politics: essays*. London: Heinemann, 1981.
- THIONG'O, N. *Homecoming: essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*. London: Heinemann, 1977.
- THIONG'O, N. *Descolonizar la mente*. Madrid: DeBolsillo, 2013.
- THIONG'O, N. *Sueños en tiempos de guerra*. Memorias de infancia. Barcelona: Rayo Verde, 2016.
- THIONG'O, N. *En la Casa del Intérprete*. Barcelona: Rayo Verde, 2018.
- THIONG'O, N. *Desplazar el centro*. Barcelona: Rayo Verde, 2017a.
- THIONG'O, N. *Reforzar los cimientos*. Madrid: DeBolsillo 2017b
- THIONG'O, N. *Nace un tejedor de sueños*. El despertar de un escritor. Barcelona: Rayo Verde, 2020.
- TOUSSING, M. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imagen, 1993.
- WHITE, L. *Speak with vampires*. L.A: California University Press, 2000.

RECEBIDO: 15/04/2021  
APROVADO: 10/07/2021

RECEIVED: 04/15/2021  
APPROVED: 07/10/2021